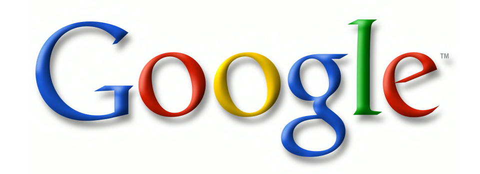



A 409455

GESCHICHTE

DER

CHRISTLICHEN RELIGIONSPHILOSOPHIE

SEIT DER REFORMATION.

VON

G. CH. BERNHARD PÜNJER,
Lic. theol. Dr. phil.
Docent der Theologie zu Jena.

IN ZWEI BÄNDEN.

ERSTER BAND.

BIS AUF KANT.

BRAUNSCHWEIG,
C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN.
(M. BRUHN.)
1880.

Leviores gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum,
sed pleniores haustus ad religionem reducere.

Baco Verulamus.

Vorrede.

Im Jahr 1874 erschien als schriftstellerischer Erstlingsversuch meine Dissertation: „Die Religionslehre Kant's“ (Jena, Mauke's Verlag). Seitdem beschäftigte mich der Plan, eine zusammenhängende geschichtliche Darstellung der Religionsphilosophie zu geben. Die Ausführung ist besonders dadurch verzögert, dass der Eintritt in die akademische Lehrthätigkeit die Erledigung einer Reihe unabweisbarer Arbeiten von mir forderte. Auch erwies die Schwierigkeit des Unternehmens sich während der Arbeit als grösser, denn vorher in Anschlag gebracht war.

Schwierig war schon die richtige Auswahl des Stoffes. Ich habe mich darüber in der Einleitung ausgesprochen. Mit Kant oder etwa mit Wolff zu beginnen, erwies sich als unthunlich. Aber auch beim Englischen Deismus konnte die Darstellung nicht einsetzen. Enthalten doch, um diesseits der Reformation stehen zu bleiben, einerseits die spekulativen Versuche des 16. Jahrhunderts, andererseits die rein theologischen Verhandlungen innerhalb der protestantischen Kirche des religionsphilosophischen Stoffes soviel, dass sie nicht durften übergangen werden. Wieviel aber zur Darstellung des gemeinsamen Gränzgebietes der Religionsphilosophie von rein Theologischem und rein Philosophischem heranzuziehen ist, lässt sich in allgemein anerkannter Regel unmöglich vorschreiben. Völlig im Klaren darüber, in dieser Beziehung dem Einen zuviel zu geben, dem Anderen zu wenig, bitte ich nur, im Auge zu behalten, dass diese Auswahl naturgemäss dem persönlichen Ermessen überlassen bleiben muss.

Anfangs bestand die Absicht, mit der Darstellung eine fortlaufende Kritik zu verbinden. Aber eine bloss relative Kritik, ein Raisonnement, wie es z. B. jene Dissertation enthält, hätte den Umfang des Werkes um vieles, seinen Werth um weniges

vermehrt. Absolute Kritik hätte es nöthig gemacht, ein eigenes religionsphilosophisches System mit dem Erweis seiner Richtigkeit voranzustellen oder folgen zu lassen. Das war schon deshalb unmöglich, weil ich zur Zeit ein abgeschlossenes System noch nicht besitze. Ich gestehe dies ohne Scheu, denn wer sich einmal ernstlich um ein solches bemüht hat, weiss, dass ein eigenes religionsphilosophisches System nur als Frucht andauernder Studien und langjähriger Lebenserfahrung sich gewinnen lässt. Auch kann ich von den bisherigen keines mir aneignen. Weniger, weil die Metaphysik zur Zeit in einem haltlosen Schwanken begriffen ist, als weil wir in der Psychologie noch zu sehr im Finstern tappen, und weil die Philosophie der Geschichte meist zu wenig verwerthet wird. Auch kann, meines Erachtens, die Religionsgeschichte für die Religionsphilosophie erst dann Frucht bringen, wenn sie, weit mehr als bisher, aus dem umfassenderen Gesichtspunkt der Culturgeschichte behandelt wird. Ich bin also an die Geschichte herangetreten, um von ihr zu lernen, nicht, um sie zu meistern. Bestand auch stets und überall der Wunsch, von der Vergangenheit zu lernen für den künftigen Versuch eines eigenen System — Baues, — die vorliegende Arbeit will lediglich historisch sein. Unparteiische, möglichst objektive Darstellung des geschichtlich Vorliegenden ist die Aufgabe des Historikers. Was die Denker früherer Zeiten in dem Bestreben geleistet haben, das göttliche Geheimniss der Religion mit den schwachen Mitteln menschlichen Denkens zu begreifen, wollte ich Anderen darstellen, wie es mir sich darbot. Dass diese Auffassung eine individuell gefärbte wurde, war unvermeidlich, denn wer könnte mit anderen Augen sehen, als mit den eigenen? Aber wenigstens bemüht habe ich mich, möglichst objektiv wiederzugeben, was die Geschichte mir an die Hand gab. Deshalb findet sich von Kritik nur hier und da ein Hinweis auf eine Inconsequenz oder eine Lücke im Gedankengang eines Autors. Deshalb habe ich auch soviel als möglich, weit häufiger, als die beigefügten Anführungszeichen andeuten, die angeführten Schriftsteller selbst reden lassen.

Abgesehen von Kapitel II. und III. der Einleitung sind nur einzelne kurze, inhaltlich unwichtige Abschnitte nach sekundären Quellen gearbeitet; in diesen Fällen sind die Gewährsmänner stets genau angegeben. Im Uebrigen habe ich es nicht einmal versucht, die gesammte frühere Literatur zu Rathe zu ziehen. Angeführt sind nicht einmal alle benutzten Schriftsteller, sondern nur die-

jenigen, denen ich besondere Förderung verdanke. Ein Hülfsbuch der theologischen Literatur wollte ich nicht schreiben, und wie leicht Büchertitel zu haben sind, ist zu bekannt, als dass die Anführung von einigen Tausend Schriften dem Kundigen mehr als ein Lächeln entlockt.

Als mit der endgültigen Ausarbeitung bereits begonnen war, erschien Otto Pfleiderer's: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (Berlin, G. Reimer 1878) deren erster Theil bekanntlich eine Geschichte der Religionsphilosophie von Lessing an enthält. Damit musste sich mir die Frage aufdrängen, ob neben dieser Arbeit, deren Vorzüge von der Kritik allseitig anerkannt sind, die meinige noch am Platze sei? Nach längerer Erwägung habe ich geglaubt, diese Frage bejahen zu dürfen. Pfleiderer's Darstellung ist unvollständig, (auch innerhalb des besprochenen Zeitraumes ist Fries höchst oberflächlich, Krause garnicht behandelt) ausserdem ist, dem Zweck einer Einleitung in das eigene System entsprechend, die geschichtliche Darstellung überall mit kritischen Bemerkungen versetzt, überdies hat sich mir an manchen Punkten eine abweichende Auffassung aufgedrängt. Selbstredend verdanke ich für die uns beiden gemeinsamen Partieen, (von dem vorliegenden ersten Band nur der letzte Abschnitt) der lichtvollen und eindringenden Darstellung Pfleiderer's sehr viel. Sachkundige Beurtheiler mögen entscheiden, wer in differirenden Punkten das Richtige getroffen hat.

Und der Nutzen dieser Geschichte? Was sie uns lehrt für ein künftiges System der Religionsphilosophie, denke ich in einer Schlussabhandlung zum zweiten Bande zusammenfassend darzulegen. Ausserdem betrachte ich, den wissenschaftlichen Gegnern der Religion gegenüber, die Geschichte als einen unwiderleglichen Beweis des Satzes, den ich als Motto auf den Titel meiner Arbeit gesetzt habe: Leviores gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. (Baco Verulamus). Doch auch die Theologen könnten von der Geschichte lernen. Ein fast buntscheckig zu nennendes Bild von Ansichten und Meinungen über die Religion bietet sie uns dar. Kann uns eindringlicher als dadurch geschieht, die Wahrheit gepredigt werden, dass wir es im Christenthum nicht mit einem philosophischen Princip zu thun haben, nicht mit einer vernünftigen Wahrheit, die unser menschlicher Verstand wenigstens nachzudenken vermöchte, sondern mit einer geschichtlichen Thatsache,

einer neuen, göttlichen Lebenskraft? Alle diese Anschauungen haben in der Kirche nach und neben einander bestanden, aber trotz aller Kämpfe hat die Kirche selbst ihrem göttlichen Berufe gedient. Giebt es einen überzeugenderen Beweis dafür, dass die Verschiedenheit menschlicher Meinungen die göttliche Wahrheit der Religion nicht gefährdet? Wozu also der gehässige Kampf, das widerliche, oft unfläthige Gezänk der Parteien, welches dem kirchlichen Leben der Gegenwart einen so unerträglichen Charakter verleiht? Von wie wenigen dieser Streiter lässt sich sagen, dass es der Eifer ist um des Herrn Haus, welcher sie verzehrt!

Vom zweiten Band, welcher die Zeit von Kant bis auf die Gegenwart zur Darstellung bringen soll, sind mehrere Abschnitte bereits ausgearbeitet. Derselbe wird voraussichtlich in einigen Jahren nachfolgen können.

Friedrichsgabekoog, (Holstein) 6. Sept. 1879.

Bernhard Pünjer.

Inhalt.



Einleitung.

I.

Wer es unternimmt, die Geschichte einer Wissenschaft zu schreiben, steht gleich Anfangs vor der grossen Schwierigkeit, den zu verarbeitenden Stoff richtig zu begränzen. Der Begriff einer Wissenschaft ist meist umstritten und verschieden gedeutet. Sollen nun alle Auffassungen der Wissenschaft, welche der Darsteller nicht als richtig anerkennt, übergangen werden? Unmöglich. Ja, noch mehr: erst spät kommt es zu einer umfassenden, systematisch-wissenschaftlichen Behandlung eines Gegenstandes. Darf nun die geschichtliche Betrachtung alle Anfänge und unvollständigen Versuche einer wissenschaftlichen Erörterung einfach unbeachtet lassen? Gewiss nicht. Wer z. B. daran geht, eine Geschichte der Ethik zu schreiben, darf weder alle diejenigen Vorschriften für's Handeln ausser Acht lassen, welche noch nicht in die Form eines streng geschlossenen Systems gebracht sind, noch alle diejenigen Systeme, welche der Wissenschaft der Ethik eine andere Begriffsbestimmung zu Grunde legen, als er für richtig hält. Der Geschichtsschreiber einer Wissenschaft muss nicht bloss alle historisch gegebenen Auffassungen seiner Wissenschaft berücksichtigen, er muss auch in den Bereich seiner Darstellung Manches ziehen, was nur als Vorarbeit, als schwacher und misslungener Versuch einer spätern Wissenschaft Bedeutung hat.

Was alles soll eine Geschichte der Religionsphilosophie enthalten? Noch jetzt wird darüber gestritten, ob die Religionsphilosophie bloss eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseins geben soll, oder auch das Gebiet der Metaphysik betreten, oder auch noch die Resultate der Religionsgeschichte für sich verwerthen. Natürlich muss die Geschichte alle diese Auffassungen in gleicher Weise berücksichtigen. Aber wollte dieselbe nur die ausgeführten Systeme der Religionsphilosophie darstellen, so dürfte sie erst mit Hegel's „Religionsphilosophie“ beginnen, oder vielleicht mit Kant's „Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft“, jedenfalls nicht früher. Auch entzögen sich ihr alle reli-

gionsphilosophischen Anschauungen, welche philophischen Systemen und Darstellungen des christlichen Glaubens gleicher Weise zu Grunde liegen. Jedenfalls eine zu enge Fassung unseres Gegenstandes.

Deshalb gilt es, einen weiteren Standpunkt zu gewinnen. Dazu muss uns jedoch der Begriff der Religionsphilosophie Anleitung geben, sollen wir anders nicht auf fernabliegende Dinge gerathen. Zunächst scheint ein Widerspruch zu liegen in solchen Zusammensetzungen, wie: Religionsphilosophie, Rechtsphilosophie, Naturphilosophie etc. Denn Beschäftigung mit dem Allgemeinen im Gegensatz zum Besonderen der Einzelwissenschaften ist das Charakteristikum der Philosophie, mag man nun dieselbe bestimmen als umfassende, allgemeine Wissenschaft im Unterschied von den speciellen, oder als Wissenschaft von den Principien des Seins wie des Erkennens. Nach beiden Seiten hin, welche, tiefer gefasst, wol mit einander zusammenhängen, bestimmt sich das Wesen der Religionsphilosophie. Sie betrachtet die Religion im Zusammenhang mit allen übrigen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens und allem sonstigen Dasein, weil sie denkende, wissenschaftliche, begriffliche Betrachtung derselben ist. Sie will nicht bloss empirisch wissen, welche Gestaltung in Lehre, Sitte und Cultus die Religion zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Völkern gefunden hat, sie will begreifen, was und warum Religion ist, will begreifen, wie dieselbe mit der Natur des Menschen und seiner Stellung im Weltall, also auch mit dem Wesen Gottes und seinem Wirken zusammenhängt, begreifen, wie und weshalb sie zu dieser Zeit unter diesem Volk grade diese Gestalt angenommen hat, u. dergl. m.

Denkende Betrachtung der Religion ist also die Aufgabe der Religionsphilosophie. „Religion“ bezeichnet nun zunächst die objektive, die in einer bestimmten Gemeinschaft geltende Summe von theoretischen und praktischen Sätzen über Gott, sein Verhältniss zur Welt und unser Handeln. Dieselben erheben den Anspruch, göttliche Wahrheit zu sein und entsprechen, das rechte Verhältniss des einzelnen Subjekts zur objektiven Religion seiner Kirche vorausgesetzt, der innern Erfahrung des Bewusstseins so sehr, dass erst eine späte, weit fortgeschrittene Entwickelung des selbständigen Denkens dahin führt, sie mit unbefangener Objektivität zu betrachten um in das allumfassende Bild der Weltbetrachtung auch die Religion mit aufzunehmen. Für die christliche Religion konnte dies selbstredend erst dann eintreten, als innerhalb der christlichen Völker das philosophische Denken soweit erstarkt war, dass es vor dem kühnen Unternehmen, das gesammte Sein spekulativ zu begreifen, nicht mehr zurückschreckte. Diese höchste Stufe der denkenden Betrachtung der Religion wird jedoch in mancherlei Weise vorbereitet. Wenn der Anhänger einer Religion Zweifel, welche hier und da aufsteigen, zu widerlegen sucht, oder daran arbeitet, was ihm zunächst als Lehre und Satzung

von aussen entgegentritt, zur Sache des eignen Herzens, zum Inhalt persönlicher Ueberzeugung zu machen, so muss auch er zu einer denkenden Betrachtung derselben fortschreiten. Und wer die Aufgabe hat, die Wahrheit seiner Religion Angriffen gegenüber zu vertheidigen oder Andersgläubigen zu verkündigen, wird nicht immer bei der Berufung auf ihren göttlichen Ursprung stehen bleiben, sondern öfter den Nachweis versuchen, dass ihre Lehren auch dem vernünftigen Denken des Menschen sich aufdrängen als Wahrheit. — Dass die Betrachtung der objektiven Religion stets auf die subjektive zurückgehen muss, führt noch einen Schritt weiter. Ist die Bestimmtheit des menschlichen Selbstbewusstseins, welche wir Religion nennen, das Frühere, die Aufstellung von Lehrsätzen und Forderungen für das Handeln das Spätere, so müssen wir schon in diesem Process eine Thätigkeit des Denkens anerkennen. Für das Resultat desselben ist von Wichtigkeit die gleichzeitige, rein philosophische Weltbetrachtung, sowie vor allem der eigenthümliche Charakter, welchen die Religion im Selbstbewusstsein des Einzelnen an sich trägt und daher auch für sein Denken behauptet. Für die gelehrte Bearbeitung der Theologie ist auch von Einfluss die Stellung, welche der Philosophie als allgemeinem Organon des Erkennens angewiesen wird. — Alles dies sind Beziehungen des Denkens zur Religion, welche allerdings Religionsphilosophie nicht selbst sind, wol aber dieselbe vorbereiten. Eine Geschichte der Religionsphilosophie wird also sie alle berücksichtigen müssen. Und wenn es auf den ersten Blick scheinen möchte, als geben wir vieles, was nur in einer Geschichte der Theologie oder in einer solchen der Philosophie einen Platz verdiente, so dürfte bei genauerer Prüfung doch Jedem einleuchten, dass hier die Anfänge liegen zu der erst spät hervortretenden Wissenschaft der Religionsphilosophie, und dass, wenn auch über Einzelnes immer gestritten werden kann, im Allgemeinen alle diese Erscheinungen nicht mit Stillschweigen durften übergangen werden.

Damit aber scheint die Berechtigung, die Darstellung erst mit der Reformation zu beginnen, verneint zu sein. Diese Begränzung unserer Aufgabe ist auch nicht so gemeint, als beginne erst hier diejenige Bewegung des Denkens, welche später zur Religionsphilosophie hinführt. Aber wenn jeder Historiker das Recht hat, den Gegenstand seiner Darstellung nach Belieben zu begränzen, so bezeichnet überdies die Reformation einen so gewaltigen Wendepunkt in der Geschichte des christlichen Lebens, dass eine Betrachtung der Bestrebungen, die Religion denkend zu erfassen, gar wol hier einsetzen kann. Um jedoch jedem Vorwurf in dieser Richtung auszuweichen, geben wir von den früheren Versuchen dieser Art wenigstens eine kurze Skizze.

Aber hat die Religionsphilosophie und damit eine Geschichte derselben überhaupt eine Berechtigung? Von Seiten derjenigen, welche in der Religion etwas schlechthin Transscendentes sehen, wird dieselbe öfter bestritten, aber sicher mit Unrecht. Bedarf

doch auch diese Frage, ob die Religion wesentlich übernatürlich ist oder ob erwachsen im Zusammenhang der menschlichen Natur und alles Daseins, erst gründlicher Untersuchung und philosophischer Erörterung, soll die Beantwortung derselben, sei es in diesem, sei es in jenem Sinne, nicht willkürlich und ohne Grund angenommen werden. Freilich, — und wohl uns, dass es so ist, — hängt die Lebendigkeit des religiösen Lebens nicht ab von dem Maasse religionsphilosophischer Einsicht in Wesen und Natur der Religion. Ja, Mancher fühlt garnicht das Bedürfniss, sich denkend Rechenschaft zu geben von der Lehre der Kirche, welche er als objektive Wahrheit annimmt, noch von dem innern Leben, welches ihm im eignen Herzen die Nähe Gottes kund thut, — für ihn bedarf es einer Religionsphilosophie nicht. Wer dagegen von dem Interesse wissenschaftlicher Erkenntniss soweit ergriffen ist, dass er bei Nichts sich beruhigt, so lange er es nicht begriffen hat, — der verlangt nach einer Religionsphilosophie, denn wie könnte er von dem allgemeinen Streben nach denkendem Begreifen grade das Wichtigste ausschliessen, die Religion? In unserer Gegenwart aber ist es vor allem das Interesse der Apologetik, welches die Religionsphilosophie fordert. Eine doppelte Strömung ist es, welche gegenwärtig die Kirche Christi bedrängt, praktische Verwerfung der Religion von der ungebildeten Masse, theoretische Bekämpfung der Theologie von einer religionsfeindlichen Wissenschaft. Den Massen ist nicht durch gelehrte Erörterungen beizukommen; hier muss die werkthätige, helfende und aufbauende Liebe eingreifen, und könnten die Parteien sich entschliessen, hier einander brüderlich die Hand zu reichen, statt in dogmatischem Hader einander zu bekämpfen: es stände besser um unsere Kirche. Die praktische Verwerfung der Religion ist jedoch von ihrer theoretischen Bekämpfung nicht ganz unabhängig. Wenn auch langsam, allmählich werden doch die Resultate wissenschaftlicher Forschung Gemeingut des Volkes. Mittelbar kommt es daher auch der praktischen Förderung religiösen Lebens zu Gute, wenn theoretisch die Berechtigung und Bedeutung der Religion gegenüber den Angriffen der Wissenschaft dargethan wird. Dies aber ist Aufgabe der Religionsphilosophie.

Behauptet also die Religionsphilosophie ihr gutes Recht, so ist auch eine Geschichte derselben nicht überflüssig. Wer ein Problem angreift, an dessen Lösung Jahrhunderte lang die grössten Geister ihre besten Kräfte gesetzt haben, wird gut thun, vor Beginn der eignen Arbeit Umschau zu halten über die bisherigen Versuche. Gar manchen beachtenswerthen Fingerzeig wird ihm die Vergangenheit an die Hand geben, welcher Weg in die Irre führt und welcher Aussicht auf bleibende Resultate bietet.

II.

Das Christenthum ist die Religion der durch Jesum von Nazareth empfangenen Erlösung und Versöhnung mit Gott. Das Bewusstsein der durch Jesum erworbenen Erlösung und Versöhnung war das neue Leben, welches in den gläubigen Anhängern Jesu Platz griff, war ihre subjektive Religion. Dieses Bewusstsein nun auch objektiv darzulegen in theoretischen Aussagen, vor allem über die Person und das Werk Christi, dann über das Wesen Gottes und des Menschen und deren gegenseitiges Verhältniss, war der Christen unabweisbare Aufgabe. Zunächst mochte dieser objektivirende, dogmenbildende Process sich anschliessen an die Alt-Testamentliche Gestalt des Messias, dann aber war es der immanente, dialektische Trieb, welcher, nur wenig berührt von wechselnden, ausserkirchlichen philosophischen Strömungen, von dem Bewusstsein der in Christo empfangenen Erlösung ausgehend, erst in dem allseitig ausgebauten, consequent durchgeführten System der als Dogma geltenden Kirchenlehre zur Ruhe kam. Die Erlösung durch den Gottmenschen Christus ist der Mittelpunkt und wesentliche Inhalt des christlichen Dogmas. Dabei war das Bewusstsein von der selbstempfundenen Wahrheit desselben so stark, dass der Widerstreit des Dogmas mit Philosophie und Vernunft den Glauben nicht im Geringsten störte.*)

Das Bedürfniss, das Christenthum vor der Vernunft zu rechtfertigen, stellte sich zuerst für die Apologetik ein. Den Juden gegenüber genügte freilich der Nachweis, dass Jesus von Nazareth der im Alten Testament verheissene Messias sei, aber den Heiden gegenüber musste man sich auf den gemeinsamen Boden der natürlichen Vernunft stellen. Dabei fragt sich zunächst, worin sahen die Apologeten das Wesen des Christenthums? Es besteht in der Erkenntniss des Einen, wahren Gottes und in dem rechten Dienste desselben. Dass Gott nur Einer ist, und nicht viele, dass er Geist ist, unendlich, bedürfnisslos, erhaben über alles Endliche und nicht vergänglich, nicht ein Werk menschlicher Kunst, sterblich und bedürftig, dass der wahre Gottesdienst in ehrfürchtiger Gesinnung des Herzens und in sittlich reinem Wandel besteht und nicht in grausamen Spielen, verwerflicher Unzucht und nichtigen Opfern, — das sind die Lehren, welche als Hauptpunkte und Inbegriff des ganzen christlichen Glaubens uns entgegentreten bei allen Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Ein dürftiger Inhalt,

---

*) Die einleitende Uebersicht in Cap. II. und III. erhebt nicht den Anspruch, Neues zu bieten, beruht auch nur zum Theil, am wenigsten betreffs des Mittelalters, auf eigener Kenntniss der Quellen. Neben einer Reihe anderer Werke sind besonders benutzt: Huber, Die Philosophie der Kirchenväter. München 1859. H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. 2 Bde. Berlin 1875. 77.

wenn wir ihn vergleichen mit der spätern Ausbildung des christlichen Dogmas. Die Christologie wird, um sie annehmbar zu machen, in Parallele gestellt mit heidnischen Mythen. Das Werk Christi tritt stark in den Hintergrund, auch besteht es weniger in der Erlösung und Versöhnung mit Gott, als darin, dass Christus uns die Erkenntniss des Einen, wahren Gottes brachte und uns lehrte, wie derselbe verehrt sein will. Diese Erkenntniss erscheint bisweilen als die reine, allein wahre Urreligion, welche im Paradiese bestand vor dem Fall. Mit der Sünde verloren gegangen, war dieselbe den Heiden ganz unbekannt, bei den Juden durch vieles Fremdartige verunreinigt; erst durch Christum ward sie voll und ganz wieder hergestellt.

Zweitens kommt in Betracht, durch welche Argumente die christlichen Apologeten ihre Gegner von der Wahrheit des Christenthums, der Unwahrheit des Heidenthums zu überzeugen suchen. Das Urtheil über die heidnische Philosophie ist verschieden, je nach individueller Richtung. Tatian hält den heidnischen Philosophen mit aller Schärfe seiner leidenschaftlichen Natur entgegen: Einer sei Gegner des Andern; statt der Einigkeit der Wahrheit herrsche Gegensatz und Verschiedenheit des Irrthums; ihr Wissen sei eitel Prahlerei und Schein. Tertullian ruft aus: Was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen mit einander gemein? Die Philosophie prägt den Dingen willkürliche Formen auf, identificirt sie jetzt und trennt sie dann wieder, beurtheilt nach dem Gewissen das Ungewisse, beruft sich auf Beispiele, als wenn alles zu vergleichen wäre, etc. Der Herr selbst hat der Welt Weisheit eine Thorheit genannt und zur Beschämung der Philosophie erwählt, was vor der Welt thöricht ist. Justin dagegen, der Apologet im Philosophenmantel, fällt neben ähnlichen Urtheilen auch ganz anders lautende: das Christenthum ist Nichts absolut Neues, sondern geht über das Judenthum zurück auf die Urreligion. Seine Wahrheit besteht darin, dass in ihm der Logos voll und ganz zur Wirksamkeit kommt. Eben derselbe Logos aber hat schon in der vorchristlichen Welt gewirkt und sie zu einer gewissen Erkenntniss der Wahrheit geführt. Wer mit dem Logos lebte war Christ auch als Heide oder Jude, z. B. Sokrates, Heraklit, Abraham, Elias u. A. Athenagoras führt die Wahrheit im Besitze der Philosophen zurück auf eine Verwandtschaft mit dem Geiste Gottes. Häufiger ist freilich die Annahme, die Philosophen hätten das Beste ihrer Weisheit aus dem Alten Testament entlehnt.

Die Wahrheit des Christenthums zu beweisen, werden mit Vorliebe die Aussprüche heidnischer Dichter und Philosophen von der Einheit Gottes benutzt und mit Eifer gesammelt. Auch Vernunftgründe werden immer wieder ins Feld geführt gegen den heidnischen Polytheismus: durchaus unwürdig und widersprechend sei, was die Heiden von ihren Göttern aussagen; die Mythologien enthalten über das Leben der Götter und ihr Verhältniss zu ein-

ander die lächerlichsten und unwürdigsten, sogar unsittlichsten Dinge; die Götter der Heiden seien bedürftig und könnten ohne Opfer und Gaben der Menschen nicht leben, ja, sie seien Nichts weiter, als Werke menschlicher Kunstfertigkeit, deshalb der Verehrung durchaus unwürdig. Athenagoras versucht sogar das Dasein von zwei Göttern als vernunftwidrig zu erweisen: Wären zwei Götter, so müssten sie entweder an demselben Orte sein oder an verschiedenen Orten; beides ist unmöglich. Tertullian beruft sich auf das allgemeine Bewusstsein, mit welchem als mit ihrer Mitgift, Gott die Seele zu schmücken würdigte. In demselben hat die Seele gewisse Wahrheiten, dass ein guter und gerechter, ein allwissender und allmächtiger Gott existirt, den zu finden sie sich zum Himmel emporwendet: Anima naturaliter christiana. Die Belehrung der Schrift ist nur eine weitere Zugabe zu dem aus der Betrachtung der Welt angeborenen Gottesbewusstsein.

Besonders aber verdienen hier Erwähnung: Minucius Felix, Arnobius, Lactantius, nicht ohne Grund als „christliche Popularphilosophen" bezeichnet. Lactantius reflektirt bereits soviel über das Wesen der Religion, dass er sogar der Etymologie des Wortes nachgeht und in der oft citirten Stelle religio nicht mit Cicero von religere sondern von relegare ableitet. Religion ist die Verknüpfung mit Gott nach den beiden Seiten der Erkenntniss und des Dienstes. Minucius beantwortet die skeptische Frage, ob ein Gott sei? ob eine Vorsehung? bereits mit einem vernünftigen Beweise des Daseins und der Einheit Gottes. Betrachten wir die weise Ordnung des Weltalls, z. B. den Wechsel der Jahreszeiten, die Befruchtung Aegyptens durch den Nil, so müssen wir, wie beim Anblick eines wohlgeordneten Hauses, auf einen Herrn und Anordner schliessen. Dieser ist nur Einer, denn schon die Geschichte der Völker lehrt, dass Vielherrschaft verderblich ist und auch das unmittelbare Bewusstsein weiss nur von Einem Gott. — In ihrer Auffassung des Christenthums stimmen die drei überein: die Religion besteht in der Erkenntniss des wahren Gottes und in der Beobachtung des rechten Gottesdienstes. Nach beiden Beziehungen ist das Christenthum die wahre Religion. Die Heiden verehren Bilder, Werke menschlicher Kunst, niedere himmlische Kräfte, nur die Christen kennen den Einen, höchsten Gott. Die Heiden suchen ihren Göttern zu dienen durch Opfer und Blutvergiessen, durch obscöne Spiele und Schaustellungen, die Christen allein leisten den wahren Gottesdienst in ehrfurchtsvoller Gesinnung und sittlich reinem Wandel. Diese wahre Religion können wir nur durch Offenbarung erlangen, und darin eben besteht das Verdienst Christi, dass er uns die wahre Religion lehrte.

In der ältesten Zeit der christlichen Kirche erwuchs eine Richtung, anfangs in der Kirche, später als ketzerisch von ihr ausgeschlossen, welche mit Recht als erster Versuch einer christlichen Religionsphilosophie bezeichnet wird. Es ist der Gnosticismus.

Schon im Neuen Testament macht sich das Streben nach tieferer Erfassung des religiösen Glaubens geltend, reden doch schon Paulus wie Petrus von der Gnosis als einer besondern Gabe Gottes. Auch die häretische Gnosis ist nicht durch blosses Hereinbringen heidnischer, besonders orientalischer Religionen in das Christenthum entstanden, sondern steht durchaus auf christlichem Boden. Unzweifelhaft steht allen Vertretern dieser Richtung fest, dass das Christenthum die höchste und vollkommenste aller Religionen ist, dient doch die ganze philosophische Spekulation und Construction der Welt und Religionsgeschichte nur dazu, diese Bedeutung des Christenthums zu erweisen. Von der Autorität der Kirche allerdings machen sie sich frei, theils, indem sie den blossen Glauben für unzureichend erklären zum Heil, theils, indem sie das Neue Testament mit willkürlicher Allegorie auslegen, durch Ausscheidung angeblicher Verfälschungen verstümmeln, und ihm als mindestens gleichwerthige Erkenntnissquelle eine geheime Tradition zur Seite stellen. Der Gnosticismus ist seinem allgemeinen Charakter nach Spekulation und zwar eine Spekulation, welche sich besonders auf die Religionen bezieht. Von den geschichtlichen Religionen kommen Heidenthum, Judenthum und Christenthum in Betracht. Sie werden zu verschiedenen Gewalten des universellen Processes in Beziehung gesetzt, das Christenthum zu dem höchsten Gott, das Judenthum zu dem Weltschöpfer, das Heidenthum zu der Materie. Sie bezeichnen zugleich verschiedene Perioden in dem göttlichen Schöpfungsprocess, dessen Hauptmomente das Eingehen Gottes in die Materie und die Rückkehr aus derselben bilden. Den Mittelpunkt der Gnostischen Spekulationen bildet das Grunddogma des Christenthums, die Erlösung durch Christum. Indem aber diese Erlösung nicht bloss ethisch-religiös gefasst wird als Erlösung der Menschen von der Sünde und Versöhnung der Sünder mit Gott, sondern als kosmischer Process der Zurückführung der von Gott entfremdeten, aus ihm hervorgegangenen endlichen Welt zu Gott, dem Unendlichen, fallen alle metaphysischen Fragen nach dem Verhältniss Gottes zur Welt, nach Natur und Ursprung des Bösen, nach der göttlichen Regierung des geschichtlichen Weltlaufes in den Bereich der Gnostischen Systeme.

Versuchen wir, die gemeinsamen Hauptgedanken der mannichfach verschiedenen Systeme kurz darzustellen, dabei absehend von ihrer phantastisch-mythologischen Einkleidung. Das göttliche Urwesen wird möglichst abstrakt und unendlich gefasst. Gott erscheint nicht bloss als schlechthin geistig und immateriell, unendlich und transscendent, also für uns unfassbar, sondern auch als seinem Wesen nach unergründlich und bestimmungslos. Mit diesem Begriff Gottes ist eine möglichst starke Trennung desselben von der Welt nothwendig gegeben. Diese Trennung macht sich zunächst darin geltend, dass der Weltschöpfer von dem höchsten Gott unterschieden wird. Der Weltschöpfer ist bald eine der höchsten Gottheit dienende, ohne Wissen von Gott dessen Willen

vollziehende niedere, aber nicht feindliche Macht, bald sogar das Gott mit Bewusstsein feindliche, weil nämlich böse Princip; der höchste Gott erscheint nun als Gott des Christenthums, der Weltschöpfer als Gott des Judenthums, — der Grund für die mehr oder weniger schroffe Gegenüberstellung der beiden Religionen. — Auch die Materie, das Substrat der Schöpfung, wird Gott möglichst ferne gerückt. Dieselbe erscheint bald als von Ewigkeit her in voller Selbständigkeit neben Gott existirend, aber ihm entschieden entgegengesetzt, bald als aus ihm durch Emanation hervorgegangen, aber nach dem Hervorgang sogleich Gott selbständig gegenübertretend. In beiden Fällen ist die Materie der Grund des Uebels und des Bösen. — Um die zwischen Gott und Welt befestigte Kluft auszufüllen, lässt man eine Reihe von Aeonen aus Gott hervorgehen, welche je nach ihrem Abstande von diesem Urquell alles Seins in verschiedenem Grade an der göttlichen Vollkommenheit Theil haben. Diese Aeonen erscheinen bald mehr als Mittel der göttlichen Selbstoffenbarung, bald mehr als Mittel zur Herstellung eines Zusammenhanges zwischen Gott und Welt. Für diesen Zusammenhang fehlt es in der Welt nicht an Anknüpfungspunkten. Obgleich die Welt wegen ihres Ursprungs aus der Materie wesentlich hylisch und damit sittlich böse ist, fehlt es ihr nicht ganz an Keimen und Spuren des Pneumatischen und damit des sittlich Guten, mag dasselbe nun zurückgeführt werden auf den Fall eines der Aeonen in die Materie oder auf den Befehl des höchsten Gottes, die Welt zu schaffen. Einige Systeme leiten noch von dem Weltschöpfer, dem sie eine mittlere Stellung zuweisen, ein drittes Element her, das Psychische. Wie die Welt, so erscheint auch der Mensch bald als zweitheilig, hylisch und pneumatisch, bald als dreitheilig, hylisch, psychisch und pneumatisch. Das letzte Ziel des ganzen Weltprocesses ist, dass das Pneumatische aus seiner widernatürlichen Verbindung mit dem Hylischen ausgeschieden und in das Absolute wieder aufgenommen werde. Als Mittel dieser Erlösung gilt allgemein die Mittheilung der wahren Gotteserkenntniss, d. h. die Offenbarung des bisher unbekannten wahren Gottes. Als Träger dieser neuen Offenbarung erscheint überall Christus, ein vom höchsten Gott gesandter Aeon, welcher der Welt den höchsten Gott und sein Aeonenreich kund gethan und dabei des Menschen Jesus sich bedient hat als seines Trägers. Christus und die von ihm begründete Religion, d. h. die von ihm gebrachte Erkenntniss des höchsten Gottes bilden den Wendepunkt im Process der Weltgeschichte: dieselbe führt seit ihm nicht mehr von Gott ab, sondern zu ihm zurück.

Gewiss verdienen diese Systeme als älteste Producte der christlichen Religionsphilosophie bezeichnet zu werden, auch muss man anerkennen, dass in angestrengter Geistesthätigkeit die Lösung der schwierigsten Fragen versucht ward, aber die phantastischen Mythologien, in welche die masslose Phantasie der

Orientalen diese Versuche einkleiden liess, hinderte einen bleibenden Erfolg.

In die Bekämpfung der häretischen Gnosis theilen sich zwei Richtungen. Eine empirisch-realistische Richtung bekämpft die ausschweifenden Spekulationen der Gnostiker durch Berufung auf die von der kirchlichen Autorität festgestellte Lehre, auf das einfach klare Wort der Schrift und auf die bischöfliche Tradition. Eine spekulative Richtung sucht den Gegner mit seinen eignen Waffen zu schlagen und der häretischen eine kirchliche Gnosis gegenüber zu stellen.

Dieselbe hatte in Alexandrien ihren Sitz, in Clemens und Origenes ihre Hauptvertreter. Sie unterscheidet sich wesentlich von der bekämpften häretischen Gnosis. Zunächst tritt das religionsgeschichtliche Moment durchaus zurück. Ganz natürlich, denn das Christenthum ist nicht mehr die höchste Stufe einer, gleichmässig alle Religionen umfassenden Entwickelung: es ist absolute Norm, die Lehre des Christenthums die Wahrheit, die Lehre der Kirche die höchste Autorität. Daher genügt auch zur Erlangung des Heils der blosse Glaube, daher erstreckt sich auch die Gnosis auf Nichts Anderes, als auf die objektiv fest stehende Lehre der Kirche, daher unterwirft Origenes sogar seine Spekulationen ausdrücklich dem kirchlichen Bekenntniss und will sie nur auf diejenigen Lehrstücke angewendet wissen, welche von der Kirche noch nicht genau festgestellt sind. Und wird auch durch allegorische Auslegung der Schrift für manche abweichende Lehrmeinung Raum geschafft, im Ganzen ist die behauptete Uebereinstimmung wirklich vorhanden. Zwei Punkte kommen für uns besonders in Betracht: das Urtheil über die heidnische Philosophie und ihr Verhältniss zum Christenthum und die Bestimmungen über das Verhältniss von Glauben und Wissen.

Das Christenthum erscheint selbst als ein Wissen, als ein Besitz der Wahrheit, und wird insofern mit der Philosophie auf Eine Linie gestellt. Die Frage kann nur noch sein, welches Wissen der Wahrheit am nächsten kommt und deshalb den Vorzug verdient, welches den grössten Antheil hat an „der Einen Wahrheit, welche in der Geometrie die geometrische ist, in der Musik die musikalische und in dem, was Wahres in der Philosophie ist, die Hellenische Wahrheit". Aber schwankend und verschieden lautet darauf die Antwort. Bald erscheinen Philosophie und Christenthum als durchaus gleichwerthig, wenn es heisst: Wie man aus den verschiedenen Saiten der Leyer die Harmonie erhält, aus den graden und ungraden Zahlen die arithmetischen Grössen etc., so aus der Verbindung aller orientalischen und hellenischen Systeme mit dem Christenthum die Eine, volle Wahrheit. Dann wieder steht der Vorzug des Christenthums unzweifelhaft fest, wenn Clemens sagt: die Philosophie hat die Wahrheit, aber die einzelnen Systeme derselben zerreissen die Eine Wahrheit, wie die Bacchen die Glieder des Pentheus und behaupten

dann, die ganze Wahrheit zu besitzen; das Christenthum dagegen besitzt die volle Wahrheit. Oder es wird gar der Unterschied noch mehr gesteigert: die Philosophie gleicht dem Sonnenstrahl, welcher durch ein Gefäss mit Wasser fällt, das Christenthum dem ungebrochenen Strahl; beide kommen von Gott, aber die Philosophie nur mittelbar, das Christenthum unmittelbar.

Die Aeusserungen des Clemens, dem sich Origenes durchaus anschliesst, über das Verhältniss von Glauben und Wissen, werden noch jetzt verschieden gedeutet. Unsers Erachtens lässt die Anordnung der Hauptschriften sowie die klarsten seiner Aussprüche nur diese Auffassung zu: der Christ durchläuft vier Stufen. Den Ausgangspunkt bildet das Wissen als blosse Kunde von dem Evangelium und der Lehre der Kirche. Darauf folgt der Glaube als Fürwahrhalten und Annehmen dieser Kunde, ohne ein Begreifen des Geglaubten, vorzüglich auf die Autorität der Kirche hin. Die dritte Stufe ist das sittlich reine Leben als Folge dieses Glaubens. Das Ziel der Entwickelung wird erreicht in der Gnosis oder der vollkommenen Erkenntniss der Wahrheit. Dies abschliessende Wissen ist zunächst begriffliches Verstehen des Glaubensinhaltes, ferner die daraus herfliessende Erkenntniss aller göttlichen und menschlichen Dinge und vollendet sich in dem unmittelbaren Schauen Gottes (θεωρία) durch den sittlich erneuerten Menschen.

Um die Mitte des dritten Jahrhunderts raffte die heidnische Welt sich noch einmal auf zu einer grossartigen Leistung. Aus allen Systemen der Vorzeit ward gesammelt, was sie an Wahrheit enthielten und dies in den Dienst der christlichen Idee der Erlösung gestellt: so entstand der Neuplatonismus. Dies Doppelte ist nämlich sein Charakter. Die Erlösung und Versöhnung mit Gott: im Christenthum war sie thatsächliche Wirklichkeit geworden und ward jedem Gläubigen zu Theil. Die Sehnsucht, aus der Nichtigkeit des endlichen, sündhaften Daseins herauszukommen und in der vollkommenen Vereinigung mit Gott die höchste Glückseligkeit zu finden: diese Sehnsucht ist die psychologische Wurzel des Neuplatonismus. Stillen aber wollte er diese Sehnsucht durch die Mittel menschlicher Weisheit, und weil ihm die Kraft fehlte, Neues zu schaffen, begnügte er sich damit, aus früheren Systemen die passenden Gedanken eklektisch zu entlehnen, besonders aus dem Platonismus, als dessen reine Wiederherstellung er sich ausgab.

Von Ammonius Sakkas (c. 200) vorbereitet, ward der Neuplatonismus von Plotinus (205—270) allseitig zu einem festgeschlossenen System entwickelt: Alles Dasein geht nicht auf zwei Principien zurück, sondern nur auf Eines. Gott, oder das Urwesen ist die über aller Mannichfaltigkeit liegende einfache Einheit, ohne Denken, weil das Denken Vielheit erfordert, ohne Wollen, weil das Wollen Zweiheit voraussetzt. Gott ist der absolut Transscendente, erhaben über alles, über Bewusstsein und

Bewusstlosigkeit, über Ruhe und Bewegung, über Leben und Sein. Deshalb ist Gott für unser Erkennen durchaus unzugänglich: das Denken muss sich selbst verlassen und zum Nicht-Denken werden, soll es in seligem Anschauen Gott erfassen und sich mit ihm vereinigen. Zugleich aber ist Gott Urquell und Grund aller Dinge, die endlichen Dinge entstehen aus ihm durch Emanation, indem das absolut Einfache sich selbst entfaltet zu einer immer fortgehenden Stufenreihe endlicher, nach ihrer Entfernung von Gott immer unvollkommenerer Dinge. In allen Dingen also ist nur Eine göttliche Kraft und Wesenheit, aber in verschiedenen Graden der Vollkommenheit, so, dass jede höhere Existenz die niedere mit umfasst. — Die endlichen Dinge sehnen sich zurück nach ihrem Ursprung; besonders die menschliche Seele, nur zur Strafe für frühere Sünde in dies irdische Leben gebannt, strebt, sich emporzuschwingen zu ihrer höheren Heimath. Der Wege dazu giebt es zwei: sittliches Handeln und denkende Erkenntniss. Das sittliche Handeln besteht vor allem in der Bekämpfung der sinnlichen Triebe, also in strengster Askese. Die Erkenntniss ist reines Denken der Ideen, denn durch ihren höhern Theil, den *νοῦς* hat die Seele Theil an den reinen Ideen. Das höchste Ziel ist unmittelbares Anschauen des göttlichen Urwesens. Das ist die wahre Philosophie, die Vollendung des Geistes und zugleich die höchste Glückseligkeit. Durch das Anschauen wird die Seele mit dem Urwesen völlig Eins, geht in der Ekstase unter in der Gottheit.

Porphyrius (233—304), der gelehrte Redaktor und Commentator des Plotin, bringt den Neuplatonismus bereits in nähere Beziehung zur Religion: Auch Religion und Cultus dienen der Vereinigung der Seele mit Gott; auch in heidnischen Lehren und Gebräuchen sucht er durch geistige Deutung höhere Wahrheit. Jamblich († 303) als Syrer von den orientalischen Religionen beeinflusst, wandte sich noch mehr der Mythologie zu und kam durch Personification der Begriffe auf eine nach dem Triadensystem geordnete Götterwelt. Die Befreiung der Seele ist nicht mehr eignes Werk des Menschen, sondern geschieht durch Hülfe höherer Wesen. Damit ist aller Mantik und Magie, Astrologie und Zahlenmystik Thür und Thor geöffnet, und durch Jamblich, noch mehr aber durch Proclus (412—85) wird der Neuplatonismus zur Theurgie herabgewürdigt und mit allem nur denkbaren Aberglauben verknüpft.

Auch auf das Christenthum gewann der Neuplatonismus weitgehenden Einfluss: am unmittelbarsten und unverhülltesten tritt derselbe uns entgegen in der Mystik des Dionysius Areopagita. Auch er bestimmt Gott in doppelter Weise. Einerseits liegt Gott über allem bestimmten, einzelnen Dasein, er ist daher ohne Namen, denn er ist der Unendliche, Geheimnissvolle, der Uebergott, der Uebervollkommene, der Ueberunaussprechliche, der Ueberunerkennbare. Andererseits ist Gott der Allnamige, nämlich

Ausgangspunkt und Urquell aller Dinge. Alles endliche Dasein entsteht durch stufenweise Ausstrahlung und Mittheilung Gottes, daher ist in allem Dasein Gott das einzig wahre Sein, aber je weiter die Dinge von Gott entfernt sind, ein desto unvollkommeneres Abbild des Ur-Einen, daher ist das Böse kein Positives, sondern nur ein Mangel. Die erste Ausstrahlung ist die himmlische Hierarchie, welche aus drei Stufen von je drei Ordnungen besteht. Dem entspricht die Ordnung unter den Menschen, nämlich drei Classen der kirchlichen Hierarchie und ihr parallel drei Classen des Volkes. Diese hierarchische Ordnung dient lediglich dem Zweck der Wiedervereinigung mit Gott. Dies Ziel der unmittelbaren Vereinigung mit Gott wird nicht erreicht durch sittliches Handeln, auch nicht durch gegenständliches Erkennen, sondern im unmittelbaren Schauen, welches völligen Verzicht auf einzelnes Denken und Handeln voraussetzt. Jeder Stufe kann dieselbe nur durch Vermittelung der nächst höheren zu Theil werden. Die Mittheilung ist, nach Art der Mysterien, eine geheime, nur den Geweihten bekannt, und scheint auf inhaltsleere Formeln und allegorische Deutungen der kirchlichen Symbole hinauszulaufen. — Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie sind ihrem Ziel und Inhalt nach identisch: der Glaube ist unmittelbare Gewissheit von der Realität des Uebersinnlichen, das Wissen durch den Begriff vermittelte. Höchstes Objekt beider ist Gott. — Sein Schüler Maximus Confessor bezeichnet den engern Anschluss dieser Richtung an die Kirchenlehre. Er tilgt die anstössige Emanationslehre und führt die Vereinigung mit Gott nicht auf die Wirksamkeit der Kirche zurück in liturgischen Formeln und symbolischen Gebräuchen, sondern auf das sittliche Handeln und die reine Erkenntniss des Menschen. — Wie nachsichtig die Kirche gegen den Neuplatonismus war, zeigt besonders das Beispiel des Synesius. Zum Bischof von Ptolemais gewünscht (409), erklärt dieser Schüler der Hypatia ganz offen, in welchen Punkten er von der Kirchenlehre abweiche: Niemals, sagt er, werde ich glauben können, dass die Seele dem Ursprunge nach später sei als der Leib, dass die Welt und die übrigen Theile zusammen untergehen, und in der Lehre von der Auferstehung, welche ich für eine heilige Allegorie halte, weiche ich durchaus von den Meinungen der Menge ab. Ja, er erklärt ganz allgemein: Licht und Wahrheit, Auge und Volk haben eine gewisse Aehnlichkeit. Denn wie das Auge zu starkes Licht nicht ertragen kann, ohne Schaden zu nehmen, und wie die Dunkelheit den Augenkranken heilsamer ist, ebenso halte ich dafür, dass die Lüge der Menge nütze, hingegen die Wahrheit denen schade, welche ihren Geist auf die Klarheit der Dinge nicht hinzuwenden vermögen. Soll ich daher die bischöfliche Würde annehmen, so muss es mir gestattet sein, bei meinen bisherigen Ueberzeugungen zu bleiben, zu Hause zu philosophiren und aussen, dem Volke gegenüber, Fabeln zu erdichten.

In dieser Form schädigte das Bündniss mit dem Neuplatonismus die Kirche schwer, es erreichte deshalb auch bald sein Ende. Schon seit länger hatte, — damals wie zu allen Zeiten, — nicht die spekulative, sondern die praktisch-kirchliche Richtung, in Antiochien zu Hause und sich stützend auf historisch-philologische Exegese, auf die Gestaltung der Kirche den Haupteinfluss gewonnen. 529 verbot ein Dekret Kaiser Justinian I. die neuplatonische Philosophie wegen ihres Gegensatzes zur Kirchenlehre. Jetzt gewann in der griechischen Kirche Aristoteles immer mehr Ansehen. Ganz naturgemäss, denn sobald das kirchliche Dogma allseitig ausgebaut war, bedurfte man der Philosophie nicht mehr zur materiellen, inhaltlichen Bestimmung desselben, sondern nur zur formalen, rein äusserlichen Bearbeitung des bereits Festgestellten. Dazu aber eignet sich Aristoteles, der Begründer der formalen Logik am meisten. Der erste bedeutende Aristotetiker, Johannes Philoponus (c. 550) wurde durch Anwendung des Aristotelischen Begriffs *οὐσία* auf Theologie und Christologie zu den Ketzereien des Tritheismus und Monophysitismus geführt. Weit äusserlicher ist die Verwerthung des Aristoteles schon in dem dogmatischen Sammelwerk des Johannes Damascenus († c. 754).

Etwas Anderes nämlich ist seine „Quelle der Erkenntniss" (*πηγὴ γνώσεως*) nicht. Der theologisch wichtigste dritte Theil, *ἔκθεσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, enthält keine eigenthümlichen Untersuchungen oder neue Spekulationen über die Lehren der Kirche, sondern trägt nur zusammen, was bedeutende Kirchenlehrer vor ihm gelehrt hatten. Aber eben als Sammlung des Nothwendigsten und Unentbehrlichsten, als Zusammenfassung der Hauptpunkte der bereits festgestellten Kirchenlehre gewann das Werk später, als die Produktionskraft nachliess, weitgehenden Einfluss. Diesem dogmatischen Compendium ist nun nicht bloss eine Verdammung von 103 Häresien vorangestellt, sondern auch unter dem Titel *κεφάλαια* eine Uebersicht der formalen Logik im Anschlusse theils an Aristoteles, theils an Porphyrius. Damit, dass von der Philosophie fast nur die Logik beachtet wird, ist es schon gegeben, dass der Philosophie innerhalb der Theologie nicht die Stelle einer selbständigen Erkenntnissquelle angewiesen wird, sondern diejenige eines Organon, um die anderswoher feststehende theologische Erkenntniss in die rechte Form zu bringen. Ja, Johannes sagt ausdrücklich: Wie jeder Künstler ein Werkzeug, so habe die Königin der Wissenschaften, die Theologie, ihr Kammermädchen. Wie physische und ethische Kenntnisse überhaupt keinen Werth haben, so hat auch die Logik nur die Bedeutung, das an sich Gewisse der göttlichen Offenbarung anzuordnen. — Mit Johannes Dogmatik kam später des Aristoteles Logik und Ontologie nach dem Abendland und zwar in ausgesprochenem Dienstverhältniss zur kirchlichen Theologie.

Das Römische Volk ist der Spekulation niemals zugewandt

gewesen; es hat in der Philosophie weder selbständige Versuche aufzuweisen, noch hat es in der eklektischen Verarbeitung Griechischer Gedanken etwas Nennenswerthes geleistet. Diese Abwendung von der Spekulation und Hinwendung zu den praktischen Fragen und Aufgaben des Lebens zeigt auch die Römische Kirche. Die Griechischen Kirchenlehrer fassen das Christenthum als neue Erkenntniss, als Erkenntniss der Wahrheit, die Lateinischen als neue Lebensmacht, als umgestaltende Kraft des wahrhaft sittlichen Geistes; die Griechen streiten um Fragen der Lehre, die Lateiner um Fragen der Kirchenzucht und Verfassung; die Griechen bilden die spekulativen Dogmen der Trinität und Christologie aus, die Lateiner die praktischen der Anthropologie; die Griechen entwerfen, wenigstens theilweis, die umfassendsten spekulativen Systeme, die Lateiner halten sich an den Buchstaben dessen, was als bereits festgesetzte Kirchenlehre ihnen überliefert ist. Der einzige Abendländische Kirchenlehrer, bei dem man wenigstens Anfänge einer philosophischen Betrachtung seines Glaubens findet, ist Augustinus (354—430).

In philosophischer Beziehung schliesst sich Augustin wesentlich an Plato an, oder vielmehr an den Neuplatonismus. An moderne Gedanken erinnert die Art, wie er der Skepsis der Akademiker gegenüber die Gewissheit unserer Erkenntniss feststellt. Die Nothwendigkeit eines sicheren Wissens wird gefolgert aus unserem Verlangen nach Glückseligkeit, denn das blosse Streben nach Wahrheit würde uns unbefriedigt lassen. Aufgezeigt wird dasselbe in unserem Bewusstsein. Sicher wissen wir nur, dass wir denken und wer nur einmal dessen gewiss ist, dass er zweifelt, kann nicht mehr bezweifeln, dass er lebt, sich erinnert, erkennt, will, denkt, weiss und urtheilt. Im Selbstbewusstsein ist daher der Punkt gefunden, den keine Skepsis erschüttern kann. Von dieser Selbstgewissheit des vernünftigen Geistes wird dann zu weiteren Erkenntnissen fortgeschritten. Reflektirt der Geist auf sich, so unterscheidet er die äusseren Sinne, den inneren Sinn und die Vernunft; dieser Steigerung der Subjektivität entspricht eine stufenmässige Steigerung der Objektivität, das bloss Seiende der Körper, das lebendige Sein, welches das niedere der Pflanze und das höhere des Thieres umfasst, und der vernünftige, selbstbewusste Geist. Freilich, dass Körper existiren, können wir nur glauben, aber dieser Glaube ist durchaus nothwendig und ohne ihn gerathen wir in noch schlimmeren Irrthum. Fortgesetzte Selbstbetrachtung zeigt uns auch unseren Geist nicht als das Höchste: der Geist ist wandelbar, damit erhebt er sich zum Ewigen und Unwandelbaren, welches höher ist als er; höhere Wahrheiten treten ihm als höchste Norm entgegen, höchste Normen der Erkenntniss in den Ideen, höchste Normen der Schönheit in den Idealen, höchste Normen des Guten in den sittlichen Gesetzen, sie sind vollkommener als der menschliche Geist, weil der Mensch nicht über sie, sondern nach ihnen urtheilt. Diese

Vernunftwahrheiten werden mit dem Logos oder gar mit Gott selbst indentificirt: „Wenn es etwas Erhabeneres gibt, als die Wahrheit, so ist dies Gott, wenn aber nicht, so ist die Wahrheit selbst Gott.“

Insofern ist also die Philosophie, und besonders die Platonische, im Stande, hinzuführen zu Gott als dem höchsten Wesen. Ja, von hier aus kann Augustin sagen, Theologie und Philosophie in ihrer Vollendung seien gleich, weil beide es mit der Erkenntniss Gottes, der höchsten Wahrheit und des höchsten Lebens, zu thun haben. Andererseits aber erklärt er die Philosophie für unfähig, die höchste Erkenntniss zu erlangen, denn auch sie gehöre zur Stadt des Teufels, welche wegen der in ihr herrschenden Verwirrung Babel heisse. Aus der Unzulänglichkeit der Philosophie wird die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung gefolgert, die im Glauben anzunehmen sei. Der Glaube ist denken mit Zustimmung; auf dem Glauben beruhen alle Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft, besonders nothwendig ist er in göttlichen Dingen, welche nicht gesehen werden können. Ueberall geht die Autorität der Vernunft, der Glaube der Einsicht voraus, aber auch schon die Autorität beruht auf Vernunft, sofern nämlich aus Vernunftgründen eine Autorität der anderen vorgezogen wird. So beginnt auch die Religion mit dem Glauben, d. h. mit der anerkennenden Unterwerfung unter die Autorität der Kirche. Vom Glauben sollen wir aber mit Anstrengung aller Kräfte fortschreiten zur vernünftigen Einsicht.

Das System Augustin's trägt, abgesehen von den eigenthümlichen, anti-pelagianischen Bestimmungen über Sünde und Gnade durchaus Neuplatonischen Charakter, und durch ihn besonders ward der Neuplatonismus in die Theologie des Mittelalters eingeführt.

Nach Augustin hat die Römische Kirche hervorragende Kirchenlehrer nicht mehr aufzuweisen. Von weitgehendem Einfluss waren in der Folgezeit Boethius, Cassiodorus, Isidorus v. Sevilla und sie besonders führten von Abendländischer Seite her den Aristoteles in die mittelalterliche Theologie ein. Isidor († 636) ist die Lateinische Parallele zu Johannes Damascenus. Seine „Sententiarum libri tres“ sind ein später viel gebrauchtes Lehrbuch der Dogmatik und Moral, welches kaum etwas Eigenes enthält, sondern nur die wichtigsten Aussprüche früherer Väter über christlichen Glauben und Sitte zusammenstellt. Boethius (470—525) obgleich selbst Neuplatoniker, hat sich besonders verdient gemacht durch seine Uebersetzungen der logischen Schriften des Aristoteles und Porphyrius. Diese weit verbreiteten Uebersetzungen vermittelten lange Zeit der christlichen Kirche des Mittelalters allein die Kenntniss des Aristoteles und begründeten dessen Einfluss. Cassiodorus (c. 479—575) setzt sich ebenfalls nur den Zweck, das Nothwendigste aus den Forschungen früherer Zeit zu sammeln. Seine

Schrift „de artibus ac disciplinis liberalium literarum“, welche besonders an Boethius sich anlehnt, ist Jahrhunderte lang fast allgemein als Lehrbuch benutzt und hat die Ausbreitung der Aristotelischen Philosophie bedeutend gefördert. — Durch diese Männer also ward dem Mittelalter die Philosophie des Aristoteles zugeführt.

III.

Die Entwickelung der christlichen Kirche und Lehre ist keine ununterbrochene und gradlinige. Auch sie wurde schwer betroffen durch die gewaltigen Ereignisse, welche über das Römische Reich hereinzubrechen begannen, kaum ein Jahrhundert, nachdem sein Kaiser sich dem neuen Glauben zugewandt hatte. Einem alles zerstörenden Sturme gleich fuhr die Völkerwanderung über den Erdtheil dahin. Das weltbeherrschende Römerreich zerfiel in Trümmer, neue Völker, meist Germanischen Ursprungs, theilten sich in das Erbe. In urwüchsiger Naturkraft hatten sie die Stätten alter Cultur sich unterworfen, jetzt aber entspann sich ein geistiger Kampf mit dieser Cultur selbst und in diesem mussten sie unterliegen. Schon als Anwohner des Römischen Reiches hatten die neuen Völker die Anfänge der höheren Cultur, besonders des christlichen Glaubens, aufgenommen; dieser Process setzte sich auch nachher langsam aber unaufhaltsam fort: die in der Feldschlacht siegreichen Völker gingen rücksichtlich der Religion und aller geistigen Bildung bei den überwundenen Völkern in die Schule und wurden nach ihnen Träger desselben geistigen Lebens. — Etwas länger freilich als das West-Römische Reich hielt sich die östliche Hälfte mit der Hauptstadt Byzanz, ja, sie raffte sich nach schweren Niederlagen im 6. Jahrhundert noch einmal wieder auf zu gewaltigen Thaten. Als jedoch mit der Gründung des Islam (c. 622) in Asien eine den Christen feindliche Religionspartei auftrat, welche voll blinden Fanatismus' durch Krieg und Schwert die Herrschaft des Propheten auszubreiten suchte, verlor das Ost-Römische Reich und mit ihm das Christenthum eine Provinz nach der anderen. Und hier lagen die Dinge anders als im Westen: die Feindschaft war keine nationale, sondern im innersten Grunde eine religiöse; deshalb ward auch christlicher Glaube und christliche Cultur von den siegreichen Völkern nicht angenommen, sondern gewaltsam unterdrückt. Nur mit Mühe bewahrten die Christen sich hier und da wenigstens ihre Existenz, aber an freie Entwickelung war unter Muhamedanischem Druck nicht zu denken. Nord-Afrika und Spanien, Süd-Italien und Byzanz selbst fielen, wenigstens vorübergehend, den Arabern in die Hände. In Folge dessen wurden die Germanischen Völker fast die einzigen Träger christlichen Lebens und christlicher Bildung.

Diese Umwälzung ist wohl zu beachten, wollen wir das geistige Leben des Mittelalters begreifen. Für die Germanischen Völker war historisch alle Wissenschaft aufs Engste mit der Religion verknüpft: Kein Wunder, dass Jahrhunderte lang diese Einheit unbezweifelter Grundsatz des geistigen Lebens blieb. Ausserdem beachte man den allgemeinen Culturzustand der Germanischen Völker. Derselbe war ausserordentlich gering; von Wissenschaft und Bildung, von Erkenntniss, weltlicher oder theologischer, empirischer oder spekulativer, keine Spur. Das Christenthum war unter einem höher cultivirten Volk ins Dasein getreten und unter dem Einfluss der hoch gesteigerten Cultur der Griechisch-Römischen Welt in objektive Formen gebracht. Nur durch starke Versinnlichung seines geistigen Gehaltes konnte das Christenthum den uncultivirten Germanischen Völkern wenigstens soweit nahe gebracht werden, dass sie es anzunehmen vermochten. Und wie oft war die Annahme nur ein bloss äusserliches, zum Theil gewaltsam erzwungenes Sich-Unterwerfen unter die Formeln und Gebräuche der Kirche! Freilich hat die Geschichte uns an diesem Beispiele in grossartiger Weise den Beweis geliefert von dem erziehenden Werthe objektiver Ordnungen, aber die unausbleibliche Folge war doch zunächst ein unbedingter Autoritätsglaube, ein Annehmen auf Befehl der äusseren Macht ohne inneres Verständniss. Langsam nur und ganz allmählich konnte die fortschreitende Bildung der Völker sich der Autorität entziehen, dass sie zu begreifen versuchten, was sie bisher nur glaubten. Und auch dann konnte zunächst nur von einem Beweisen des als unfehlbar gewiss Geglaubten die Rede sein, nicht von vorurtheilsfreier Kritik. Damit hängt es zusammen, dass den Germanen die Religion nicht entgegentrat als neue Lebensmacht: konnte doch erst nach einem langen Zeitraum innerer Gährung in dem Leben dieser barbarischen Völker die neuschaffende, sittlich belebende Kraft des Christenthums sich geltend machen. Zunächst erschien die neue Religion als neue Lehre, als unumstösslich sichere Wahrheit, als Wissen.

Alle diese Momente zusammen bedingen die untrennbare Einheit von Theologie und Philosophie und der Letzteren durchaus nur dienendes Verhältniss zu Ersterer, welches den Charakter derjenigen Geistesrichtung ausmacht, in welcher man noch so häufig die Eigenthümlichkeit des Mittelalters sieht: der Scholastik. Eben da liegt zugleich der Grund zu den beiden Strömungen, welche neben der Scholastik jenen Zeitraum bewegen. Gegen jene Vermischung von Theologie und Philosophie musste sich von zwei Seiten her Widerspruch erheben. Das Denken, sobald es zur Selbständigkeit erstarkte, konnte keine Autorität über sich ohne Prüfung anerkennen; das religiöse Leben, sobald es urkräftig sich regte, konnte die formulirten Sätze der Dogmatik nicht als einengende Schranke respektiren, den Geist nicht dämpfen durch den Buchstaben. Jenes ist die Verstandes-

aufklärung, dieses die religiöse Opposition, theils in wilder Schwärmerei alle Ordnungen der Lehre und Sitte durchbrechend, theils in tiefsinniger Mystik herrliche Blüthen treibend.

Der Name Scholastiker, doctores scholastici, zunächst den Lehrern der septem artes liberales beigelegt, wurde später auf alle diejenigen übertragen, welche sich schulmässig mit der Wissenschaft, besonders mit der Philosophie beschäftigten. Alsdann ist der Ausdruck Scholastik auf diejenige Richtung der mittelalterlichen Philosophie beschränkt, welche die Philosophie durchaus in den Dienst der bereits festgesetzten Kirchenlehre stellte, welche, ausgehend von der Unfehlbarkeit der Kirchenlehre und der wesentlichen Einheit von Philosophie und kirchlicher Theologie, die Philosophie theils nur als Organon zum formalen Ausbau der an sich wahren Theologie benutzten, theils sie durch Akkommodation etwa vorhandener Abweichungen der Theologie anzupassen suchten.

Vor der eigentlichen Scholastik steht Johannes Scotus Erigena (c. 810—877). Wie er die Schriften des Dionysius Areopagita durch seine Uebersetzung ins Lateinische dem Abendlande zugänglich gemacht hat, so hat er auch die Hauptsätze seines Systems aus denselben geschöpft. Er vertritt deshalb Neuplatonische Ideen, wenn auch manche Aristotelische Begriffe aufgenommen werden und eine Annäherung an die Kirchenlehre versucht. Trotz dessen verdammte die Kirche seine Lehre später (1050 u. 1225) als ketzerisch. In der Schrift „de divisione naturae“ theilt Erigena alles Daseiende in vier Classen: die Natur, welche schafft und nicht geschaffen wird, die Natur, welche geschaffen wird und schafft, die Natur, welche geschaffen wird und nicht schafft, die Natur, welche weder schafft noch geschaffen wird. Das unerschaffene schaffende Wesen ist Gott, dem allein wahrhaftes Dasein zukommt. Gott ist erhaben über alles Dasein: kein Prädikat kann auf ihn angewandt werden, streng genommen nicht einmal die Bezeichnung „essentia“, „Wesen“, denn Gott ist überwesentlich. Andererseits ist Gott Quelle und Grund alles Seins und Wesens, so dass Gott aller endlichen Dinge Substanz, Gott aller Dinge Anfang, Mitte und Ende, ja, Gott und Natur Eins ist. Die Trinität kann nur in dieser Umdeutung beibehalten werden: Gott ist Ein Wesen in drei Substanzen, als Sein der Vater, als Weisheit der Sohn, als Leben der heilige Geist. — Die geschaffene und selbst wieder schaffende Natur sind die ewigen Urbilder der Dinge. Diese Ideen sind enthalten in der göttlichen Weisheit oder dem Sohn. Durch den Geist werden sie verwirklicht in den endlichen Dingen, welche sämmtlich Selbstoffenbarungen Gottes sind. — Die Natur, welche weder schafft noch geschaffen wird, ist mit der ersten identisch, nämlich ebenfalls Gott, aber nicht, wie derselbe Grund, sondern wie derselbe letztes Ziel aller Dinge ist: alle physische und alle intellektuelle

Natur kehrt nämlich schliesslich zu Gott zurück, um in ihm der ewigen Ruhe zu geniessen.

Unter Berufung auf Augustin behauptet Scotus Erigena die Identität der wahren Philosophie und der wahren Religion. „Was heisst denn philosophiren anders, als die Regeln der wahren Religion darlegen? Daraus folgt, dass wahre Philosophie wahre Religion ist und umgekehrt wahre Religion wahre Philosophie“. Daher kann auch unsere philosophische Forschung mit unserem Glauben an die geoffenbarte Wahrheit nicht in Widerstreit gerathen. Im Allgemeinen hat freilich die Vernunft den Vorrang, wenn die Autorität mit ihr in Widerspruch geräth: „Autorität fliesst aus wahrer Vernunft, niemals aber Vernunft aus Autorität. Alle Autorität, welche durch wahre Vernunft nicht gebilligt wird, scheint schwach zu sein, dagegen die Vernunft bedarf nicht der Stütze der Autorität, wenn sie durch eigene Kräfte gehalten wird“. Im Besonderen aber heisst es: „Nichts kommt mit der wahren Vernunft mehr überein, als die Autorität der heiligen Väter“. Die wahre Autorität kann mit der Vernunft niemals in Widerspruch kommen, weil beide aus derselben Quelle fliessen, aus der göttlichen Weisheit. Die wahre Autorität ist die durch Vernunft gefundene Wahrheit, welche uns von den Vätern schriftlich überliefert ist.

Scotus Erigena aber ist ein einsam leuchtendes Licht, ein Meteor, welches über den Nachthimmel dahinfährt, um sofort wieder spurlos zu verschwinden. Das zehnte Jahrhundert ist berüchtigt wegen seiner geistigen Barbarei: von Wissenschaft keine Spur. Dagegen blüht äusserliches Mirakelwesen und krasser Aberglaube. Nur gegen Ende des Jahrhunderts erscheint als achtungswerther Gelehrter Gerbert, als Papst Sylvester II. († 1003) aber ebenfalls einsam, ohne gleichwerthige Genossen und Schüler. Erst später erwächst die eigentliche Scholastik, welche nur in der Theologie und der Logik Leistungen aufzuweisen hat, nach der zunehmenden Bekanntschaft mit Aristoteles in zwei wesentlich verschiedene Perioden zerfallend. Bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts kannte man die Schriften des Aristoteles nur in den Lateinischen Bearbeitungen durch Marcianus Capella, Boethius, Cassiodorus, und auch diese waren unvollständig; selbst von den logischen Schriften waren die beiden Analytiken und die Topik unbekannt. Plato kannte man, mit Ausnahme eines Theiles des Timaeus, nur aus den Schriften der Kirchenväter.

Das Hauptproblem und die treibende Kraft dieser ersten Periode der Scholastik ist die Streitfrage zwischen Realismus und Nominalismus oder die Frage nach der Bedeutung des Allgemeinen, der Universalia. In diesem Streit handelt es sich zugleich darum, ob Aristoteles als höchste Autorität anerkennen oder Plato? Die nahe Beziehung dieser Frage zur Theologie liegt auf der Hand und erhellt auch aus der Geschichte. Roscel-

linus, Canonicus zu Compiègne, wird wegen Anwendung der nominalistischen Doctrin auf das Trinitätsdogma des Tritheismus beschuldigt. Die Person ist ihm substantia rationalis und auch in der Anwendung auf Gott kann dieser Begriff Nichts Anderes bedeuten. Die drei Personen seien ewig, also seien es drei Ewige; es seien drei getrennte Personen, wenn auch Eins an Willen und Macht. 1092 auf der Synode zu Soissons zum Widerruf gezwungen, behielt Roscellinus seine Anschauung auch ferner, freilich in dem guten Glauben, durch dieselbe mit der Kirchenlehre nicht in Widerspruch zu gerathen. Dieser Vorfall trug entschieden viel mit dazu bei, dass in der Folgezeit der Nominalismus nur wenige Anhänger zählte und meist im Verborgenen. Denn jeder freieren Handhabung der Philosophie tritt die Forderung völliger Unterordnung gegenüber, wie sie Petrus Damiani (c. 1050) ausspricht: quae tamen actis humanae peritia si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit, oberret.

Von bedeutendem Einfluss auf die Gestaltung der Kirchenlehre ward Anselm v. Canterbury (1033—1109). In der Schrift: „Cur Deus homo?“ entwickelt Anselm die später allgemein recipirte Satisfaktionstheorie, und zwar bloss aus Gründen der Vernunft, ohne Hülfe der Offenbarung. Auch giebt er ein doppeltes Argument für das Dasein Gottes. Im „Monologium“ entwickelt er den kosmologischen Beweis durch Aufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen, im engsten Anschluss an die von ihm vertretene realistische Doctrin. Die Universalien haben nicht bloss eine den Individuen immanente, sondern eine, von den einzelnen Dingen unabhängige Existenz. Alle relativen Güter setzen ein absolutes Gut voraus und das summum bonum ist Gott. Alles Seiende setzt voraus ein absolutes Sein, durch welches es ist, das aber selbst durch sich selbst ist und dies ist Gott. Die Stufenreihe der Wesen kann nicht endlos fortgehen, sondern es muss ein Wesen geben, welches kein anderes über sich hat und dies höchste Wesen ist Gott. — Auch die Trinität wird bloss aus Vernunftgründen construirt: Gott hat alle Dinge aus Nichts geschaffen, diese Dinge waren vorher in Gottes Verstande ewig und diese Musterbilder sind das innere Wort Gottes, wie die Gedanken das innere Wort im Menschen. Der Sprechende und das von ihm gesprochene Wort sind zwei, aber doch wieder ihrem Wesen nach Eins, deshalb muss mit dieser Selbstverdoppelung wieder ein Zusammenschluss, ein Zurückstreben sich verbinden, und dies ist der heilige Geist. —

Im „Proslogium“ entwickelt Anselm den ontologischen Beweis, welcher das Dasein Gottes aus dem blossen Begriff zu folgern sucht. Unter Gott verstehen wir das Grösste, welches gedacht werden kann. Credimus te (i. e. Deum) esse bonum quo majus bonum cogitari nequit. Dies ist in unserem Intellekt, selbst

im Intellekt des Thoren, der in seinem Herzen spricht: Es ist kein Gott. Denn wenn er „Gott" hört, so versteht auch er darunter das Grösste, was gedacht werden kann. Dies Grösste, was gedacht werden kann, kann nicht im Intellekt allein sein, denn in diesem Falle könnte etwas Grösseres gedacht werden, nämlich dasjenige, welches sowol im Intellekt wie in der Wirklichkeit wäre. — Die Schwäche des Arguments ist bereits von Anselms Zeitgenossen Gaunilo in dessen Schrift: „Pro insipiente" ganz richtig dahin bezeichnet worden: Anselm verwechsle das „in intellectu esse" und das „intelligere aliquid esse". Das reale Sein eines Objektes müsse vorher feststehen, wolle man aus seinem Wesen seine Prädikate erschliessen. Mit demselben Rechte lasse sich die Existenz einer vollkommenen Insel behaupten.

Daneben ist Anselm ein entschiedener Vertreter der unbedingten Subordination der Philosophie unter die Theologie. Die Erkenntniss beruht auf dem Glauben, nicht umgekehrt der Glaube auf vorangehender Erkenntniss: Credo, ut intelligam, nicht: Intelligo, ut credam. Freilich erscheint die Erkenntniss als das Höhere und der Fortgang zum Wissen als Pflicht. Wie wir die Geheimnisse des Christenthums erst glaubend in uns aufnehmen, so ist es Nachlässigkeit, wenn wir nicht nachher auch trachten, das Geglaubte zu verstehen. Damit ist jedoch keine freie Prüfung des Glaubensinhaltes gemeint: der Glaube hat ewige Festigkeit und kann durch unsere Prüfung weder erschüttert werden noch höhere Festigkeit gewinnen. Können wir zur Einsicht nicht gelangen, so dürfen wir das Geglaubte nicht verwerfen, sondern müssen uns beugen unter die höhere Wahrheit. Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut si intelligere non valet, a fide recedere.

Eine bedeutende Umwälzung erfuhr die Scholastik, als im zwölften Jahrhundert die logischen Schriften des Aristoteles in Griechischer Sprache und ausser ihnen auch die metaphysischen und physikalischen bekannt wurden. Das Abendland erfuhr von ihnen zunächst durch Arabische und Jüdische Uebersetzungen und Bearbeitungen, dann aber kamen auch die Griechischen Originaltexte von Constantinopel nach dem Abendland und wurden hier direkt ins Lateinische übertragen. Die neue Erkenntniss schien jedoch der Lehre der Kirche gefährlich zu werden, wenigstens veranlasste die Bewegung der Amalrikaner, dass auf einer Synode zu Paris (1209) die Schriften des Aristoteles verboten wurden und Jeder mit Excommunikation bedroht, welcher dieselben abschreibe, lese, oder auch nur besitze. 1225 ward der Beschluss soweit gemildert, dass nur der Gebrauch der Aristotelischen Metaphysik und Physik verboten, dagegen die Benutzung der Dialektik oder des Organon gestattet wurde. 1231 ward durch einen Erlass des Papstes Gregor IX. bestimmt, dass diejenigen Bücher, welche von der Naturphilosophie des Aristoteles handeln, von den Schulen

ausgeschlossen bleiben sollten, bis sie von allem Verdachte, Irrthümer zu enthalten, gereinigt seien. 1254 ward endlich die Benutzung auch der metaphysischen und physikalischen Schriften des Aristoteles frei gegeben. Dieser Umschlag des Urtheils zu Gunsten des Aristoteles gründete sich auf die Ueberzeugung, dass die gefährlichen pantheistischen Anschauungen aus den Platonisirenden Bearbeitungen des Aristoteles herstammten, der ächte Aristoteles dagegen durchaus ungefährlich und rein theistisch sei. Jetzt gewinnt Aristoteles in der Kirche ein unbegränztes Ansehen; Aristoteles pflegt als „praecursor Christi in naturalibus" in Parallele gestellt zu werden mit Johannes dem Täufer als „praecursor Christi in gratuitis;" Aristoteles gilt gleichsam als unbedingte Norm der Wahrheit und seine alleinige Herrschaft in der Kirche ist für mehrere Jahrhunderte unbestritten festgestellt. Dabei werden einige, dem kirchlichen Dogma widerstreitende Lehren des Aristoteles, z. B. über die Seele, über die Ewigkeit der Welt, stillschweigend der höhern Wahrheit der Kirchenlehre angepasst.

In dieser zweiten Periode der Scholastik tritt, bis zur Erneuerung des Nominalismus durch Wilhelm von Occam, der Streit um die Universalien fast ganz zurück. Es herrscht im Wesentlichen Einverständniss darüber, dass den Universalien ein dreifaches Sein zukomme, vor den Dingen, sofern die allgemeinen Begriffe als vorbildliche Ideen in Gott sind und von ihm gedacht werden, in den Dingen, sofern die Einzelwesen nur durch die Theilnahme am Allgemeinen Sein und Bestand haben, nach den Dingen, sofern wir durch unser abstrahirendes Denken die allgemeinen, vieles Besondere umfassenden Begriffe bilden. — Für unsern Gegenstand ist in dieser Periode der Scholastik besonders bemerkenswerth die Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Theologie. Die unumstössliche Wahrheit der festgesetzten Kirchenlehre und das blosse Dienstverhältniss der Philosophie steht für alle Scholastiker fest und wird in keiner Weise angetastet. Aber man scheidet von der Kirchenlehre gewisse Partieen aus; diese können von der Philosophie aus natürlicher Einsicht der Vernunft und Kenntniss der Natur gewonnen und auch materialiter erwiesen werden. Alle übrigen Partieen werden von diesem Vernunftbeweis ausgeschlossen und müssen auf Grund göttlicher Offenbarung angenommen werden. Für sie ist der Vernunft bloss ein formaler Gebrauch gestattet.

Schon Albertus Magnus „doctor universalis" (1193—1280), will die specifisch christlichen Offenbarungslehren von der Erkennbarkeit durch die Vernunft ausschliessen: ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis et incarnationis et resurrectionis. Die menschliche Seele vermag nämlich nur dasjenige zu wissen, dessen Principien sie in sich hat; da sie nun sich selbst als einfaches Wesen findet, kann sie auch die Gottheit nicht dreipersönlich denken, wenn sie nicht durch eine besondere Gnadengabe und Erleuchtung von oben dazu erhoben wird.

Thomas von Aquino „doctor angelicus" (1225—74), das Haupt und der glänzendste Vertreter der Scholastik, noch jetzt in der katholischen Kirche in hohem Ansehen, vertritt ebenfalls eine genaue Abgränzung der natürlichen Theologie gegen die göttliche Offenbarung. Betreffs der Lehre von Gott können wir durch unsere natürliche Vernunft, nämlich durch Beweise a posteriori, wohl erkennen, was sich auf des göttlichen Wesens Einheit bezieht: die ununterbrochene Kette von Ursache und Wirkung in der Welt setzt mit Nothwendigkeit das Dasein Gottes als eines ersten Bewegers und einer ersten Ursache voraus; die Ordnung in der Welt lässt uns schliessen auf einen intelligenten Ordner; das zufällige Weltdasein weist auf ein nothwendiges, die Gradunterschiede in der Vollkommenheit des Endlichen auf ein vollkommenstes und realstes Wesen. Gott ist die schlechthin einfache Form, die reine Aktualität, der actus purus. Die Trinität können wir nicht durch blosse Vernunft erkennen, sondern nur mit Hülfe göttlicher Offenbarung. Auch die Lehren von der zeitlichen Schöpfung, von der Erbsünde, von der Menschwerdung des Logos, von den Sakramenten, vom Fegfeuer, von der Auferstehung des Fleisches, vom Weltgericht und dem doppelten Endzustand kann die natürliche Vernunft von sich aus nicht erkennen. Betreffs dieser Lehren kann die Vernunft wol Einwendungen der Gegner widerlegen, kann gewisse Aehnlichkeiten oder Wahrscheinlichkeitsgründe aufstellen, aber sie kann dieselben nicht aus eigenen Principien als wahr erweisen. Die Annahme dieser Lehren beruht auf Anerkennung der Offenbarung, welche, statt auf Vernunftgründe, theils auf eine innere Einladung Gottes (interior instinctus Dei invitantis), theils auf die Wunder sich gründet. Weil diese Glaubenslehren nicht beweisbar sind, ist die gläubige Annahme derselben verdienstlich, weil nämlich ein Beweis von Vertrauen zur göttlichen Autorität; deshalb ist auch der Glaube in erster Linie Sache des Willens und nicht des Intellektes. Wie aber die Natur die Vorstufe der Gnade ist, so sind auch diese von der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten die „praeambula fidei". Diese können allerdings durch rationes demonstrativae erwiesen werden; weil aber viele Menschen unfähig sind, diesen Beweis zu fassen, hat die Offenbarung auch sie durch übernatürliche Mittheilung den Menschen zukommen lassen. — In dieser Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Theologie nimmt des Thomas grosser Gegner Johannes Duns Scotus (1274—1308) im Wesentlichen denselben Standpunkt ein.

Von zwei Seiten wurde diese Unterscheidung bekämpft, einmal von der Voraussetzung aus, dass alle Sätze der Theologie sich beweisen lassen, dann auf Grund der Annahme, dass alle theologischen Sätze unbeweisbar seien.

Raymundus Lullus (1234—1315) der Erfinder der „grossen Kunst", will die katholischen Dogmen bloss mit Hülfe wissen-

schaftlicher Dialektik als Sätze der höchsten Vernünftigkeit erweisen. Die Vernunft ist nicht eine zweifache sondern nur Eine, deshalb giebt es auch nur Eine vernünftige Wissenschaft. Sämmtliche Dogmen der katholischen Kirche sind rein intelligible Sätze, welche sich durch Demonstration erweisen lassen. Die Offenbarungswahrheiten sind nicht übervernünftig, denn wie nahe liegt es, das Uebervernünftige als unvernünftig zu betrachten! Das Beweisverfahren jedoch, das Lullus zur Bekehrung der Ungläubigen und zur Ueberzeugung der Zweifler anwandte, scheint wenig Erfolg gehabt zu haben. Auch wies er selbst neben dem rein rationellen Beweisverfahren auf die eigenthümliche Evidenz der unmittelbaren Religionserfassung hin.

Wilhelm von Occam „venerabilis inceptor“ s. „doctor invincibilis“ († 1347) erneuert wieder den Nominalismus. Nur die Individuen, die Einzeldinge haben Bedeutung; die Universalien, die Gemeinbegriffe sind nur Abstraktionen unseres Verstandes von diesen einzelnen Dingen als conceptus mentis significantes univoce plura singularia. Damit ist die empirische Richtung des Denkens, die Beobachtung des Einzelnen und Ableitung allgemeiner Grundsätze aus inductiver Erfahrung angebahnt. Damit ist zugleich der Weg zu einer rationalen Theologie verschlossen; dieselbe wäre nur möglich, wenn Gott, wie jedes andere einzelne Wesen, intuitive könnte erkannt werden. Alle Erkenntniss, welche die Erfahrung überschreitet, ist dem Glauben zu überweisen. Dahin gehören auch die sittlichen Vorschriften, denn kraft seiner unbeschränkten Freiheit konnte Gott auch Anderes als gut und gerecht sanctioniren. Dahin gehören alle Glaubenssätze, kann doch selbst das Dasein Gottes weder a priori noch a posteriori bewiesen werden. — Einen wie weitgehenden Einfluss der Nominalismus gewann, zeigt der an fast allen Universitäten sich erhebende Streit zwischen den „Antiqui“ und den „Moderni“. Von Letzteren sei hier genannt Peter d'Ailly (1350—1425) der, durch die nominalistische Behauptung, nur die eigene Existenz nicht diejenige äusserer Objekte sei sicher, die Skepsis vorbereitete, Johannes Gerson (1363—1429) der durch den Nominalismus zur Mystik geführt ward: Nicht weltliche Wissenschaft und menschliche Philosophie führen zur Wahrheit, sondern die Offenbarung Gottes aufnehmen in einem bussfertigen und gläubigen Gemüth; und Gabriel Biel († 1495) ausgezeichnet durch klare Darlegung des Nominalismus. Am entschiedensten kommt die nominalistische Trennung von Theologie und Philosophie zur Darstellung bei Robert Holkot († 1349) und bei Raymund von Sabunde (c. 1430). Im ersten Buch der (nicht unbezweifelten) „Determinationes quarundam quaestionum“ behandelt Holkot als fünfte Frage die Trinität und behauptet hier die allgemeine Unterscheidung einer logica fidei von der logica naturalis. Die aristotelische Logik sei formalis zu nennen, nicht in dem Sinne, dass sie in omni materia gelte, sondern nur als solche, quae per

naturalem inquisitionem in rebus a nobis sensibiliter notis non capit instantiam. In der Theologie gelte eine logica singularis, denn für die Trinität gelte der Grundsatz, aliquam rem esse unam et tres, und in der Christologie oportet concedi contradictoria cum specificatione diversarum naturarum, was die Philosophen eben nicht wüssten. Raymund stellt in seiner „theologia naturalis" der geoffenbarten Theologie die natürliche zur Seite. Jene beruht auf unmittelbarer Offenbarung, niedergelegt in der Schrift und enthält einige nur ihr zugängliche Lehren, diese schöpft lediglich aus dem Buch der Natur durch die Mittel unserer natürlichen Erkenntniss und liegt uns deshalb näher. Aufsteigend nach den vier Stufen: Sein, Leben, Empfinden und Vernunft, giebt er, auf die äussere Erfahrung oder Betrachtung der Natur, vor allem aber auf die innere Erfahrung oder die Thatsachen des eignen Bewusstseins gestützt, Beweise für das Dasein und die Dreieinigkeit Gottes, wie für die Unsterblichkeit der Seele. Das Ziel der Theologie, die völlige Vereinigung des liebenden Gemüthes mit Gott, verräth Einwirkung der Mystik.

Schon früh finden wir neben der Scholastik Spuren einer rein verständigen Aufklärung. Als einer der frühesten Träger derselben erscheint Berengar von Tours († 1088). Betreffs der Schrift wendet er sich mit Eifer gegen die Buchstabentheologen, welche den Geist nicht haben, der lebendig macht und keine Vorstellung von einer wissenschaftlichen Auslegungsmethode. Zu einem Fabelbuch verkehren sie die Schrift, denn wörtlich verstanden enthält sie einen sinnlichen, durchaus unhaltbaren Gottesbegriff, zahllose Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten. Unsicher ist die Tradition, denn gar oft ist mit ihrem Namen massloser Missbrauch getrieben: ist doch die Mehrheit einer Synode nicht der rechte Gerichtshof, die Wahrheit zu finden, denn Mehrheit und Wahrheit fliehen einander, Mehrheit und Irrthum pflegen beisammen zu sein. Sind alle Synodalbeschlüsse wahr, so bekommen wir eine sich widersprechende Wahrheit, heben die spätern Beschlüsse die entgegenstehenden früheren auf, so haben wir eine wechselnde Wahrheit, beides gleich ungereimt. Autorität und Wahrheit sind selten identisch, sondern meist einander entgegengesetzt; dann ist die Autorität zu stürzen durch die Wahrheit. Die Wahrheit ist in der Vernunft zu suchen; sie ist begründet in der natürlichen Organisation der menschlichen Natur, welche uns befähigt, die Wahrheit zu finden. Daher „gegen die Wahrheit" so viel ist als „gegen die Vernunft", „gegen vernünftige Gründe", „gegen das Gewissen". „Gegen die Wahrheit, gegen die Vernunft, gegen das Gewissen kann Niemand." — Die Bemühungen Berengars, seine Ansichten zu verbreiten, scheinen Erfolg gehabt zu haben, klagt doch Anselm wiederholt über Ungläubige, welche sich nicht zum Glauben bequemen wollen, wenn sie nicht durch vernünftige Gründe überzeugt seien, über Leute, welche frech genug seien, gegen das kirchliche Dogma Wider-

spruch zu erheben und über Gläubige, welche durch derartige Einwendungen wenigstens beunruhigt seien.

Der wichtigste Repräsentant dieser Richtung ist Petrus Abälard (1079—1142). Wie wenig ihm die Tradition der Kirche gilt, zeigt der kühne Angriff auf dieselbe in der Schrift: „Sic et non". Sein Grundsatz ist: die Einsicht muss den Glauben begründen, denn ohne diese ist der Glaube seiner Wahrheit nicht sicher. Die Autorität kann genügen, so lange die Vernunft noch nicht zur vollen Selbsterkenntniss gelangt ist: jetzt aber ist nicht die Ueberlieferung, sondern die Kritik, der Zweifel der Weg zur Wahrheit. Die Vernunft ist früher als alle Ueberlieferung, sie ist das Einheitliche im Zwiespalt der Autorität, das Nothwendige im Unterschied vom Zufälligen der besondern Offenbarungen, sie allein hat auch in Dingen der Religion die höchste Entscheidung. Jede vorgebliche göttliche Offenbarung muss erst als wahr erkannt werden, ehe sie für göttlich kann gehalten werden. — Neben diesen entschieden rationellen Aeusserungen finden sich aber auch entgegengesetzt lautende: die Vernunft ist den göttlichen Dingen inadäquat, incongruent. Jedenfalls ist der freie Gebrauch der Vernunft nur für die wenigen Mündigen, nicht für die grosse Masse der Unmündigen.

Auch auf die ausserchristlichen Religionen richtet Abälard seinen Blick. Die heidnische Philosophie und Poesie ist in gleicher Weise Träger der göttlichen Offenbarung vor Christus, wie das Alte Testament. Ja, Propheten und Apostel haben aus den Werken Hellenischer Weisheit Manches entlehnt. Freilich werden dann wieder die Lehren der heidnischen Denker und Dichter auf das natürliche Gottesbewusstsein zurückgeführt, die Lehren des Alten und Neuen Testaments auf unmittelbare göttliche Eingebung, aber ohne dass beide wegen dieses verschiedenen Ursprungs verschieden hoch gewerthet würden. Der Unterschied besteht allein darin, dass durch das Christenthum allgemein bekannt gemacht ist, was im Alterthum nur wenige, besonders Begabte einsahen. Die bedeutendsten Denker unter Griechen und Römern sind Vorläufer des Evangeliums, ächte Christen vor Christo: jetzt aber ist dem ganzen Volk ohne Ausnahme offenbar, was damals nur wenige erkannten. Diesem Fortschritt geht aber ein Rückschritt parallel, denn die Sittlichkeit stand im Alterthum höher als im Christenthum. Die historischen Religionen sind Nichts Eigenthümliches und wesentlich Neues; das Christenthum ist so alt wie die Welt, nur der Name ist neu und die weite Verbreitung unter allen Gliedern aller Völker. — Sind heidnische Weisheit und christliche Religion inhaltlich Eins, so liegt es nahe, sie auch auf dieselbe Quelle zurückzuführen, nämlich auf die natürliche menschliche Vernunft. Dies thut Abälards „Gespräch zwischen einem Christen, Juden und Philosophen". Das Sittengesetz ist unwandelbar allen Menschen, daher der allgemeinen menschlichen Natur eigen, und zwar älter

als alles, was übernatürliche Offenbarung heisst, es ist die genügende Regel des Handelns und reicht aus zur natürlichen Religion. Deshalb kann es durch keine Autorität aufgehoben werden, sondern ist selbst die stützende Grundlage alles dessen, was als Offenbarung sich ausgiebt. Das Alte Testament bestätigt dies, indem es von Abel, Henoch, Abraham u. A., welche doch das Mosaische Gesetz nicht kannten, berichtet, sie hätten wohlgefällig gelebt vor dem Herrn. Das Mosaische Gesetz enthält ausser ächt sittlichen Vorschriften, welche von der menschlichen Natur untrennbar sind, auch solche, welche nur aus Rücksicht auf zeitweilige Verhältnisse gegeben und deshalb veränderlich sind. Beide Theile stehen ohne inneres Band neben einander und doch erhebt das ganze Gesetz den Anspruch, göttlich geoffenbart zu sein. Jesus brachte Nichts Neues, sondern stellte nur das Ursprüngliche wieder her. Er war nicht Stifter einer neuen Religion, sondern Wiederhersteller des reinen Sittengesetzes. Die ursprüngliche Lehre Jesu enthält die Bergpredigt: Erneuerung und Vertiefung des ewigen Sittengesetzes unter steter Beziehung auf die Seligkeit als höchstes von Gott verliehenes Gut. — Dem Anspruch der Philosophie, ebenfalls Tugend und Sittlichkeit zu verknüpfen und daher mit dem Christenthum völlig identisch zu sein, wird freilich entgegengehalten, das Christenthum als geschichtliche Realität stehe höher. Aber die Beweisführung lässt den Leser daran zweifeln, ob dies des Autors wahre Meinung ist. Ja, als der Philosoph sich wundert, dass ihm Schriftbeweise entgegengehalten werden, gesteht der Christ es offen ein, dass er damit nicht seine eigene Meinung, sondern nur den Glauben der Vorfahren dargelegt habe, — er für seine Person sei mit dem Philosophen darin einverstanden, sich nicht auf Autorität zu stützen, sondern auf Vernunft.

Auch dem Abälard fehlte es nicht an Zustimmung, brachte doch jene Zeit noch andere Veranlassungen, die Gemüther gegen die christliche Religion kritisch zu stimmen. Der unglückliche Verlauf der zu Gottes Ehre voll heiliger Begeisterung unternommenen Kreuzzüge musste nothwendig den Glauben eines Volkes erschüttern, das gewöhnt war, im Erfolg das Urtheil Gottes zu vernehmen. Ausserdem führten die Kreuzzüge zu näherer Bekanntschaft mit andern Religionen und ihren Bekennern, und dadurch mit Nothwendigkeit zu einer relativ vorurtheilsfreien Vergleichung. Gleichzeitig erregte die sittliche Corruption der Kirche die, nur in Strömen Blutes zu unterdrückende Opposition der Katharer. Die Philosophie aber ward der Religion entfremdet durch den weitgehenden Einfluss der Araber, besonders des Averroës.

Averroës oder Ibn Roschd (1126—98) vertrat eine Auslegung des Aristoteles, welche besonders dadurch der Religion gefährlich erschien, dass er die Individualität des Geistes leugnete: der Intellekt ist eine von der Seele völlig verschiedene Substanz

und ist in allen Menschen nur Einer. Deshalb dauern wir nach dem Tode allerdings fort, aber nicht als individuelle Substanzen, sondern nur als Moment des dem ganzen Menschengeschlecht gemeinsamen universellen Verstandes. — Freilich sucht Averroës jeden Widerspruch gegen die Religion zu vermeiden: die Religion enthält dieselbe Wahrheit, wie die Philosophie, aber nur in der Form bildlicher Vorstellung. Alle Religionen sind wahr, sofern sie Antriebe zum sittlichen Leben enthalten, ja, sie sind gleich wahr, sofern sie diese Antriebe im höchsten Grade enthalten für denjenigen, welcher sie annimmt. Alle Religionen sind falsch und zwar gleich falsch, denn in ihnen ist neben dem Rationellen auch Irrationelles, neben dem Moralischen auch Abergläubisches; sie sind Erzeugnisse der natürlichen Geschichte und der natürlichen menschlichen Vernunft, welche schon in der Vorstellung einer übernatürlichen Offenbarung zeigt, wie ungenügend das eigene Denken ist. Die unwissende Menge nimmt die Vorschriften der Religion nach ihrem Wortlaut an, die Wissenden, die Philosophen, gehen durch allegorische Deutung über das Positive hinaus, das sie als Thatsache des Seelenlebens begreifen, zum rein philosophischen Inhalt. Daher giebt es manche Wahrheiten, welche in der Theologie gelten, nicht aber in der Philosophie.

Vor Allem an der Universität Paris fand der Averroismus Anhänger und eifrige Vertreter. Hier soll Simon von Tournay (c. 1200) zuerst das Wort von „den drei Betrügern“ (Moses, Christus, Muhamed) gesprochen haben und für sein stolzes Unterfangen: durch seine Vernunftgründe und dialektischen Argumentationen die christliche Religion noch mehr zu schwächen, als er sie bisher gestärkt habe, mit plötzlichem Verlust der Sprache bestraft worden sein. Die Averroistische Unterscheidung einer theologischen und einer philosophischen Wahrheit fand einen Anknüpfungspunkt in der scholastischen Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Theologie. Denn auch hier ist eine zweifache Wahrheit anerkannt, eine aus natürlicher Vernunft herfliessend, die andere aus übernatürlicher Offenbarung. Wie nahe lag es, das Uebervernünftig in ein Unvernünftig, die beiden neben einander hergehenden Wahrheiten in zwei einander entgegengesetzte zu verkehren. Schon 1240 ward zu Paris eine Reihe von Sätzen, zum Theil Averroistische, als dem christlichen Glauben widerstreitend verdammt und ihnen zwölf andere als Regel des Glaubens und der Lehre entgegengesetzt. 1247 suchte Johann de Brescain dem Vorwurf der Ketzerei dadurch zu entgehen, dass er vorgab, seine Sätze nicht theologisch sondern philosophisch aufgestellt zu haben. Diese Entschuldigung ward nicht angenommen und der Universität Paris strenge Beobachtung der Fakultätsschranken zwischen Theologen und Artisten zur Pflicht gemacht. Ohne Erfolg, denn schon 1270 und 1276 findet der Erzbischof von Paris wiederum Veranlassung, gegen die Universität vorzugehen. Nicht weniger als 219 Sätze werden aufgeführt,

von denen behauptet werde, sie seien in der Philosophie wahr, nicht aber nach dem theologischen Glauben. Dazu gehören z. B. Gott ist nicht dreieinig; Gott kann nicht einen ihm Aehnlichen erzeugen; die künftige Auferstehung ist nicht zuzugeben; der Intellekt ist nur Einer der Zahl nach; die Welt ist ewig; Fabeln und Falsches sind in der christlichen Religion ebenso wie in andern. Es ist nicht wahrscheinlich, dass diese Philosophen wirklich sich selbst in die Zahl der Gläubigen einschlossen und also in sich selbst den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen ertrugen. Wahrscheinlich benutzten sie diese Unterscheidung nur, um in gedeckter Stellung alle möglichen Angriffe gegen die Religion als wenigstens philosophisch haltbar, vorzubringen.

War hier die Freiheit des vernünftigen Denkens gegenüber der Theologie principiell ausgesprochen, so finden wir dieselbe angewandt von Roger Baco (1214—94). Nicht, als ob derselbe die Theologie auf Grund natürlicher Vernunfterkenntniss hätte angreifen oder reformiren wollen: In der Theologie ist der Glaube das Erste, die Erfahrung das Zweite, das Begreifen das Dritte. Nicht die Philosophie, sondern die Theologie ist die Herrin, denn alle den Menschen nützliche Weisheit ist in der Schrift entwickelt. Aber indem Baco auf die Erkenntniss der Natur ausgeht und dieselbe erreicht wissen will durch empirische Forschung, durch genaue Beobachtung und durch sorgfältige Erfahrung, indem ihm Natur die einzige Autorität, Induction die einzige Methode, Experiment das einzige Beweismittel ist, erscheint ihm die Welt als ein relativ selbständiges Ganzes, als eine durch immanente Gesetze bestimmte und nicht in jedem Augenblick durch das Eingreifen unberechenbarer Gewalten wandelbare Grösse, — eine Einsicht, welche jener Zeit noch durchaus fern lag [illegible]t und nothwendig zu weiteren Folgerungen führte.

Nur erinnern wollen wir an die rein verständige, oft [illegible] gradezu religionsfeindliche Tendenz der Zeit Friedrich II. Dieselbe wird hinreichend illustrirt durch die Schrift: „de tribus impostoribus“. Die Vergleichung der verschiedenen Religionen war damals an der Tagesordnung; dieselbe mochte bisweilen zur Verwerfung aller Religion führen, bisweilen auch zur Ausscheidung der allgemeinen sittlichen Vorschriften als des Wesentlichen von den eigenthümlichen, positiven Bestimmungen als dem Nebensächlichen. Bei Wilhelm von Auvergne († 1249) finden wir eine Auffassung, welche so gern der neuen Zeit als eigenstes Fündlein angerechnet wird. Dieselbe ist schon von einigen Vätern der alten Kirche angedeutet und wenigstens auf die beiden Testamente angewandt: die geschichtliche Offenbarung ist Nichts als eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts. Dem Jüdischen Volk, d. h. dem Menschengeschlecht in seiner Kindheit ward das Alte Testament als Elementarbuch gereicht; das Jüdische Volk, unfähig, zu tieferer Einsicht und philosophischer Erkenntniss zu gelangen, sollte nur zu sittlichem Gehorsam, nicht zu gelehrtem

Wissen geführt werden. Deshalb waren alle Gebote als positive Befehle Gottes gegeben und wegen der sinnlichen Natur des Volkes mit Verheissungen und Drohungen verstärkt. Erst allmählich sollte das Volk durch fortgehende göttliche Leitung auch zur Einsicht gelangen. Das Christenthum ist die höhere Offenbarung; zum Theil stimmt es mit dem Moralgesetz des Alten Testamentes und wie dieses mit dem natürlichen Sittengesetz überein, zum Theil ist es Erfüllung des prophetisch Verkündigten und Abweisung des bloss Rituellen. Der Islam ist eine Ausnahme von dieser Entwickelung, ein Rückschritt sogar gegenüber dem Alten Testament.

Die religiöse Opposition macht sich geltend, sobald die Religion als neue Kraft mit innerer, unwiderstehlicher Gewalt den Menschen erfasst, denn alsdann empfindet er in sich, dass die Religion viel zu reich ist, um in die engen Formeln eines dogmatischen Systems gebannt zu werden. Wird diese innerliche Erfahrung selbst wieder unmittelbar objektivirt zu lehrhaften Aussagen, so erhalten wir die Mystik. In der Religion fühlt der Mensch sich Eins mit seinem Gott. Wird diese unmittelbare Empfindung der Einheit mit Gott zum Satz der Erkenntniss gemacht, so erhalten wir die Aussage von der Wesenseinheit der Seele nach Vernunft und Wille mit Gott. Dieser Satz ist der Mittelpunkt aller Mystik, mag sie nun in mehr spiritualistischer Weise zur Berufung auf unmittelbare Offenbarung führen, oder in mehr rationaler Weise im Erkennen das Mittel zur völligen Vereinigung mit Gott sehen.

Die ersten Anfänge einer mystischen Bewegung zeigen sich, wenn wir von Scotus Erigena absehen, im zwölften Jahrhundert und knüpfen sich an Hildegard v. Bingen († 1197) und Elisabeth v. Schönau († 1165). Von gefeierten Lehrern der Kirche wenden sich dieser Richtung zu Bernhard v. Clairvaux († 1153), Hugo v. St. Victor († 1141), Richard v. St. Victor († 1173), Bonaventura († 1274). Andere wurden von der Kirche wegen zu weitgehender schwärmerischer Ansichten als Ketzer ausgeschlossen. So Amalrich v. Bena (1203). Als seine Lehre sind uns mit Sicherheit nur drei Sätze überliefert: Gott ist alles; jeder Christ muss glauben, er sei ein Glied Christi und dieser Glaube ist zur Seligkeit ebenso nothwendig, wie der Glaube an die Geburt und den Tod des Erlösers; den in der Liebe Stehenden wird keine Sünde zugerechnet. Darin liegt schon deutlich genug ausgesprochen jener Pantheismus, jene geistige Deutung neben historischer Leugnung der Christologie, und jener sittliche Libertinismus, welchen die späteren Anhänger zur Schau tragen. Diese, die Amalrikaner, nehmen, vielleicht nur als äusseren Rahmen für ihre Vorstellungen, die Lehre des Joachim v. Floris († 1202) von den drei Weltaltern auf: die Einwohnung Gottes in Abraham ist die Zeit des Vaters, die Einwohnung in Maria die Zeit des Sohnes und die Ein-

wohnung Gottes in den Amalrikanern die Zeit des Geistes. Unter diesem heiligen Geist haben sie schwerlich die natürliche Vernunft verstanden, sondern unmittelbare Einwirkungen des göttlichen Geistes. Sie verwerfen die Sakramente und alle äusseren Handlungen, weil der Geist innerlich wirke. Die Regungen fleischlicher Lust sind ihnen keine Sünde, weil in ihnen der Geist Gottes Fleisch geworden ist: deshalb verkünden und üben sie freie Liebe.

Auf der Synode zu Paris (1209) wurden neben Amalrich auch die Schriften des David v. Dinant verdammt. Wir wissen von ihm wenig. Ihm wird vorgeworfen, er lehre: die materia prima oder das Substrat aller körperlichen Dinge, der νοῦς oder das Princip aller einzelnen Seelen und Gott oder die Quelle der himmlischen Wesenheiten seien Ein und dasselbe, weil jedes ein unterschiedsloses Sein. Die Ortliberier sind mit den Amalrikanern eng verwandt: die äusseren Ordnungen der Kirche sind ohne Werth; grade die Verwerfung derselben führt, in Verbindung mit strenger Askese, zur höchsten Vollkommenheit, nämlich zum Empfangen unmittelbarer göttlicher Offenbarung. Durch sie wird der Mensch zu Gott erhoben, ja, durch einen Process der Vergottung erreicht er als höchstes Ziel die volle Einheit mit Gott. — Derselben Richtung gehören an Joachim v. Floris († 1202). Gestützt auf besondere Offenbarungen des göttlichen Geistes wollte er durch Zurückführung der Priester zu apostolischer Weltverleugnung, durch ein streng mönchisches Leben statt der fleischlichen Veräusserlichung die wahrhaft geistige Verinnerlichung und damit eine neue Periode der Kirche herbeiführen. Anhänger gewann Joachim besonders unter den Franciskanern, welchen schon von ihrem Stifter her ein stark schwärmerischer Zug eigen war. Die Grundzüge des „ewigen Evangeliums“ sind: die Geschichte der christlichen Kirche verläuft in drei grossen Perioden, dem Zeitalter des Vaters, von der Weltschöpfung bis auf Johannes den Täufer, dem Zeitalter des Sohnes, von der Menschwerdung Christi bis zum Jahr 1260, dem Zeitalter des heiligen Geistes, welches mit dem Jahr 1260 beginnen soll. Diese letzte Periode wird vorbereitet durch eine maasslose Steigerung des Gräuels in Kirche und Leben, sowie durch das Erscheinen des Antichrist, als welcher mehr oder weniger deutlich Friedrich II. bezeichnet wird. Der Charakter dieser Zeit ist das beschauliche Leben, in welchem mit dem rechten Verständniss der Schrift auch die ganze bisherige Geschichte erst im rechten Lichte erscheint. — Am meisten verbreitet wurden derartige Anschauungen durch die Brüder und Schwestern des freien Geistes oder die Beghinen und Begharden seit Mitte des dreizehnten Jahrhunderts. Auch sie rühmten sich unmittelbarer Offenbarungen und wussten sich kraft derselben über die äusseren Satzungen der Kirche in Lehre und Sitte hinaus: sie hätten Gott in unmittelbarer Erfahrung und be-

dürften deshalb nicht der religiösen Belehrung durch Andere, auch nicht der Vorschriften Christi, denn was der Geist ihnen sage, das sei Wahrheit. Von dieser Grundanschauung aus wird die Kirche mit ihrer äusseren Ordnung heftig angegriffen: es ist Sünde, dem Priester zu beichten; Messe, Beichte, Firmung, kirchliche Fasten und Feste, Heiligendienste etc. alles ist zu verwerfen. Für den mit Gott Geeinten giebt es keine Sünde, denn Nichts ist Sünde, was nicht dafür geachtet wird.

Von dieser schwärmerisch-spiritualistischen Richtung ist sehr wohl zu unterscheiden jene besonnene und tiefsinnige Mystik, deren Höhepunkt im Mittelalter ohne Zweifel Meister Eckhardt (1260—1328). Freilich lehnt er sich überall an an die Lehren früherer Denker, aber mit eigenthümlicher Kraft und kühner Originalität weiss er den von Anderen überkommenen Elementen neues Leben und seinen eigenen Geist einzuhauchen. Eckhardt sucht das Wesen Gottes zu fassen als einen Process, in welchem Anfang, Mitte und Ende von Ewigkeit her in einander übergehen. Der gemeinsame Grund, auf welchen alles zurückgeführt werden muss, ist Wesen, und diese Erstigkeit, welche alle Dinge enthält, ist Gott nach seinem Wesen oder die Gottheit. Dies Wesen ist nämlich in Gott selbst ein Anfang, freilich kein zeitlicher, sondern ein unanfänglicher Anfang, da selbst der Unterschied der göttlichen Personen noch in einfältiger, weiseloser Weise vorhanden ist. Das Wesen oder die Gottheit ist also die kraftvolle Möglichkeit aller Dinge. Das einfache, unterschiedslose Sein, welches den Grund für alles Dasein enthält, die erste Entäusserung oder Objektivirung des Wesens ist die Natur, freilich nicht eine vom Wesen verschiedene Seinsweise, sondern das Wesen als Form und Bild. Das Wesen wird auch Vater genannt, die Natur Wort, aber das unpersönliche Wort. Person oder Gott wird die Gottheit erst durch Vereinigung von Wesen und Natur; dies In-Sich-Zucken ist ein Erkennen und dies Erkennen ist die Geburt des Gedankens, der Gedanke Gottes aber von sich selbst ist die Person des Sohnes. Vater und Sohn erkennen nun einander als die gegliederte und vollendete Einheit und in dieser Erkenntniss fasst sich das Wesen in einer neuen Form, als persönlichen Gemeinwillen oder als heiligen Geist. Dieser Gemeinwille ist das in sich befriedigte Sein der Gottheit, die Minne des Vaters und des Sohnes. Dieser Process der Selbstoffenbarung ist ein ewig sich erneuernder Akt und nur deshalb ist Gott der Lebendige, denn das Leben ist ein Kreislauf, wo stets das Ende in den Anfang zurückkehrt und der Anfang sich im Ende wieder aufhebt.

Die endlichen Dinge sind in der Gottheit, sofern auch sie Wesen haben, alles Wesen aber in Gott gegründet ist. Damit ist nicht die Ewigkeit der Dinge, auch nicht die Ewigkeit der bestimmten Ideen der einzelnen Dinge behauptet, sondern nur, dass die Gottheit als Urgrund alles Seins auch die Möglichkeit aller

Dinge in sich enthält. Die Schöpfung ist wie alle Offenbarung Werk des dreipersönlichen Gottes. Der Vater erzeugt oder gebiert im Blick auf den Sohn die geschöpflichen Formen oder die Ideenwelt und nach ihr die Erscheinungswelt, beide aus Nichts. Betreffs der Ordnung der Welt lässt auch Eckhardt alles Leben in stufenweiser Abschwächung von den höheren Wesenheiten auf die niederen übergehen. Dieser Uebergang findet nur dadurch statt, dass das Höhere mit seiner Wesenheit stets im Niederen ist und das Niedere zugleich im Höheren seine Statt, seine eigentliche Heimat und Ruhestätte hat. Daher wirkt das Obere erleuchtend und stärkend auf das Niedere ein und wieder das Niedere sehnt sich, in dem Oberen zu ruhen. Zweck der Schöpfung ist, dass der gütige Gott sich in der Schöpfung mittheile, und zwar zuhöchst dem Menschen als dem Bilde der Dreieinigkeit: alle Creatur muss dienen, dass der Mensch sein Ziel erreiche und zugleich ist es der Mensch, welcher als die höhere Einheit der niederen Creatur auch diese zu Gott zurückführt. Damit die Menschen wieder mit Gott vereinigt werden, musste ein Mensch in dieser Einheit erscheinen, das ist Christus. Auf die historische Person Christi und besonders auf seinen Tod legt jedoch Eckhardt wenig Gewicht, er sieht darin nur ein Beispiel dessen, was mit uns allen auf dem Wege der Vergottung geschehen soll: „Gott ist Mensch geworden, dass ich Gott würde; Gott ist gestorben, dass ich stürbe aller Welt und allen geschaffenen Dingen“. Diese Einheit mit Gott ist das höchste Ziel unseres Strebens, aber nicht etwa eine Vernichtung der Individualität. Es wird weder das Denken der göttlichen Person zum Denken des Menschen, noch die denkende menschliche Persönlichkeit durch die Vereinigung mit Gott aufgehoben, noch das Zurückgehen des persönlichen Lebens zur blossen Passivität gefordert. Nur die Art des Erkennens wird eine andere: es ist dann nicht mehr sinnliches Erkennen, sondern wird durch die Natur Gottes vermittelt. Daher soll auch unsere Persönlichkeit nicht aufgegeben werden, sondern wie im sinnlichen Erkennen wir mit dem erkannten Gegenstand so sehr in Eins zusammengehen, dass z. B. das Holz unser Auge ist und unser Auge Holz (nach Eckhardt's Ausdruck), so wird in dieser Vereinigung mit Gott unsere Persönlichkeit zu ihrer wahren Persönlichkeit wieder hergestellt, indem sie in und mit dem persönlichen Gott wirkt.

Eckhardt gründet eine überaus zahlreiche Schule, als deren Hauptvertreter hier genannt sein mögen: Johannes Tauler († 1361), Heinrich Suso († 1365) und der Verfasser der „Deutschen Theologie“.

IV.

Am Anfang des Mittelalters traten neue Völker auf den Schauplatz der Geschichte. Die Kirche, die einzige geistige Macht,

welche aus der furchtbaren Umwälzung jener Zeit sich rettete, unternahm ihre Erziehung, und jeder Unparteiische muss ihr bezeugen, dass sie mit derselben Grosses geleistet hat. Wie aber der Einzelne der Unterweisung des Lehrers entwächst und durch dieselbe nur dahin geführt werden soll, später nach eigenem Urtheil das Wahre zu erkennen und das Rechte zu wählen, so auch die Völker. Im Laufe der Jahrhunderte waren die Germanischen Völker unter Leitung der Kirche herangereift; jetzt zeigt sich ihre Selbständigkeit. Bisher hatte von allen geistigen Interessen lediglich das religiöse wirksame Pflege und Förderung erfahren; jetzt fordert der Geist die selbständige, durchaus unabhängige Bearbeitung auch der weltlichen Wissenschaften. Bisher war auch in der Religion die Kirche als die göttliche Anstalt erschienen, durch deren Vermittlung allein der Einzelne seinem Gott nahen könne; jetzt erhebt das religiöse Subjekt den Anspruch, auch ohne diese Zwischen-Instanz den Frieden mit Gott gewinnen zu können und eifert gegen die maasslose Verweltlichung der angeblich göttlichen Kirche. Befreiung des Geistes, Selbstbethätigung des eigenen Wesens, das ist der Grundzug der gewaltigen Umwälzung, welche im 15. und 16. Jahrhundert sich vollzog nnd die neue Zeit scheidet vom Mittelalter. Wir nennen sie Reformation, den Namen entlehnend von der Umgestaltung der religiös-kirchlichen Verhältnisse, aber keine Seite des Lebens blieb von ihr unberührt. Von Bedeutung war schon die Aenderung der socialen Verhältnisse durch das Aufkommen eines einflussreichen Bürgerstandes, dem Handel und Gewerbe Wohlstand, das Zusammenwohnen in Städten Sicherheit brachte. Zahlreiche Erfindungen, Schiesspulver, Compass, Buchdruckerkunst etc. regten den Geist an und erweiterten den Gesichtskreis. Die Entdeckung ferner Welttheile, des Seeweges nach Ostindien und Amerika's, richteten den Blick in ungeahnte Ferne und auf völlig fremde Verhältnisse. Die Forschungen eines Kopernikus und Kepler zwangen, die Erde nicht mehr als Mittelpunkt des Weltalls zu denken, sondern als Planeten neben anderen Planeten die Sonne umkreisen, was eine Umgestaltung der ganzen Weltanschauung zur Folge hatte. Von weittragenden Folgen war vor allem das Wiederaufblühen der klassischen Studien. Von den reichen Schätzen des Griechischen Geistes waren dem Mittelalter nur einige Bruchstücke bekannt, überdies meist nur in lateinischer Uebersetzung bei kirchlichen Schriftstellern. Als dann im 14. Jahrhundert die Bedrängniss Constantinopels eine Versöhnung mit Rom wünschenswerth erscheinen liess, vor allem, als nach dem Fall desselben (1453) zahllose Griechische Gelehrte in Italien eine Zufluchtsstätte fanden, da erstand das Hellenische Alterthum gleichsam zu neuem Leben. Es war eine völlig neue Welt, welche damit auf den Schauplatz trat, eine Welt ohne Kenntniss des Christenthums und doch von einer eigenartigen, Ehrfurcht gebietenden Grösse. Italien wurde zuerst von diesem Geiste er-

griffen: befruchtet durch das eben erst wieder entdeckte Hellenenthum erreichte die Italienische Poesie in Dante, Petrarka und Boccaccio ihre höchste Blüthe, und durch die freigebige Gunst der hochgebildeten Mediceer ward Florenz für lange der Mittelpunkt aller wissenschaftlichen Bestrebungen. Je weniger tief schon damals in manchen Gemüthern die christliche Religion Wurzel geschlagen hatte, desto näher lag die Versuchung, mit der Erneuerung des Hellenischen Geistes einer Art von Heidenthum sich zuzuwenden. Wie häufig dies eintrat, zeigt die allgemeine Klage, dass grade die „Humanisten" der Religion sich gleichgültig oder gar feindselig gegenüberstellten. Und hielt man auch äusserlich fest an den kirchlichen Formen, die innere Entfremdung trat zu Tage im Verfall des sittlichen Lebens und in vertrauten Aeusserungen über die Religion. Das war z. B. die Stellung der Päpste jener Zeit. In solchen Kreisen mag auch Macchavelli's (1469—1527) Auffassung der Religion Anklang gefunden haben. Er hütet sich wohl, die Kirche und ihre Lehre entschieden anzugreifen, er ist auch fest überzeugt von dem hohen Werthe der Religion für das Wohl des Volkes, aber er betrachtet sie eben lediglich aus diesem Gesichtspunkt, als höchst brauchbares Mittel, die grosse Menge im Zaum zu halten, deshalb nur zu oft von klugen Staatsmännern erfunden, werthlos für alle, welche diesen Betrug durchschauen. Ueber die weite Verbreitung dieser Anschauung klagt Thomas Campanella in bittern Worten.

Auch die philosophische Forschung ward durch die humanistische Bewegung beeinflusst: die Jahrhunderte lange Herrschaft des Aristoteles ward erschüttert. Am nächsten lag der Versuch, den trockenen Formalismus der Aristotelischen Logik durch eine Vereinigung mit der Rhetorik, durch Beispiele aus den Schriften der Alten, zu erläutern und zu beleben. Vertreten wird dies Streben durch Laurentius Valla (1407—1457) bekannt als ersten wissenschaftlichen Bestreiter der Constantin'schen Schenkung, Rudolph Agricola (1442—1485) und Ludwig Vives (1492—1540) sämmtlich Vorläufer des Petrus Ramus († 1572). Weit mehr jedoch ward das Ansehen des Aristoteles gefährdet durch den Streit um seine Auslegung. Bisher galt Averroës als der einzig sichere Führer in Erklärung des grossen Griechischen Weisen, als „der Commentator" schlechthin und Aristotelismus war Nichts Anderes als Averroismus. Auch jetzt fehlte es demselben nicht an Vertretern, deren bedeutendsten sind: Gennadius († 1464) Patriarch von Constantinopel, Georg von Trapezunt (1396—1486), und in der Schule zu Padua hielt sich die Averroistische Doctrin bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Den Humanisten jedoch erschien Averroës als barbarisch, und soweit sie an Aristoteles festhielten, wählten sie sich wenigstens einen anderen Führer, den alten Commentator Alexander von Aphrodisias. Die Kirche stellte sich zu beiden Richtungen gleich, denn beide leugneten die Unsterblichkeit der Seele, und

ihr konnte es höchst gleichgültig sein, dass die Averroisten diese Leugnung begründeten durch die Einheit des Intellekts in allen Menschen, die Alexandristen durch die natürliche Sterblichkeit der einzelnen Seele. Das Lateran-Concil vom 19. December 1512 verdammte die eine Anschauung wie die andere. Hauptvertreter der Alexandristen ist Petrus Pomponatius (1462—1525) Lehrer der Philosophie und Arzt zu Bologna. Betreffs der Unsterblichkeit lehrt er „de immortalitate animae“ (Bologna 1516): Was im Menschen denkt und empfindet ist nothwendig ein und dasselbe, weil in Einem Subjekt nicht mehrere substantielle Formen existiren können. Denken und Wollen erscheinen als immateriell und unsterblich, die niedern Kräfte der Vegetation und Sensation als materiell und vergänglich. Danach ist es zweifelhaft, ob wir sagen sollen, die Seele ist wesentlich sterblich und nur beziehungsweise unsterblich, oder sie ist wesentlich unsterblich und nur beziehungsweise sterblich. Ersteres ist jedoch richtiger, weil auch Wissen und Wollen von materiellen Eindrücken und körperlichen Organen durchaus abhängig sind. Die Unsterblichkeit ist von klugen Politikern ersonnen, um denen, welche nur durch Aussicht auf ewige Belohnung können zum Guten veranlasst werden, einen Anreiz zu geben; wer wirklich tugendhaft ist, wird auch beim Glauben an die Sterblichkeit der Seele das Gute um seiner selbst willen thun. Die Schrift: „De incantationibus s. de naturalium effectuum admirandorum causis“ untersucht die wunderbaren Vorgänge in der Natur und eifert dagegen, dieselben auf Einwirkung von Geistern, Engeln und Dämonen zurückzuführen, denn alles geschehe aus natürlichen Ursachen. Unter diesen nehmen den ersten Platz die Gestirne ein, welche auf die Menschen und ihr Geschick einen weitgehenden Einfluss ausüben, doch wird auch die Einbildung der Gläubigen zur Erklärung von Heilungen u. dergl. herangezogen. Die Schrift: „De libertate“ etc. sucht die Stoische Auffassung der Welt als eines festgeordneten, allumfassenden Kosmos mit der christlichen Idee eines Schöpfers zu vereinigen, was zur Verwerfung der menschlichen Willensfreiheit führt. In allen drei Schriften kommt also Pomponatius zu Behauptungen, welche der Kirchenlehre widerstreiten. Dennoch will er ihr seine Lehren unterwerfen nach dem Grundsatz: „Ich glaube als Christ, was ich nicht glauben kann als Philosoph.“ Er ist deshalb ein Vertreter der Lehre von der doppelten Wahrheit, obgleich dieselbe auf dem Lateran-Concil (19. December 1512) ausdrücklich verdammt war: „Da das Wahre dem Wahren niemals widersprechen kann, bestimmen wir, dass jeder Satz, welcher der Wahrheit des geoffenbarten Glaubens entgegengesetzt ist, durchaus falsch sei“. Pomponatius sucht die Behauptung einer doppelten Wahrheit tiefer zu begründen: die Vernunft ist eine doppelte, eine intellektuelle und eine praktische; die Philosophie beruht auf der spekulativen Vernunft und erforscht die natürlichen Wahrheiten, die Theologie

beruht auf der praktischen und regelt Leben und Sitte; jene ist höchst ungleichmässig vertheilt, diese ist das gemeinsame Erbtheil aller Menschen.

Wie der Kirche, so waren auch einer anderen geistigen Macht beide Richtungen des Aristotelismus in gleicher Weise als irreligiös verhasst, nämlich dem neu erblühenden Platonismus. Den ersten Anstoss zur Erneuerung der Platonischen Doctrin, freilich in unklarer Vermischung mit Neuplatonischen Gedanken, gab Georgius Gemistus Pletho*) (1355—1452) aus Constantinopel, aus Anlass der Unionsverhandlungen auf dem Concil zu Ferrara-Florenz lange Jahre in Italien. In einer eigenen Schrift hebt er den Unterschied zwischen Aristoteles und Plato hervor und bestreitet jenen in den wichtigsten Punkten. In den, nur bruchstückweise auf uns gekommenen „νομοι" sucht er auf Grund der Platonischen Weisheit eine Reform des gesammten religiösen, staatlichen und sittlichen Lebens herbeizuführen: Glückseligkeit ist das gemeinsame Ziel aller Menschen, verschieden sind nur die zur Erreichung desselben angewandten Mittel. Die wahre Glückseligkeit besteht in der vollen Befriedigung unseres ganzen Wesens, beruht daher vor allem auf der Erkenntniss des Menschen und des All. Die Welt weist hin auf eine erste Ursache, welche in schlechthinniger Dieselbigkeit einheitlich alles in sich enthält und aus sich hervorbringt; dies Gute ist die erste Stufe des Daseins. Die zweite bilden die Götter der zweiten Ordnung, unmittelbar von Gott als ein ihm ähnliches Bild gezeugt, zusammengefasst in Poseidon, der Ursache aller Formen. Unter ihnen werden unterschieden die ächten und die Bastard-Söhne des Zeus. Jene, die Olympischen, erzeugen die unsterblichen Wesen oder Götter der dritten Ordnung, zerfallend in die Gestirne und die Dämonen. Diese, die Titanen, erzeugen unter Beihülfe der Planeten die sterblichen Wesen. Der Mensch ist das Mittelglied zwischen den sterblichen und den unsterblichen Wesen, denn von den Olympischen stammt sein Geist, von den Titanen sein Leib. Die höchste Tugend ist die Religion, denn durch sie treten wir in Gemeinschaft mit den oberen Göttern. — Den dadurch inaugurirten Kampf zwischen Aristotelismus und Platonismus führt fort sein Schüler Bessarion (1389—1472) Patriarch von Constantinopel, bekannt wegen seiner Hinneigung zur Union mit Rom. Er weist nach, dass Plato dem Christenthum weit verwandter sei und deshalb als Mittel der Apologetik unentbehrlich; auch begründet er ein mehr unparteiisches, rein historisches Studium beider Philosophen.

Durch Uebersetzung der Schriften Plato's und Plotin's gewann grossen Einfluss Marsilius Ficinus (1433—1499) auf dessen Betrieb Cosmos von Medici die Platonische Akademie zu Florenz

---

*) Vergl. W. Gass: Gennadius und Pletho. Breslau 1844. Fritz Schultze: Georgios Gemistos Plethon. Jena 1874.

begründete. Seine eigenen Anschauungen sind vor allem niedergelegt in den Schriften: „De religione Christiana“ und „Theologia Platonica. De immortalitate animorum. L. XVIII.“ Letztere beginnt mit der Erwägung: Wäre der Mensch nicht unsterblich, so wäre er das unglücklichste aller Wesen, denn hier führt er wegen der Unruhe der Seele, der Schwäche des Körpers und seiner grossen Bedürftigkeit das unglücklichste Leben. Unmöglich kann der Mensch, durch die Religion der Gottheit am nächsten gestellt, betreffs des Glücks allen Geschöpfen nachstehen. Deshalb müssen wir ihm Unsterblichkeit zuschreiben. Diesem indirekten Beweis wird ein direkter zur Seite gestellt. Vom Niedern zum Höheren aufsteigend durchgeht Marsilius die ganze Reihe der Existenzen: corpus, qualitas, anima, angelus, Deus. Der Körper ist ohne Bewegung, bloss leidend; die Form oder Qualität ist allerdings thätig, aber mit der Materie theilbar; die Seele ist immer dieselbe, nur verschieden wirkend in der Zeit; die Engel sind auch der Zeit entnommen, ohne Streben nach Vervollkommnung, weil bereits vollendete Wirklichkeit; Gott ist das höchste Wesen, Einheit, Wahrheit und Güte in Einem. Gott ist nur Einer und von unendlicher Kraft, ewig und allgegenwärtig bewegt und erhält er alles. Seinem Wesen nach ist Gott Wissen und Wollen: in sich, als dem Urquell alles Lebens, der Urform aller Dinge erkennt er alles, denn die Dinge sind Nichts Anderes als ausgesprochene Gedanken Gottes; sein Wollen ist frei und nothwendig zugleich, frei, sofern keine höhere Macht ihm gebietet, nothwendig, sofern im eigenen Wesen der zureichende Grund liegt für alles Handeln. In den angegebenen fünf Stufen geht alles Sein von Gott aus; die Seele bildet die Mitte und daher das Verbindungsglied zwischen den höheren und den niederen. Es giebt drei Arten von vernünftigen Seelen, diejenige der Welt, der Sphären und der belebten Wesen. Drei Principien beherrschen die Welt: Von Gott kommt die Einheit in aller Vielheit, vom Geist die Ordnung in der Fülle und Mannichfaltigkeit, von der Weltseele die Bewegung. Die Seelen der Sphären bewegen jede ihre Sphäre im Kreise und üben auch auf die irdischen Dinge einen bedeutenden Einfluss aus. Alle endlichen Dinge, auch Erde und Wasser sind beseelt, denn sie tragen bei zur Erzeugung beseelter Wesen. Alle Seelen sind unsterblich, weil sie sich selbst bewegen, substantielle Existenz haben, mit dem Göttlichen zusammenhängen, untheilbar sind, etc. Die menschliche Seele ist ein untheilbares Göttliches, ganz in jedem Theil des Körpers gegenwärtig, unabhängig von der Materie, nur abhängig von Gott. Es ist ein Irrthum, Eine gemeinsame Seele in allen Menschen anzunehmen, vielmehr hat jeder seine besondere, individuelle Seele. Sie erhebt sich in den vier Stufen der Sinnlichkeit, Imagination, Phantasie und des Intellektes zur wahren Einsicht; sie wird genährt, nicht von irdischem Stoff, sondern von der Wahrheit und befindet sich um so besser,

je mehr sie sich vom Körper und allem Materiellen absondert. Das Streben der Seele ist Vereinigung mit Gott, doch wird dies Ziel erst im Jenseits völlig erreicht. — Zur Vereinigung mit Gott giebt es zwei Flügel, das Erkennen und das Handeln; jenes ist der Weg der Philosophie, dieses derjenige der Religion, die zu einander in engster Beziehung stehen. Die Religion ist dem Menschen durchaus eigenthümlich. Alle anderen Gaben, welche den Menschen auszeichnen, finden sich auch bei den Thieren, nicht aber die Beziehung zum Göttlichen. Dem Menschen dagegen ist die Religion so natürlich, wie dem Pferde das Wiehern, dem Hunde das Bellen, denn sie rührt her „a Deo atque humana speciei communi natura", haben doch alle Völker Religion, die Verehrung Gottes und den Glauben an ein ewiges Leben. Die Religion, deren Wesen in der Vereinigung der Seele mit Gott besteht, beruht auf der wesentlichen Verwandtschaft beider, strebt doch überall das Verwandte sich zu vereinigen. Wie nur ein lichtvolles Auge das Licht sieht, ein mit Luft gefülltes Ohr den Ton hört, so kann nur ein von Gott erfülltes Gemüth sich zu Gott erheben, soweit es von göttlichem Licht erleuchtet und von göttlicher Wärme entzündet ist. Die christliche Religion ist die vollkommenste. In Christo ward das ewige Wort Mensch, was Gott durchaus zukam wegen der innersten Verwandtschaft beider. Der Zweck war, dass der Mensch durch das Wort Gottes wieder zu Gott erhoben werde. Christus wirkte durch Lehre und tugendhaftes Vorbild, — sein stellvertretendes Leiden wird nicht grade geleugnet, aber völlig in den Hintergrund gedrängt.

Unter den Vertretern des neu auflebenden Platonismus ist der bekannteste: Johann Pico von Mirandola, (1463—1494) der überdies die Jüdische Kabbala, eine philosophische Literatur zweifelhaften Ursprungs und geheimnissvollen Inhalts, zu verwerthen suchte.*) Die Philosophie hat mit der Theologie dasselbe Ziel, nämlich das höchste Gut in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott. Quelle aller Weisheit sind die Schriften des Moses, denn aus ihnen haben alle Philosophen ihre Kenntniss geschöpft; die werthvollste und richtigste Auslegung derselben ist in der Kabbala enthalten. Zur wirklich fruchtbaren Benutzung dieser Autoritäten bedürfen wir der unmittelbaren Erleuchtung durch den heiligen Geist. In den materiellen Lehrbestimmungen bewegt sich Pico durchaus in den bekannten Geleisen des Neuplatonismus: Gott wird nach zwei Seiten bestimmt, an sich als über alles Endliche erhaben, als unaussprechlich, weil undenkbar, als das unendlich vollkommene, schlechthin einfache Wesen, in Beziehung auf die Dinge als das wahre unmittelbare Sein alles Seienden, als die Ursache aller Dinge, die Fülle alles Seins. Gott gegenüber steht die Materie, als bildsames Objekt der göttlichen Einwirkungen.

---

*) Vergl. Georg Dreydorff: Das System des Johannes Pico. Marburg 1858.

Je nach dem Maasse ihres Widerstandes wirkt in ihr die überall gleiche Kraft Gottes eine Stufenreihe endlicher Wesen. Dieselben zerfallen in drei Welten mit je neun Ordnungen; in der Engelwelt bildet Gott selbst den Mittelpunkt, in der himmlischen Welt der zehnte Himmel, das Empyreum, in der irdischen Welt die erste Materie. Der Mensch bildet als Mikrokosmos, das Mittelglied zwischen der obern und niedern Welt, entsprechen doch den drei Welten die drei Theile seines Wesens, vernünftige Seele, Geist und Körper. Durch freie Willensentscheidung hat der Mensch im Sündenfall sich von Gott abgewandt, durch die Erlösung soll er zu ihm zurückgeführt werden. Denn völlige Vereinigung mit Gott ist das Ziel, welchem der nach Glückseligkeit verlangende Mensch zustrebt. Den Weg dazu zeigt die Philosophie wie die Theologie, er führt durch Reinigung von der Sinnlichkeit und durch unmittelbare Erleuchtung der Erkenntniss erst im jenseitigen Leben zur Vollendung.

Als Erneuerer des Stoicismus wird uns Justus Lipsius (1547—1606) genannt, doch finden wir nicht, dass seine Bemühungen besonderen Erfolg hatten. Von Einfluss dagegen ward die Erneuerung des Skepticismus durch Montaigne (1532—1592). Die Philosophie sucht wahre Wissenschaft; Gewissheit: die dogmatische Philosophie behauptet, dies Ziel erreicht zu haben, die Akademiker begnügen sich, statt der Wahrheit mit Wahrscheinlichkeit, die Skeptiker oder Pyrrhonier enthalten sich jedes Urtheils. Nur das Letztere ist haltbar. Alle unsere Erkenntniss beruht auf den Sinnen, die Sinne aber sind unzuverlässig, daher der Streit schon betreffs der sinnlichen Wahrnehmung; die Zahl der Sinne ist beschränkt, daher die Möglichkeit, dass die Dinge Eigenschaften besitzen, welche uns nothwendig verborgen bleiben; die Sinne erfassen nur ihre eigenen Affectionen, daher die Ungewissheit, ob die Dinge selbst nicht vielleicht ganz anders sind, als ihre Erscheinungen. Noch ungewisser ist unsere Erkenntniss Gottes: Wir erkennen Gott nur gemäss unserer beschränkten Fassungskraft, die unendliche Macht, Schönheit und Güte Gottes aber verträgt keinen Vergleich mit so geringen Wesen, wie wir sind. Ebenso unsicher sind unsere praktischen Urtheile: In keiner Sache finden wir Befriedigung, sondern sehnen uns stets nach herrlicheren Dingen, welche uns eben so wenig sättigen können; in der Schätzung der Dinge herrscht dieselbe Verschiedenheit der Meinungen, wie betreffs der sittlichen Vorschriften; auch die Stimme des Gewissens ist abhängig von Gewohnheit, Erziehung etc. Müssen wir sonach auf eigene Forschung verzichten, so können wir die Wahrheit nur durch gläubiges Aufnehmen der göttlichen Offenbarung gewinnen. — Wie diese Gedanken durchaus den Skeptikern des Alterthums entlehnt sind, so giengen auch Charron († 1603) und Sanchez († 1632) im Wesentlichen darüber nicht hinaus.

Von Italien aus drang der Humanismus auch nach Deutsch-

land. Die Gleichgültigkeit desselben gegen die positiv-christliche Religion tritt uns in vertrauten Aeusserungen des Mutianus (1472—1526) entgegen:*) Die Religion Christi begann nicht erst mit seiner Menschwerdung, sondern bestand von Ewigkeit her, gleich der Geburt Christi aus dem Vater. Denn der wahre Christus, der eigentliche Sohn Gottes, wie Paulus sagt, ist Nichts Anderes als die Weisheit Gottes, welche nicht bloss den Juden zu Theil ward in dem engen Gebiet Syriens, sondern auch den Griechen, Römern und Deutschen, trotz der Verschiedenheit der religiösen Gebräuche. Es ist nur Ein Gott, und Eine Göttin, aber viele Gestalten und Namen. Das darf man jedoch nicht ausbreiten, sondern muss es in Schweigen hüllen, wie Eleusinische Mysterien, denn in Sachen der Religion muss man sich der Decke von Fabeln und Räthseln bedienen. So scharf auch die Urtheile sind, welche Mutian in Briefen über die biblischen Schriften und über alles äusserliche Kirchenwesen ausspricht, so hütet er sich wohl, die Meinung der Menge zu erschüttern, weil ohne diese alles ins Chaos zurücksinken werde. Johann Reuchlin, (1455—1522) vor allem bekannt durch seinen Streit mit den Kölner Dominikanern, förderte durch Bearbeitung eines lateinischen Wörterbuches und einer Griechischen Grammatik das Studium des klassischen Alterthums. Angeregt durch Pico von Mirandula wandte er sich den Geheimnissen der Kabbala zu und hat durch seine Hebräische Grammatik (1506) die Hebräische Sprache zuerst wieder in die Deutsche Wissenschaft eingeführt. Erasmus von Rotterdam (1467—1536) hat durch seine Ausgabe des Griechischen Neuen Testamentes, sowie durch eine Reihe kecker Angriffe auf die Verweltlichung der Kirche der kirchlichen Reformation mächtig vorgearbeitet; als aber die Kirche aus ihrer Stellung als einziger Mittlerin des Heiles verdrängt zu werden drohte, wandte er sich ab von dem Geist, den er selbst heraufbeschworen hatte. In den unmittelbaren Dienst der Reformation trat die humanistische Bildung nur bei Ulrich von Hutten (1488—1523).

Nur eine oberflächliche Betrachtung kann die kirchliche Reformation aus der humanistischen Bewegung herleiten wollen. So sehr man auch die gegenseitige Förderung anerkennen muss, so unverkennbar sind es doch zwei durchaus selbständige Früchte derselben Umwälzung, deren allgemeiner Charakter in der freien Entfaltung des zur Selbständigkeit herangereiften Geistes besteht. Als von Gott selbst dazu eingesetzte Anstalt wollte die Kirche den einzelnen Gläubigen das Heil vermitteln. Aber aus der Welt, welche sie beherrschen und zum Reiche Gottes umgestalten sollte, nahm die Kirche immer wieder verunreinigende Elemente in sich auf, dass ihre göttliche Gestalt entstellt und der Statthalter Christi zum Antichristen verkehrt ward. Gregor VII. hatte es, neben

*) D. F. Strauss: Ulrich von Hutten. Bd. I. Leipzig 1858.

völliger Unterwerfung aller weltlichen Mächte und Bestrebungen auch auf eine nachhaltige Reinigung der Kirche abgesehen. Mönchsorden, vor allem Dominikaner und Franziskaner, versuchten mit edlem Eifer und vorübergehendem Erfolg, der zunehmenden Verweltlichung entgegen zu treten. Umsonst! Im 14. und 15. Jahrhundert bietet die Kirche ein Bild des Verderbens dar, wie es abschreckender kaum zu denken ist. Die Päpste thaten in sittlicher Zügellosigkeit und frivoler Ungläubigkeit es fast gleich ihren berüchtigtsten Vorgängern früherer Jahrhunderte. Durch das Exil zu Avignon in unwürdiger Weise dem französischen Einfluss unterstellt, durch das dreissigjährige Schisma in äussere Streitigkeiten verwickelt, musste das Papstthum nothwendig sein Ansehen verlieren. Die Priester versanken in Unwissenheit und Liederlichkeit. Das ganze kirchliche System lief darauf hinaus, möglichst viel Geld zu erpressen, durch den Verkauf kirchlicher Aemter, die Ertheilung zahlreicher Dispense verschiedener Art, und vor allem durch den schamlosen Ablasshandel. War somit der Seele Seligkeit um Geld feil, so musste die Menge des Volkes um so mehr in maasslose Unwissenheit und zügellose Unsittlichkeit versinken, als der Gottesdienst in Folge des überreichen Dienstes der Bilder und Reliquien, sowie völligen Ausschlusses der Landessprache zum blossen Dienst der Lippen herabsank.

Die Opposition konnte nicht ausbleiben, aber die Opposition des verständigen Denkens in der Aufklärung und diejenige des unmittelbaren religiösen Lebens in der Mystik konnten, wenn stark genug, wol die dermalige Kirche stürzen, waren aber beide ausser Stande, ein neues kirchliches Gemeinwesen zu schaffen. Eine kirchliche Reformation konnte daher nur von einer anders gearteten Opposition ausgehen. Auch sie stellte sich gegen Ende des Mittelalters ein, aber auch sie zeigte ein doppeltes Antlitz. Einig in dem Eifer gegen die unerträgliche Verweltlichung der päpstlichen Kirche, gingen beide Richtungen aus einander in der Frage nach dem Neuen, was an ihre Stelle treten solle. Die eine wollte die göttliche Mittelstellung der Kirche als alleiniger Spenderin des Heils an den Einzelnen gewahrt wissen, wollte auch Papstthum und Hierarchie als göttliche Ordnung unangetastet lassen und nur die unleugbaren Missstände im Einzelnen abstellen. Die andere bestritt vor allem jene Stellung der Kirche und der Hierarchie: die Kirche ist nicht die göttliche Mittlerin des Heils, sondern die Gemeinschaft derer, welche kraft ihres persönlichen Glaubens, auf Grund ihrer persönlichen Beziehung zu Gott des Heils theilhaftig geworden sind; die Hierarchie beruht lediglich auf menschlicher Ordnung, wenn als solche vielleicht auch anzuerkennen; Quelle der religiösen Wahrheit ist nicht die Tradition der Kirche, sondern allein das Wort der Schrift, Grund des Heils nicht das äussere Werk, sondern der innere, lebendige Glaube. Jene Richtung hat lange vergeblich gearbeitet an der erstrebten „Reformation an Haupt und Gliedern", und erst als Rückwirkung

der Bildung selbständiger protestantischer Kirchen auf dem Concil zu Trient (1545—1563) ihr Ziel, die Reinigung des Katholicismus von seinen ärgsten Auswüchsen, wenigstens zum Theil erreicht. Diese Richtung erreichte ihr Ziel nur um den, anfangs nicht einmal ins Auge gefassten Preis der Kirchenspaltung. In den Alpenthälern Süd-Frankreichs und Nord-Italiens hatte schon Petrus Waldus seit 1160 gegen die Missbräuche der Kirche geeifert und auf Grund der Schrift Heiligung der Gesinnung und des Wandels gefordert. In England hatte dann John Wikliffe (1324—1384) die Schrift als alleinige Quelle der Wahrheit gepredigt, Christum als einzigen Mittler zwischen Gott und dem Menschen, dessen Tod als alleinigen Grund der Sündenvergebung, den Glauben als alleiniges Mittel ihrer Aneignung, die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, unser Heil als abhängig allein von dem göttlichen Rathschluss. Von ihm angeregt gewann in Böhmen Johann Huss (1369—1416) zahlreiche Anhänger für seine reformatorischen Anschauungen. In den Niederlanden suchten die Brüder des gemeinsamen Lebens in aller Stille eine Erneuerung des religiösen Lebens herbeizuführen; aus ihrer Mitte ging hervor Thomas a Kempis († 1471) der durch seine „Nachfolge Christi“ wie wenig Andere für Herstellung eines reinen Christenthums im Innern der Seele gewirkt hat. Demselben Kreise gehörte Joh. Wessel an (1419—1492). Mit der gesammten Wissenschaft seiner Zeit wohl vertraut, ist er in entschiedener Betonung der Schrift als alleiniger Quelle der Erkenntniss und des Glaubens als alleiniger Bedingung der Rechtfertigung Luther am nächsten gekommen. Die Kirche dauernd umgestaltende Wirkungen gewann diese Bewegung jedoch erst mit dem Auftreten Luther's und Zwingli's.

Damit sind wir also angelangt bei der grossartigen Umwälzung des religiös-kirchlichen, ja des ganzen geistigen Lebens, welche wir die Reformation nennen. Indem hier unsere ausführliche geschichtliche Darstellung beginnen soll, erübrigt uns für die Einleitung nur noch eine Uebersicht über die Gliederung und Anordnung des Stoffes.

Zunächst können wir von der katholischen Kirche fast vollständig absehen. Dieselbe hat sich in dem Tridentiner Concil so entschieden auf das Princip der Autorität gestützt, dass kein Raum blieb für diejenige Freiheit des Gedankens, welcher die Religionsphilosophie ihrer innern Natur nach nicht entrathen kann. Die wenigen vereinzelten Versuche in dieser Richtung sind nur Einwirkungen bestimmter, auf protestantischem Boden erwachsener philosophischer Systeme und deshalb im Zusammenhang mit diesen zu besprechen. Auch die Mystik hat in dem nach-reformatorischen Katholicismus sich weit mehr dem Quietismus zugewandt, als der Spekulation.

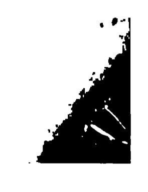
Der Fortschritt der Philosophie hat durchaus innerhalb des Protestantismus stattgefunden, jedenfalls nicht wenig beeinflusst

durch dessen Befreiung des Subjekts. In der Philosophie bildet nun aber das Auftreten Kant's einen so entscheidenden Wendepunkt, dass es von vorne herein wahrscheinlich ist, dass auch die Religionsphilosophie vor und nach Kant einen durchaus verschiedenen Charakter zeigt. Die spätere Darstellung wird dies bestätigen und es rechtfertigen, dass wir im ersten Bande die Zeit vor Kant betrachten, im zweiten Kant und die Zeit nach ihm. Auch die Zeit vor Kant lässt sich wieder in zwei Perioden zerlegen. Die für die denkende Betrachtung der Religion so wichtige Frage nach der Offenbarung wird von der ältesten protestantischen Kirche nicht näher erörtert. Dies geschieht erst später, und erst jetzt sind Erscheinungen möglich, wie der Englische Deismus, der Französische Materialismus, die Philosophie des Cartesius, Spinoza, Leibniz, die deutsche Aufklärung und ihre Ueberwindung durch Lessing und Herder, Hamann und Jakobi. In den ersten Jahrhunderten der Protestantischen Kirche finden wir auch Versuche selbständiger Spekulation. Meist innerhalb der katholischen Kirche erwachsen, gewinnen sie wenig Einfluss. Ausser diesen haben wir den Charakter der Protestantischen Kirchenlehre zu betrachten, die mannichfache Opposition gegen die Kirche und den Schulbetrieb der Philosophie. Indem wir die angedeutete Zweitheilung des ersten Buches nicht äusserlich zum Ausdruck bringen wollen, ist damit der Inhalt der einzelnen Abschnitte desselben kurz bezeichnet.

Erstes Buch:

Geschichte
der
christlichen Religionsphilosophie

von der Reformation bis auf Kant.



Erstes Buch:

Geschichte der christlichen Religionsphilosophie von der Reformation bis auf Kant.



Erster Abschnitt:

Die Anfänge selbständiger Spekulation.

Schon das letzte Capitel hat uns die Philosophie in einem Zustande tiefgehender Gährung gezeigt. Die Autorität des Aristoteles, die Jahrhunderte lang alle Wissenschaft beherrscht hatte, galt nur noch unter einer kleinen Schaar von Getreuen. Daneben wurden fast alle Systeme der Alten erneuert, und auch die geheimnissvolle Weisheit der Kabbala fand begeisterte Jünger. Keiner dieser Versuche zeigt viel Neues, Selbständiges, und keiner gewinnt dauernde Anerkennung. Bedeutender sind unzweifelhaft eine Reihe von Erscheinungen, deren Betrachtung uns jetzt obliegt. An ihrer Spitze steht Nicolaus Cusanus, der gelehrte Bischof von Brixen. Der Zeit nach dem 15. Jahrhundert angehörend, findet er doch erst hier seinen rechten Platz, weil er unzweifelhaft einen Wendepunkt bildet in der philosophischen Forschung. In der dunklen und schwierigen Sprache freilich, voll neuer Wortbildungen und gewagter Konstruktionen, zeigt sich das mühevolle Ringen, die Gedanken in Worte zu fassen. Dem Inhalte nach aber vereinigt der Cusaner in sich wie in einem Brennpunkte, als Frucht die Gedanken der mittelalterlichen Scholastik, als Keim die Probleme der modernen Spekulation. Erfährt durch ihn, allerdings mit Verwerthung Platonischer Elemente, die Metaphysik einen neuen Aufschwung, so begründen Telesius und Cardanus eine eigenthümliche Naturphilosophie. Freilich operirt dieselbe, in Ermangelung genauer Einzelbeobachtung noch mit einigen allgemeinen Principien, aber sie richtet wenigstens die Aufmerksamkeit auf die Vorgänge in der Natur und giebt dadurch dem Denken eine andere Richtung. Einflüsse beider, der Metaphysik des Cusanus und der Naturphilosophie des Telesius zeigen die Schriften von Giordano Bruno, Thomas Campanella, Franciscus Patritius und Julius Cäsar Vanini. Alle diese Männer wirkten in Italien (auch Cusanus lebte zuletzt in Rom), das damals von der neuen wissenschaftlichen Bewegung am mächtigsten ergriffen war. Leider bin ich ausser Stande, über die Verbreitung ihrer Anschauungen etwas zu sagen;

selbst für die sich aufdrängende Vermuthung, dass diese philosophische Bewegung mit den Bestrebungen nach religiöser Reform zusammenhing, kann ich Belege nicht beibringen.*) — Eine isolirte Stellung nehmen Petrus Ramus und Nicolaus Taurellus ein, jener zu Paris, dieser zu Altorf. Einig in der heftigen Bekämpfung des Aristoteles, will jener die rein formalschematische Dialektik desselben durch Verknüpfung mit der Rhetorik beleben, dieser die Philosophie zur Dienerin der Theologie machen, welche gleich dem Gesetz uns geneigt macht zur gläubigen Annahme des Evangeliums. Nur Ramus gewann zahlreichen Anhang und dauernden Einfluss.

I.

Nicolaus Cusanus (1401 bis 11. August 1464.)**)

Im ersten Jahr des 15. Jahrhunderts ward zu Kues, einem Dorf an der Mosel, in ländlichen, fast ärmlichen Verhältnissen geboren Nicolaus Chrypffs oder Krebs. Seine glänzende geistige Begabung liess ihn im Dienste der Kirche rasch und hoch steigen. Schon auf dem Basler Concil versucht er durch seine „concordantia catholica“ mitzuarbeiten an der allseitig ersehnten Reformation an Haupt und Gliedern, nicht bloss der Kirche, sondern, ganz im Sinne Gerson's, zugleich auch des Reiches. Später auf die Seite Eugen IV. getreten, nimmt Nicolaus Theil an der Gesandtschaft nach Constantinopel, welche die Unionsverhandlungen einleitet. Noch finden wir ihn in seinem priesterlichen Amte zu Koblenz, wo er besonders als Prediger Ausgezeichnetes leistet, aber 1448 wird er Cardinal, vollzieht die Revision und Reorganisation der Klöster Deutschlands und erhält 1450 das Bisthum Brixen. Nachdem er hier mit seltenem Eifer praktischen Arbeiten zur Besserung der kirchlichen Verhältnisse sich gewidmet, bringt er die letzten Jahre seines Lebens in Rom zu. Aber trotz dieser Vielgeschäftigkeit in Reich

---

*) Leider hat die Geschichtsschreibung der Philosophie diesen Abschnitt bisher stark vernachlässigt, haben wir doch betreffs keines dieser Männer eine genügende Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Ganz ungenügend sind: Rixner und Siber: Beiträge zur Geschichte der Physiologie. 7 Hefte. Sulzbach 1819—26. Auch M. Carrière: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. Stuttg. und Tübing. 1847. ist trotz grosser Vorzüge unzuverlässig, da der Verfasser zu häufig seine Hegel'sche Philosophie in die früheren Systeme hineinträgt.

**) Von den Gesammtausgaben der Werke des Cusaner's ist die Basler, Basel 1565, reich an Sinn entstellenden Druckfehlern; weit correcter ist die Pariser, Paris 1514. Trotz zahlreicher Arbeiten, vor allem von F. A. Scharpff: „Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrhunderts“, Tübingen 1871, fehlt es noch immer an einer allseitig genügenden Darstellung seines Systems. Eine Darstellung seiner höchst interessanten Erkenntnisstheorie von Falkenberg wird demnächst erscheinen.

und Kirche findet Nicolaus immer noch Zeit, sich dem Genuss spekulativer Gedankenarbeit hinzugeben.

Mit den Leistungen früherer Denker vertraut, schliesst Nicolaus sich keinem derselben sklavisch an, sondern frei prüfend, was jeder Richtiges vorgebracht habe, fordert er mit Nachdruck Freiheit von aller Autorität. Im „Idioten" lässt Nicolaus einen sog. gemeinen Mann einem von Büchergelehrsamkeit aufgeblähten „Gelehrten" entgegentreten: Du gleichst einem Pferde, das, von Natur frei, an die Krippe gebunden ist, wo es Nichts Anderes frisst, als was man ihm vorlegt. Dein Geist, an die Autorität gebunden, nährt sich von fremder, nicht von seiner natürlichen Nahrung, denn „die Weisheit ruft auf den Strassen und ihr Ruf sagt uns, dass sie in den Höhen wohnt"! (Prov. Sal. 8, 1). Zum Wissen gelangt man nicht durch Bücher der Menschen, sondern durch Gottes Bücher, die er mit seinem Finger geschrieben hat und die überall sich finden. — Und in den Predigten führt er aus: Um Erkenntniss zu erlangen, brauchen wir keine Bücher zur Hand zu nehmen: ihre Zahl ist unermesslich und sie würden uns nur zu unermesslicher Eitelkeit führen. Jeder vielmehr stelle sich vor, er sei Adam und allein auf der Welt und betrachte nur diese Welt. — Die eigene Philosophie pflegt der Cusaner zu bezeichnen als ein gelehrtes Nichtwissen, „docta ignorantia", d. h. nicht etwa eine weitgehende Skepsis und Verzweifeln am Wissen, sondern ein Wissen, welches sich dessen bewusst ist, dass ein präcises Erkennen unmöglich, aber gerade aus diesem Grundsatz ein annäherungsweises, ein vermuthendes Wissen („de conjecturis") zu gewinnen sucht.

Betrachten wir zunächst die metaphysischen Anschauungen des gelehrten Cardinals, alsdann die Versuche historisch-psychologischer Betrachtung der Religion. Im Ganzen werden wir zwischen beiden eine bewunderungswürdige Congruenz finden; freilich keine völlige — aber wer wird von einem Manne des 15. Jahrhunderts fordern, was jetzt kaum erreicht wird. Die metaphysischen Aussagen aber gruppiren sich am Einfachsten nach der Ordnung, welche der Autor selbst in seiner „docta ignorantia" beobachtet. Wir betrachten also zuerst Gott, sofern er über die Vernunft hinausgeht, dann die Welt, sofern alles was ist, durch Gott ist, zuletzt Christus, sofern er vollendend vermittelt zwischen Gott und Welt.

Das Dasein Gottes zu erweisen ist überflüssig. Das Endliche und Begrenzte hat nothwendig etwas, von dem es Anfang und Begrenzung hat, also ist das endliche Sein nur möglich, wenn ein Begrenzendes und Begründendes ist. Von der absoluten Einheit hat der Geist absolute Gewissheit, weil er ganz in ihr und durch sie thätig ist. Keine Frage kann der Geist aufwerfen, welche nicht sie schon voraussetzt. Die Frage, ob sie sei? setzt ihr Sein voraus, die Frage: was sie sei? ihr Wesen, warum sie sei? den Grund, zu welchem Ziel? das Ziel von allem. Was so

bei allem Zweifel vorausgesetzt ist, muss das Gewisseste sein. — Nicht so einfach löst sich die Frage nach der Erkenntniss Gottes. Zu ihr führen verschiedene Wege, und doch wieder wird sie verneint. Die endlichen, sinnlichen Dinge sind von Gott gewirkt: jede Wirkung gleicht bis zu einem gewissen Grade ihrer Ursache, deshalb sind die irdischen Dinge Zeichen und Symbole, um den unbegreiflichen Gott uns näher zu bringen. Das ist die Grundlage der sog. symbolischen Theologie. So veranschaulicht das absolute, zugleich universelle und partikuläre Sehen Gottes ein Bild, dessen Blick stets auf den Beschauer gerichtet ist, einerlei, welche Stellung dieser zu demselben einnimmt, die Ewigkeit Gottes das Bild der Uhr, in welcher alle Stunden stets vorhanden sind, aber doch jede erst in bestimmtem Zeitmoment angezeigt wird, die Ursächlichkeit Gottes im Verhältniss zur Creatur das Bild des Lichtes, welches, ohne selbst eine Farbe zu sein, doch alle verschiedenen Farben aus sich hervorgehen lässt. Weit zutreffendere Symbole jedoch bietet die Mathematik, denn während das Sinnliche in einem beständigen Schwanken begriffen ist, hat das Abstrakte grosse Festigkeit und Gewissheit. Daher nimmt auch Cusa, nach dem Beispiel der grössten früheren Philosophen die Zahlenlehre in sein System auf. Gott erscheint als die absolute Einheit, welche das absolut Grösste und das absolut Kleinste zugleich ist. Vor allem jedoch dienen geometrische Figuren, das Absolute wenigstens annähernd zu begreifen, wobei aber ausdrücklich darauf hingewiesen wird, man müsse die Verhältnisse endlicher Figuren nicht bloss auf unendliche übertragen, sondern dann auch auf das schlechthin Unendliche, welches keine Figur sei. So erscheint Gott unter dem Bilde der unendlichen geraden Linie, des unendlichen Dreiecks, des unendlichen Kreises, der unendlichen Kugel. — Mit einer bloss symbolischen Bezeichnung Gottes ist uns jedoch nicht gedient: die Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit fordert nothwendig positive Aussagen über Gott. Diese affirmative Theologie muss von der Betrachtung der endlichen, irdischen Dinge ausgehen, wozu wir berechtigt sind, sofern die Welt das Abbild, die Wirkung Gottes ist. Positive Namen werden Gott stets im Verhältniss zu den Creaturen beigelegt; er heisst Leben, sofern er Ursache alles Lebens ist, Schöpfer, sofern er alles schafft. Hält man aber die so gewonnenen Eigenschaften für reale Unterschiede in Gott, oder glaubt man damit das göttliche Wesen an sich bestimmt zu haben, so ist man im Irrthum. — Damit Gott nicht als blosses Geschöpf verehrt werde, ist die Berichtigung nothwendig durch die negative Theologie. Gott ist unaussprechlich, weil er grösser ist als alles, was genannt werden kann; deshalb denken wir ihn richtiger auf dem Wege des Ausschliessens und Negirens, wie auch Dionysius, Salomon und alle Philosophen gethan haben. Für die negative Gotteslehre ist Gott Nichts Anderes als die Unendlichkeit, doch ist das nach Cusa kein negativer, durchaus leerer Begriff, sondern weil das endliche Sein stets beschränkt

ist und daher Nichtsein, trifft die Negation zunächst die Endlichkeit, das Nichtsein, also ist Gott als der unendliche das wahre, positive, höchste Sein. — Doch will auch unser Philosoph dabei nicht stehen bleiben, sondern will sich in der mystischen Theologie erheben zur Erkenntniss des Wesens Gottes.

Dies Wesen Gottes erkennen wir nur mit Hülfe der Coincidenz der Gegensätze. Nicolaus selbst bekennt, das Princip der Coincidenz der Gegensätze einer Offenbarung gleich auf der Rückkehr von Griechenland empfangen zu haben durch die Gnade von oben, vom Vater des Lichtes, von dem jede gute Gabe kommt. Dies Princip ist der Schlüssel zur Lösung aller schwierigen Fragen, denn „das ganze Streben unseres Geistes muss allen Ernstes dahin gerichtet sein, sich zu jener Einfachheit zu erheben, in welcher die Gegensätze coincidiren". Dies Princip ist schnurstracks entgegengesetzt dem Princip, welches der Verstand als höchste Norm festhält, dem Gesetz des Widerspruchs oder der Unvereinbarkeit der Gegensätze, und wer es zum Ausgangspunkt seiner Spekulation macht, tritt damit in schroffen Gegensatz zur verständigen Scholastik.

Gott ist das unendliche Sein, daher das absolut Grösste; das absolut Grösste ist alles das, was sein kann, es kann deshalb nicht kleiner sein, ist also das absolut Kleinste. In Gott also coincidiren das Grösste und das Kleinste, ja, Gott ist über alle Gegensätze erhaben. Gegensätze kommen nur im Gebiet des Concreten vor, nicht im absolut Grössten. Es ist deshalb über aller Bejahung und Verneinung; alles was es nach unseren Begriffen ist, ist es ebenso als es dasselbe nicht ist, und umgekehrt; es ist in der Weise das Einzelne, dass es zugleich alles ist, und in der Weise alles, dass es Nichts von allem ist, und in der Weise dieses, dass es dieses auch am wenigsten ist. Sage ich: Gott ist das Licht, so heisst dies Nichts Anderes, als: Gott ist am meisten Licht, er, der am wenigsten Licht ist. Ja, nicht einmal die allgemeinsten Ausdrücke, Substanz oder Sein, sind auf Gott anwendbar, weil auch sie einen Gegensatz haben, den des Accidens und des Nichtseins, der Gott in eben derselben Weise zukommt oder auch wieder nicht zukommt. Das ist der Grund, warum weder die Bejahung noch die Verneinung das Wesen Gottes erreicht, beide bewegen sich im Gebiet der Gegensätze, der Verneinung steht eine Bejahung entgegen und der Bejahung eine Verneinung. Der wahrste Begriff von Gott ist also nicht einmal der, welcher beide Gegensätze bejaht, weil in ihm auch Contradictorisches coincidirt, z. B. ist Gott Sein und Nichtsein, Licht und Finsterniss, sondern der Begriff, welcher beide Gegensätze, disjunktiv zugleich und copulativ verwirft. Daher die beste Antwort auf die Frage, ob Gott sei? diese: dass er weder ist noch nicht ist, und dass er nicht — ist und nicht ist. Aber selbst das ist nur Muthmassung.

Als das Unendliche ist Gott zugleich die Einheit. Darauf führt die Betrachtung der Zahl, denn in der Zahl giebt es ein absolut Grösstes nicht, das Kleinste aber ist die Einheit. Also ist auch Gott, das Grösste und das Kleinste zugleich, die absolute Einheit. Zugleich ist Gott auch Dreiheit, also dreieinig, nämlich Einheit als das naturgemäss Frühere des Andersseins, Gleichheit als das Frühere der Ungleichheit, Verbindung als das Frühere der Trennung. Die Gleichheit geht aus der Einheit hervor durch Zeugung, d. h. durch Wiederholung derselben Natur; das Entstehen der Verbindung ist ein Hervorgehen. Die Kirchenlehrer nennen die Einheit den Vater, die Gleichheit den Sohn, die Verbindung den heiligen Geist, aber wie alle Namen Gottes, so sind auch diese nur von menschlichen Verhältnissen entlehnt. — Doch ist das nicht die einzige Erklärung der göttlichen Dreieinigkeit: als Intelligenz ist Gott das Erkennende, das Erkannte und das Erkanntwerden in Einem, als Liebe die liebende Liebe, die liebenswürdige Liebe und die Verbindung beider, als schöpferischer Grund alles Daseins das Machenkönnen, das Werdenkönnen und das Gewordenseinkönnen in Einem oder die absolute Möglichkeit, Wirklichkeit und Verbindung beider. Ausdrücklich wird es abgewiesen, dass diese Einheit und Dreiheit in Gott eine mathematische sei: es ist eine lebendige und ohne dies dreieinige Leben ist keine ewige Freude und höchste Vollkommenheit. — Da alle endlichen Dinge ein Abbild Gottes sind, tragen sie auch die Dreieinigkeit abbildlich in sich: sie haben vom Vater das Sein, vom Sohne die Macht und vom Geiste die Wirksamkeit.

Gott also ist seinem Wesen nach die Coincidenz aller Gegensätze, die schlechthinige Einheit, in welcher Grösstes und Kleinstes, Sein und Nichtsein, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Sein und Werden, durchaus zusammenfallen. Nicht aber als das schlechthin Leere, Inhaltslose, sondern als alles in sich beschliessend. Was in den endlichen Dingen das Sein ausmacht, diesem Ding dieses, jenem Ding jenes Sein verleiht, alles das ist auch in Gott, nur noch nicht als vereinzelter Gegensatz. Gott ist alles das wirklich, von welchem das Seinkönnen ausgesagt werden kann, denn Nichts kann sein, welches nicht Gott ist. Gott also ist alles Mögliche wirklich, er ist complicite alles. Alles was irgendwie ist oder sein kann, alles Erschaffene oder noch zu Erschaffende ist in Gott als dem Princip enthalten. Substanzen, Qualitäten etc. sind in Gott Gott, wie sie entfaltet als Creatur Welt sind. Am treffendsten wird daher Gott bezeichnet als „Possest“, als Können und Sein. Als daher Gott anfänglich die Kentniss seiner selbst offenbaren wollte, sagte er: Ich bin der alles könnende Gott, d. h. die Wirklichkeit aller Möglichkeit. Dieser Name führt uns über alle Sinnen-, Verstandes- und Vernunfterkenntniss zur mystischen Anschauung, wo das Ende aller aufsteigenden Erkenntniss und der Anfang aller Offenbarung des unbekannten Gottes ist. — Damit kommen wir auf die endliche Welt und deren Ver-

hältniss zu Gott, ihrem absoluten Urbilde und ihrer unendlichen Ursache.

Als unendliche Ursache ist Gott der letzte Grund und Schöpfer aller endlichen Dinge. Er ist das absolute Werdenkönnen, aber nicht bloss das, sondern auch das, demselben nothwendig vorangehende Machenkönnen, das absolute aktive Princip. Auch giebt es keine ewige Materie, aus welcher die Welt gebildet wäre. Freilich erscheint die Welt gemischt aus der Einheit und dem Anderssein, aus dem Sein und dem Nichtsein, und die meisten Ausdrücke lassen das Nichtsein, die Andersheit, die Finsterniss erscheinen als etwas selbständig Existirendes ausser und unabhängig von Gott. So, wenn es heisst, wir sollen uns das Universum und alle Welten gebildet denken aus der in einander übergehenden Einheit und Andersheit. Die Einheit sollen wir uns vorstellen als ein belebendes und bildendes Licht, die Andersheit als Schatten und Rückschritt von dem ersten Einfachsten, als die materielle Dichtigkeit. Das Weltall erscheint dann unter dem Bilde zweier in einander übergehenden Pyramiden von Licht und von Finsterniss. — Oder es erscheint das Nichtsein als grundlos, als rein zufällig den endlichen Dingen anhaftend. Das creatürliche Sein, sagt Cusa, hat sein Sein von Gott, nicht aber seine Endlichkeit; von Gott hat es das Geschöpfliche, einig, unterschieden und mit dem Universum verbunden zu sein, dass aber die Einheit in Vielheit, sein Unterschiedenes in Verwirrung, seine Verbindung in Disharmonie sich befindet, das hat es nicht von Gott, noch von einer anderen positiven Ursache, sondern rein zufällig (contingenter ex contingenti), daher ist das Sein der endlichen Geschöpfe durchaus unbegreiflich, sind dieselben doch gleichsam eine Mischung aus absoluter Nothwendigkeit und Zufälligkeit. — Es ist zuzugeben, dass Nicolaus dem gegenüber nur ganz vereinzelt den Gedanken ausspricht, dass auch das Nichtsein in der unendlichen Möglichkeit, im Possest enthalten sei, dass in Gott Nichtsein sei alles sein. Dennoch ist mit Entschiedenheit die Meinung abzuweisen, als liege den endlichen Dingen ausser Gott noch ein anderes, sei es aktives, sei es passives Princip zu Grunde. Gott ist vielmehr der einzige Grund alles Daseienden, der Schöpfer aller endlichen Dinge, der sie aus dem Nichts ins Sein geführt hat. Auf ihn als das ewige Machenkönnen und Werdenkönnen weist die ewige Materie, auf ihn als die Form aller Formen, die Natur aller Naturen, die Form, auf ihn als den Urquell aller Kraft, die absolute Bewegung und Ruhe zugleich, die Bewegung, diese drei schaffenden Principien der alten Philosophen. — Hierin aber zeigt sich, dass der Begriff der schöpferischen Ursache stark beeinflusst wird durch den Begriff des Urbildes.

Gewöhnlich bezeichnet Nicolaus das Verhältniss Gottes zur Welt durch diese Formel: die absolute Einheit ist der Inbegriff von allem, die complicatio, die endliche

Schöpfung ist die Entfaltung, die explicatio. Dieser Ausdruck, nebst einigen anderen, hat unserem Philosophen den Vorwurf des Pantheismus eingetragen, und doch sind sie nur Spuren seines mühevollen Ringens mit der Sprache. Genauer zugesehen, hat er mit aller Entschiedenheit alle die Auffassungen abgewiesen, welche später mit diesem Namen gebrandmarkt wurden, sowol diejenige, dass alle Dinge Gott seien, wie jede Emanation, sei dieselbe unmittelbar oder mittelbar gedacht; und alle Versuche, das an sich unbegreifliche Wie der Entstehung der Welt uns möglichst nahe zu bringen, ruhen auf der Grundanschauung der Schöpfung. „Betrachtest Du die Dinge ohne Gott, so sind sie Nichts, wie die Zahl ohne die Einheit; betrachtest Du Gott ohne die Dinge, so ist er und sie sind Nichts.“ Gott ist die complicatio, der Inbegriff, die Welt die explicatio, die Entfaltung von allem. Das wird deutlicher durch einige Beispiele: der Punkt ist die Einheit, der Inbegriff, die Complikation der Quantität, daher ist in Linie, Fläche und Körper Nichts als der Punkt. Die Ruhe ist der einheitliche Begriff der Bewegung, daher die Bewegung die Entfaltung der Ruhe. Dies veranschaulichen besonders die mathematischen Symbole. Wie die unendliche gerade Linie zugleich krumme Linie, Kreis, Dreieck und Kugel ist, so ist Gott der Grund und das Maass aller Dinge. Nach der Analogie des unendlichen Kreises ist Gott als Centrum in allem, als Peripherie alles umfassend, als Durchmesser alles durchdringend, als Centrum der Anfang von allem, als Peripherie das Ende von allem, als Durchmesser die Mitte von allem, als Centrum die schaffende Ursache oder der Schöpfer, als Peripherie die zielsetzende oder der Erhalter, als Durchmesser die gestaltende oder der Regierer. Doch geht die Art und Weise dieses Insichfassens und Entfaltens über unser Verständniss hinaus.

Wie das reine Sehen das hierhin und dahin, das nahe und fern, das deutlich und undeutlich Sehen in unterschiedsloser Einheit in sich befasst, so schliesst Gott als die Coincidenz aller Gegensätze, als die ununterschiedene Gleichheit der absoluten Einheit alles endliche Sein in sich. Sofern die endlichen Dinge sind, sind sie aus Gott; sie wären nicht und könnten nicht sein, wenn sie nicht Theil hätten, nicht participirten an dem göttlichen Sein. Auch kann eine Ursache keine Wirkung hervorbringen, welche ihr nicht wesentlich ähnlich ist und dieselbe Ursache muss in allem dasselbe wirken. Daher kann Nicolaus sagen, Gott ist in der Sonne, im Mond, in allen Dingen, aber nicht, sofern sie dies oder jenes bestimmte Ding, ein eigenthümlich Anderes sind, sondern sofern sie sind und alle mit einander identisch. Aber nicht als die allen Dingen zu Grunde liegende Materie, auch nicht bloss als die in allen wirkende Kraft, sondern als das Eine Sein, an dem alle participiren, als die Einheit, welche trotz aller Vielheit und Andersheit sich findet. Daher kann er sagen: Gott ist durch alles in allem, und alles ist durch alles in Gott, und

alles ist in allem und Jegliches in Jeglichem. Nämlich, es giebt nur Ein Sein, Gott: dies ist in allen Dingen und daher ist Gott in allen Dingen und sie in Gott, daher sind auch alle Dinge Eins und gleich; aber sie haben in verschiedener Weise Theil an dem Einen Sein, deshalb sind sie verschieden.

Darauf beruht es, dass die Welt ein Organismus, ein geordneter Kosmos ist. Die Welt besteht aus vielen endlichen Dingen, welche sämmtlich von einander verschieden sind. Sie differiren so sehr von einander, dass sich nicht zwei einander völlig gleiche Dinge, Bewegungen u. s. w. finden. Dennoch ist eine Einheit, indem alle Dinge an ein und derselben Einheit, an Gott, dem Inbegriff aller Wesenheiten participiren, und verschieden nur sind wegen des verschiedenen Grades des Participirens. Daraus ergiebt sich der Unterschied von Substanz und Accidens und der grössere oder geringere Werth der Substanzen und Accidenzen. Aber auch in dieser Verschiedenheit ist Harmonie und Ordnung. Denn in lückenloser Stufenfolge reihen sich alle endlichen Dinge aneinander vom niedersten Grad der Unvollkommenheit bis zum höchsten Grad der Vollkommenheit, so dass das höchste Wesen der niederen Ordnung immer mit dem niedersten der nächsthöheren Ordnung coincidirt.

Aber nicht unmittelbar geht Gott in das endliche Dasein ein und nicht unmittelbar participiren die endlichen Dinge an Gott. Wie in der Zahl die Einheit nur mittelst des Quaternars in die Fülle der Zahlen sich entfaltet, so auch Gott. Gott ist die erste, die absolute Einheit; die zweite, die concrete Einheit ist das Universum, und nur durch dieses ist Gott in den Dingen und participiren die Dinge an Gott. Gott ist das absolut Grösste, daher negativ unendlich, d. h. allein das, was sein kann, in voller Allmacht; das Universum ist das concret Grösste, daher privativ unendlich, d. h. ohne Grenzen, also die grösstmögliche Nachahmung Gottes. Das Universum ist durch einfache Emanation des concret Grössten aus dem absolut Grössten ins Dasein getreten. Auch das Universum ist Einheit, aber concrete Einheit, d. h. das Unendliche beschränkt, das Einfache zusammengesetzt, das Ewige ein Nacheinander, die Nothwendigkeit durch die Möglichkeit beschränkt. Auch ihm gehen die Gegensätze nicht vorher, sondern entstehen zugleich mit ihm und sind in ihm ungetheilt und unaufgelöst enthalten. Auch dreieinig ist das Universum, aber nur concret, d. h. so, dass die Einheit nur in der Dreiheit besteht, wie das Ganze in seinen Theilen. Es besteht aus dem der Concretheit Fähigen (contrahibile), dem die Concretheit Machenden (contrahens) und der Verbindung beider (nexus). Das Universum, oder die zweite Einheit, entfaltet die erste oder absolute Einheit in der concreten Form des Zehners, d. h. in der Gesammtheit von zehn höchsten Allgemeinheiten.

Damit geht das Universum über in die dritte Einheit, das Quadrat. Es sind die Gattungen und Arten, welche die Ideen der

Dinge, die Formen der Naturwelt sind. Wie dieselben durch Gott, den reinen Geist, entstehen, wird uns veranschaulicht durch Bilder: durch das Lehren eines Schülers, durch die Rede, und vor allem durch das Verfertigen gläserner Gefässe aus der glühenden Glasmasse mittelst Blasens. Die Fülle und Zusammenfassung aller Ideen ist das Wort Gottes, durch welches er alles schafft. Als selbständige Existenzen sind sie die Universalien, welche gemäss der Ordnung der Natur vor den Dingen sind. Concrete Wirklichkeit haben sie nur in den Dingen, und sofern wir sie in der Erkenntniss aus den Dingen abstrahiren, sind sie Verstandesbegriffe. Die vierte Einheit, dem Cubus entsprechend, sind die einzelnen Dinge.

Das sind die vier Einheiten: Gott, Vernunft, Seele, Körper; denen entsprechen vier Modalitäten des Seins, die Dinge in Gott in absoluter Nothwendigkeit, im Universum als die wahren Bilder, in den Gattungen und Arten als die determinirte Möglichkeit, in Wirklichkeit dies oder jenes zu sein, in den endlichen Dingen als die reine Möglichkeit. Daher die Unterscheidung der drei Welten: die oberste mit Gott, die mittlere mit der Vernunft, die unterste mit dem Verstand als Centrum. Die Sinnlichkeit ist die dichte Rinde um die dritte Welt. Dem entspricht unser Erkenntnissvermögen: die Sinnlichkeit, der Verstand, die Vernunft, das unmittelbare Schauen. Denn wie alles in der ersten, alles in der zweiten, alles in der dritten Welt ist, aber in jeder Welt nach besonderer Weise, in der ersten in seiner Wahrheit, in der zweiten in einer entfernteren Aehnlichkeit, in der dritten in dem entferntesten Schattenbilde, so erkennen wir auch alles entweder göttlich, wie es die Wahrheit, oder vernünftig, wie es zwar nicht die Wahrheit, aber wahr, oder seelisch, wie es wahrscheinlich ist, oder körperlich, wie es statt der Wahrscheinlichkeit die Verworrenheit annimmt.

Gott und Welt finden ihre gegenseitige Vermittlung in der Person Christi. Im Universum als der concreten Einheit sind zwischen dem Grössten und dem Kleinsten immer grössere oder kleinere Grade des Concreten, aber nicht unendlich viele. Daher giebt es im Concreten kein Auf- und Absteigen zum absolut Grössten und Kleinsten. Es erreicht also das Universum nicht das Höchste des absolut Grössten, und erschöpft nicht die unendliche, absolut grösste Macht Gottes. Denkt man sich das Grösste concret in einer bestimmten Art wirklich existirend, so wäre es in Wirklichkeit alles, was in der ganzen Möglichkeit jener Art liegt, es wäre in Wirklichkeit die höchstmögliche Vollkommenheit derselben. Dies concret Grösste wäre über alle Natur der Concretheit hinaus deren Höhepunkt, es wäre nicht ein rein Concretes, sondern Gott und Geschöpf, absolut und concret, in einer Concretheit, die nicht aus sich Bestand hätte, ruhete sie nicht in der absoluten Grösse. Eine solche Vereinigung, dass das Geeinte mit Beibehaltung der Natur der Concretheit die

concrete und erschaffene Vollkommenheit einer bestimmten Art ist, zugleich aber in Folge der hypostatischen Einigung Gott und alles, — diese Vereinigung würde allerdings unsern Verstand weit übersteigen. Es ist keine Vereinigung von Gegensätzen, keine Verbindung von zweien, die vorher getrennt waren, keine Verbindung von Theilen zu einem Ganzen, keine Verbindung der Form mit der Materie, sondern erhabener als alle denkbaren Vereinigungen. Jenes concret Grösste ist so als Gott zu denken, dass es dabei zugleich Geschöpf ist, so als Geschöpf, dass es zugleich der Schöpfer ist, Schöpfer und Geschöpf ohne Vermischung und Zusammensetzung. Offenbar lässt nun dasjenige Sein sich mit dem Absoluten am ersten vereinigen, welches mit der Gesammtheit des Seins am meisten verwandt ist. Das ist der Mensch, welcher als mittlere Natur, als Verbindungsglied der niedern und höhern, als der Mikrokosmos, zur Erhebung in die absolute Einheit Gottes am besten sich eignet. Dieser Mensch wäre der Sohn Gottes oder das Wort, durch das alles gemacht ist, oder die Gleichheit des Seins selbst, ohne jedoch aufzuhören, Menschensohn und Mensch zu sein. Dieser Mensch wäre das Ziel und der Endpunkt der Schöpfung, der vor allem, durch den und für den alles ist. Da ohne diese Einigung nicht alles zu höherer Vollkommenheit gelangen kann, steht dieselbe aus Vernunftgründen zweifellos fest. Der vor aller Zeit und allen Dingen bei Gott existirende Erstgeborene der Schöpfung ist in der Fülle der Zeit erschienen in der Person Jesu.

In ihm haben wir die Vollendung von allem, die Erlösung und Vergebung der Sünden. Gott ist alles in der Einheit mit der grössten Menschheit Jesu ohne Veränderung seines Wesens in der Gleichheit des Seins. In Jesus ist der ewige Vater und der heilige Geist und alles ist in ihm als in dem Worte. Der grösste Mensch kann weder auf natürlichem Wege erzeugt sein noch ganz ohne Betheiligung der menschlichen Natur, daher empfangen vom heiligen Geiste, geboren aus der Jungfrau. Der freiwillige und unverschuldete Kreuzestod Christi, des Menschen, der allein von fleischlichen Begierden frei war, diente für alle fleischlichen Begierden der menschlichen Natur zur Genugthuung und Reinigung. Die vollkommene Menschheit in Christo hat demnach das Mangelhafte aller Menschen ergänzt. Christus starb, aber nicht so, dass im Moment des Todes die Seele oder der Leib von der göttlichen Person getrennt ward, sondern in Hinsicht auf das Centrum, in welchem seine Menschheit ruhte, blieb er mit der Gottheit hypostatisch geeint. Und so stand Christus auf in einem wahren, verherrlichten, leidensunfähigen, beweglichen und unsterblichen Leibe, damit auch die menschliche Natur zum ewigen Leben auferstehe und der thierische sterbliche Körper ein geistiger und unzerstörlicher werde. So ist Jesus die Vermittlung zwischen Gott und Mensch, das Mittel und zugleich die Vollendung der ganzen Schöpfung.

Wie gestaltet sich nun auf Grund dieser metaphysischen Auffassungen Nicolaus' Betrachtung der Religion? Der Mensch, als Mittelglied zwischen der rein geistigen und der sinnlichen Welt, ist eine Synthese von Geist und Leib, welche mit einander verbunden sind durch die Seele. Der Geist ist von Gott unmittelbar erschaffen, ein in den Körper eingesenkter göttlicher Same, eine Substanz, welcher die Bewegung wesentlich ist, das lebendige Abbild, der Wiederschein Gottes, daher unsterblich. Wie unsere leibliche Natur materieller Nahrung bedarf, so unsere geistige Natur geistiger Nahrung. Diese besteht in der Wahrheit, welche der Geist mit Begierde ergreift. Die Weisheit ist die unsterbliche Speise, welche den Geist unsterblich nährt. Aus verschiedenen Verhältnissen leuchtet sie hervor, und sucht sie der Geist, zuhöchst in der Erkenntniss Gottes. Die Erkenntniss der Wahrheit, d. h. ein schmackhaftes, den Geist erquickendes Wissen im Verkosten der göttlichen Liebe ist das Leben und die Nahrung des Geistes. Die vernünftige Bewegung in uns will den Grund ihres Lebens erkennen und in diesem Wissen unsterbliche Nahrung finden, indem sie sich nährt aus der obersten Quelle ihres Seins. Diese Beschäftigung mit dem Geistigen und Ewigen, diese Erforschung der Wahrheit ist das innerste Wesen der Religion, nennt doch Cusanus die Contemplativen ohne weiteres die Religiösen.

Anderswo wird die Religion auf das menschliche Streben nach Glückseligkeit zurückgeführt: Jede Religion zielt auf die Glückseligkeit ab, „hierin giebt es keine Täuschung, weil diese Hoffnung durch ein anerschaffenes Verlangen allen gemeinsam ist und folgerichtig auch die Frucht dieser Hoffnung, die Religion, welche in gleicher Weise allen angeboren ist“. Beides aber fällt zusammen: das Verlangen nach Weisheit ist dasselbe mit dem Verlangen nach Glückseligkeit, denn Erkenntniss ist Glückseligkeit. Sie ist es, weil sie Vereinigung mit Gott ist. Gott ist die Vernunft, die erkennende, die erkennbare und beider Verbindung, deshalb kann die erschaffene Vernunft in dem erkennbaren Gott die Vereinigung mit ihm und so die Glückseligkeit erlangen. Ebenso kann der erschaffene liebende Wille mit seinem liebenswürdigen Gott die Vereinigung und so die Glückseligkeit vollziehen. Nur weil Gott liebenswürdig und geistig erfassbar ist, kann der Mensch sich mit ihm vereinigen. Wegen ihrer Innigkeit und Festigkeit bekommt diese Verbindung den Namen der Kindschaft. Diese Kindschaft ist höchste Glückseligkeit und Vollkommenheit. — Erkenntniss Gottes und daraus herfliessende Glückseligkeit in der Vereinigung mit ihm, das ist das Wesen der Religion. Darin liegt das Gemeinsame aller Religionen und zugleich in der Verschiedenheit dieser Erkenntniss ihre Verschiedenheit.

Die wesentliche Uebereinstimmung der sämmtlichen Religionen beruht darauf, dass die meisten Stifter von

Religionen das ewige Wort in ihren Religionssystemen auszudrücken suchten und die einzelnen Religionssysteme gewisse Aussprachen (quaedam locutiones) des Wortes Gottes, der ewigen Vernunft sind. Sie ist der Grundgedanke der merkwürdigen Schrift: „De pace sive concordantia fidei dialogus". Betrübt über die Grausamkeiten, welche bei der Einnahme Constantinopels aus Religionseifer verübt worden, sieht ein Frommer sich im Geiste erhoben in den himmlischen Rath, wo die Hingeschiedenen unter dem Vorsitz des Allmächtigen die Eintracht der Religionen beschliessen, damit auf Grund der trotz aller Verschiedenheit Statt findenden Uebereinstimmung ein beständiger Religionsfriede herrsche. Der Oberste der Engel führt in einer Anrede an Gott aus: Alles, was die Creatur besitzt, hat Gott ihr gegeben, den kunstvoll gebildeten Leib wie den vernünftigen Geist, der zu Gott in Erkenntniss sich erheben und mit ihm in Liebe sich vereinigen kann. Eine grosse Menge aber kann nicht ohne Verschiedenheit sein. Ueberdies haben nur wenige die Musse, in selbständiger Forschung Gott zu suchen. Deshalb sandte Gott zu verschiedenen Zeiten verschiedene Propheten und Könige, welche das unwissende Volk belehrten und Gottesdienste einrichteten. Das Volk verehrte deren Gesetze, als hätte Gott selbst sie gegeben, und da es eine zur Natur gewordene Gewohnheit als Wahrheit festzuhalten pflegt, entstand Uneinigkeit zwischen den verschiedenen religiösen Genossenschaften. „Um Deinetwillen, den sie allein verehren in dem, was alle anbeten, besteht dieser Wettstreit. Jeder erstrebt in dem, wonach er zu streben scheint, nur das Gut, das Du bist. Du also, der Du der Spender des Seins und Lebens bist, bist es, der in verschiedenen Religionen in verschiedener Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt wird, weil Du in Deinem wahren Sein allen unbekannt und unaussprechlich bist". Weil zwischen Endlichem und Unendlichem keine Proportion besteht, ist die Creatur ausser Stande, Gott zu erkennen und nur eine Offenbarung kann dahin führen, einzusehen, „dass in der Verschiedenheit der religiösen Gebräuche nur Eine Religion ist". „Kann diese Verschiedenheit der Gebräuche nicht aufgehoben werden, oder frommt es nicht, sofern die Verschiedenheit eine Erhöhung der Gottesverehrung im Wetteifer der einzelnen Länder bewirkt, so möge wenigstens, wie Du Einer bist, Eine Religion und Eine Gottesverehrung bestehen!"

Der Zweck der Unterredung, zu welcher ein besonders Verständiger aus jeder Nation in den Himmel erhoben wird, alle Religionsverschiedenheit in Folge allgemeiner Uebereinstimmung auf Eine Religion zu reduciren, wird näher dahin bestimmt, „alle Verschiedenheit der Religionen auf den Einen orthodoxen Glauben zurückzuführen". Zuerst tritt das Wort auf. Im Gespräch mit einem Griechen und einem Italer weist es nach, wenn der Eine sagt: Alles ist in der Weisheit erschaffen, der Andere: Alles ist im Worte erschaffen, so sagen sie dasselbe, denn das Wort des Schöpfers, in dem er alles schuf, kann nur seine Weisheit sein.

Dem Araber wird gezeigt, dass auch Polytheisten und Monotheisten im Grunde einig sind, behaupten doch auch jene Eine Gottheit, an welcher die vielen Götter nur participiren. Der Indier erfährt, dass Bilder und Götter-Statuen als veranschaulichende Abbildungen Gottes statthaft sind, nur nicht als Objekte der Verehrung. Der Chaldäer, Jude, Skythe und Gallier nehmen die Trinität als Einheit, Gleichheit und Verbindung, als Bezeichnung der schaffenden Fruchtbarkeit an, unbeschadet der Einheit. Petrus erörtert dann mit dem Perser, Syrer, Spanier, Türken und Deutschen die christologischen Lehren. Dass das Wort Fleisch geworden ist, d. h. dass die menschliche Natur an die göttliche Natur sich so unauflöslich anschliesst, dass sie nur in ihr besteht, ohne dass eine derselben verändert wird, hebt weder die Einheit noch die Unveränderlichkeit Gottes auf. Das allen Religionen gemeinsame Streben nach Glückseligkeit, d. h. der Einigung des menschlichen Lebens mit seiner Quelle, oder dem göttlichen, unsterblichen Leben, setzt voraus, dass in Einer Person die gemeinsame Menschennatur zu dieser Einigung mit Gott erhoben ist, damit diese Person allen Menschen das letzte Ziel ihrer Sehnsucht vermittele. Der allgemeine Glaube, dass wenigstens einige Heilige die ewige Glückseligkeit erreicht haben, setzt überall, auch bei denen, welche Christi Tod, Auferstehung und Himmelfahrt leugnen, dieselben voraus. Wenn die Juden irdische Güter, die Araber sinnliche Genüsse, die Christen geistige Freuden hoffen, so wollen sie alle eine Glückseligkeit, welche über alles hinausgeht, was sich beschreiben oder aussprechen lässt, weil sie besteht in der Erfüllung jeder Sehnsucht, in dem Genuss des Guten an seiner Quelle, in der Erlangung des unsterblichen Lebens. — Die mehr äussern Fragen des Gottesdienstes und des christlichen Lebens erörtern der Tartar, der Armenier, der Böhme und der Engländer mit Paulus. Derselbe stellt vor allem den Grundsatz auf, dass nicht die Werke, sondern nur der Glaube rechtfertige, dass aber der Glaube ohne die Werke todt sei, sucht dann die Römische Auffassung der Sacramente zu begründen und giebt schliesslich den Rath, durch Verschiedenheit des Gottesdienstes und der Ceremonien die Einheit des Glaubens nicht stören zu lassen. — Auf dieser Grundlage wird im Himmel der Vernunft die Eintracht der Religionen beschlossen und den Weisen aufgetragen, ihre Nationen zur Einheit des wahren Cultus zu bewegen.

Ganz denselben Geist athmet die Schrift: „De cribratione Alchoran“. Deren Tendenz ist, „auch aus dem Koran die Wahrheit des Christenthums nachzuweisen“. An den wichtigsten Lehren des christlilchen Glaubens wird nachgewiesen, dass das Wahre des Islam aus dem Christenthum stammt, mit dem derselbe durch Vermittelung des Nestorianismus auch historisch zusammenhänge. Dem Islam wird die Aufgabe zugewiesen, durch seinen Monotheismus den orientalischen Polytheismus auf das Christenthum vorzubereiten und in dasselbe überzuleiten. — Ebenso wird die

wesentliche Identität von Judenthum und Heidenthum behauptet: Alle glauben an den Einen grössten Gott und verehren ihn, aber die Einen, die Juden und Sissennier verehren ihn in seiner einfachsten Einheit, als den Inbegriff aller Dinge; die Andern, die Heiden, verehren ihn da, wo sie die Entfaltung seiner Gottheit wahrnehmen, indem sie Gott nach den verschiedenen Verhältnissen zu den Geschöpfen verschiedene Namen beilegen.

Wie aber im Endlichen überhaupt die Einheit in Vielheit übergeht, so auch in der Religion. Sie beruht auf der Erkenntniss Gottes. Diese vollendet sich in vier Stufen. Wie etwas in weiter Ferne zuerst als Gegenstand überhaupt erscheint, näher kommend als lebendes Wesen, noch näher als ein Mensch, endlich in nächster Nähe als der, welcher er ist, so erschien auch die Wahrheit in der Ferne im verworrenen Sein in der Natur, dann im Gesetz, darauf im Sohn Gottes. Die vierte Stufe, wo wir die Wahrheit ohne Vermittelung sehen und erkennen werden wie sie ist, steht noch bevor. Dem entsprechen eben so viele Stufen der Religion, welche sämmtlich auf der Wirkung des Wortes Gottes beruhen, aber auf verschiedenen Wirkungsweisen desselben.

Die Naturreligion beruht auf der Erkenntniss Gottes, welche wir durch unsere natürlichen Kräfte gewinnen können. Alle Menschen zerfallen in die drei Classen der Religiösen, der Untergebenen und der Herrschenden, je nachdem sie der Erforschung der Wahrheit sich zuwenden oder dem Sinnlichen oder zwischen beiden stehen. Die Religiösen zerfallen wieder in drei Classen. „Die Einen erfassen die Religion auf eine erhabene und edle Weise, über allem Verstand und Sinn; die Andern ziehen sie in die Sphäre des Verstandesmässigen herein, wieder Andere in die der Sinnlichkeit. Weil demnach bei allen Menschen das Religiöse in eigenthümlicher Form sich findet, so finden die geistig Freieren das Ziel der Unsterblichkeit, das die Religion allen Menschen verheisst, in einem Leben, das durch seine Reinheit und Erhabenheit alles, was Verstand und Sinn fassen kann, übersteigt. Andere ziehen die Glückseligkeit in das Verstandesgebiet herein und finden in Erkenntniss und Genuss der Dinge ihr Ziel. Andere endlich suchen auf die abgeschmackteste Weise ihr Glück in sinnlichen Ergötzungen. So wird die Einheit der Vernunftreligion nur in verschiedenem Anderssein aufgenommen, und so schwankt das Religiöse zwischen Geistigem und Zeitlichem". Diese Unterschiede der natürlichen Religion werden noch weiter erklärt: In den nördlichen Gegenden der Erde ist der Geist mehr in der Potenz und in das Sinnliche versenkt, je mehr gegen den Aequator, desto freier tritt der Geist hervor. Deshalb finden wir in Indien und Aegypten die Religion in reiner Geistigkeit, bei den Griechen und Römern besonders den Verstand ausgebildet, im Norden die empirischen, mechanischen Fertigkeiten. — Zu diesen Mängeln der natürlichen Religion kommt noch, dass die unwissende

Menge einigen Lehrern blind folgt, oder dadurch in Götzendienst fällt, dass sie die Entfaltung der Gottheit zu vielen Gestalten nicht als Bild, sondern als Wahrheit nimmt.

Dies Wort Gottes, in die Natur eingeschrieben, entspricht dem Sinn des Menschen und kann nicht selig machen. Dies nachzuweisen, ist die Aufgabe der „docta ignorantia" des Cusaners und in diesem Nachweis liegt ihr Werth. Alles Erkennen ist ein Vergleichen vermittelst einer Proportion, ein Aufsuchen des Unbekannten in seinem Verhältniss zu dem schon Erkannten. Daher ist ein Erkennen Gottes unmöglich, denn zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen besteht kein Verhältniss; auch bewegt das Erkennen sich stets in Gegensätzen, das Absolute aber ist die Coincidenz aller Gegensätze. Ebenso unmöglich ist es, das Endliche zu erkennen, theils, weil Nichts ohne seine Ursache erkannt werden kann, Gott aber unerkennbar ist, theils, weil in der endlichen Welt keine zwei Dinge mit einander coincidiren, also nirgends eine genaue Proportion sich findet. Dazu kommt noch, dass in Folge unserer Abstammung von Adam das Thierische in uns über das Geistige so sehr das Uebergewicht gewonnen hat, dass wir gänzlich unfähig sind, über das Zeitliche hinweg das Ewige zu ergreifen. Gott also kann nur auf dem Wege erkannt werden, welcher allen Menschen, auch den gelehrtesten Philosophen, ganz unzugänglich und unmöglich erscheint, nämlich wenn wir über die höchste Erhebung der Vernunft hinausgehen zu dem, was jeder Vernunft unbekannt ist. Die Erkenntniss Gottes erlangen wir allein durch Christum. Auf ihn verweist uns also die Philosophie der „docta ignorantia". Zugleich aber weist sie nach, dass Gott in Wahrheit das Ziel und Ende unserer Sehnsucht ist. Dies ist Gott nämlich nur, sofern er unendlich und unerkennbar ist, denn bliebe Gott nicht unendlich, so bliebe er nicht das Ziel der Sehnsucht. So ist die docta ignorantia negativ und positiv der Weg zur Annahme der vollkommenen Erkenntniss und Religion in Christo.

Vorbereitet ist dieselbe durch das Gesetz und die Propheten. Das Alte Testament enthält dieselbe Wahrheit, wie die Natur und wie Christus; deshalb stimmt auch Nicolaus dem Moses nicht bei, weil er Christ und dem Gesetze verpflichtet ist, sondern weil die Vernunft anders zu denken verbietet; die Wahrheit ist aber im Alten Testament in eigenthümlicher Form, nämlich in der Form des Buchstabens, des Gesetzes, welches Furcht wirkt, und dem Verstande entspricht. Auch das Gesetz kann nicht die Seligkeit bringen, denn Werke können nicht rechtfertigen, weil wir durch sie uns selbst rechtfertigen müssen.

Zum Heil führt also nur der Weg der Gnade, nur die dritte Stufe der Religion, das Christenthum. Dasselbe entspricht der Vernunft, und wie die Sinnlichkeit dem Verstand, dieser der Vernunft dienen soll, so die Natur dem Gesetz, das Gesetz der Gnade. Dass und warum wir in Christo die voll-

kommene Erkenntniss des absoluten Gottes haben, ist oben gezeigt. Auch die durch die Offenbarung in Christo vermittelte Erkenntniss durchläuft mehrere Stufen. Für alle Gebiete der Erkenntniss gilt der Satz: der Glaube ist der Anfang des Wissens. Ueberall werden einige Sätze als Axiome vorausgesetzt, die man nur durch den Glauben erfasst und aus welchen dann die Erkenntniss des zu erforschenden Gegenstandes entwickelt wird. Das Wissen erhält durch den Glauben seine Richtung, der Glaube durch das Wissen seine Entwickelung. Das gilt auch von der Wahrheit selbst, von Christus. Im Glauben an Christum werden dem kindlichen und demüthigen Gemüthe die grössten und tiefsten Geheimnisse Gottes offenbar, weil in ihm alle Schätze der Weisheit verborgen sind. Der Glaube an die Menschwerdung des Wortes Gottes bildet den Anfang. Indem aber dieser süsse Glaube an Christus sich in stufenmässigem Aufsteigen erweitert und entfaltet, führt er uns in die Wahrheit selbst, dass wir Kinder Gottes werden. Den Ausgangspunkt bildet das Hören, gleichsam eine sinnliche Erkenntniss, zu vergleichen der Erkenntniss Christi nach dem Fleisch, von welcher Paulus redet. Wenn wir stufenweise zu einigen unzerstörlichen Spuren seiner Fusstritte gelangen, indem wir die Stimme Gottes selbst in seinen heiligen Organen vernehmen, so erkennen wir Gott deutlicher durch eine Menge von Verstandesgründen. Die Gläubigen steigen noch höher hinauf zur einfachen, vernünftigen Anschauung, ein Fortschritt, wie aus dem Schlafe zum Wachen, vom Hören zum Sehen, wo sie sehen, was nicht geoffenbart werden kann, weil kein Gehör es zu fassen, keine Stimme es zu lehren vermag. Das ist der Grund so vieler Irrthümer und ungereimten Vorstellungen von Gott, dass viele sich nicht bis zur höchsten Stufe erheben können, sondern auf den niedern Stufen stehen bleiben.

Die Wirksamkeit des Glaubens besteht in der innigen Vereinigung des Gläubigen mit Christus. Dieselbe ist unbegreiflich und unbeschreibbar, hat aber ihren Grund und ihre Möglichkeit darin, dass Christus die vollkommenste Menschheit ist, also alle Menschen in ihm und er in allen Menschen. Der Glaube macht den Menschen Christus ähnlich. Er entzieht sich der Befleckung des Fleisches, wandelt in Furcht auf den Wegen Gottes, ist ganz Geist; er erhebt sich über alles Sichtbare, ja, er hat Gewalt über die Natur und gebietet den bösen Geistern. Der vollkommene Glaube ist von der Liebe belebt. Wie jeder Lebende das Leben liebt, jeder Denkende das Denken, so können wir nicht Jesum glauben als das unsterbliche Leben und als die unendliche Wahrheit, ohne ihn auf das Höchste zu lieben. Die Liebe erst ist das belebende Princip des Glaubens, das ihm das wahre Sein verleiht. Ein grosser Glaube ist auch ohne die Hoffnung, einst Jesus selbst zu geniessen, nicht möglich. Wer nicht glaubt, er werde das verheissene ewige Leben erlangen, kann unmöglich für Christus in den Tod gehen.

Wie die verschiedenen endlichen Dinge trotz ihrer Vielheit zusammengefasst sind in der concreten Einheit des Universums, so haben die Christen, so verschieden an Glauben sie auch sein mögen, ihre concrete Einheit in der Kirche. Die Kirche ist der geheimnissvolle Leib Christi, welcher durch Wort und Sakrament dem Einzelnen die Einigung mit Christo vermittelt.

Indem auch dem vollkommensten Christen die Hoffnung eignet als der sehnende, zugleich aber vertrauensvolle Ausblick auf einen noch vollkommeneren Zustand, weist auch das Christenthum hin auf eine vierte Stufe der Erkenntniss und Religion. Dieselbe tritt ein, wenn wir in völliger Vereinigung mit Gott ohne Vermittelung ihn ganz erkennen wie er ist, ohne Schranke ihn ganz geniessen, und in diesem Genuss eine Glückseligkeit finden, die all' unsere Sehnsucht für immer stillt. Diese Stufe der Vollendung steht erst im Jenseits bevor, sie geht weit hinaus über unser Verstehen und Begreifen, unser Sprechen und Beschreiben.

In freundschaftlichen Beziehungen und regem wissenschaftlichen Verkehr stand der Bischof von Brixen mit den Benediktinern im Kloster Tegernsee und deren Prior Bernhard. Gar manche Sendung passirte hinüber und herüber die grosse Heerstrasse über den Brenner; bald waren es seltene Bücher aus der Bibliothek des Bischofs, welche die Mönche studirten und abschrieben, bald ein freundlicher Brief, von Seiten des Bischofs voll Wohlwollen, von Seiten der Mönche voll Ehrerbietung und schüchterner Bitten um Belehrung, bald waren es eigene Arbeiten, welche der Bischof zunächst seinen geistesverwandten Freunden vorlegte, oder Bernhard sandte seine Schriften zur Erläuterung und Vertheidigung der „docta ignorantia". Denn neben vielen Freunden fand dieselbe in Deutschland auch Gegner, z. B. Vench in Heidelberg, Gregor von Heimburg, u. A. Unter den Anhängern finden sich noch jetzt bekannte Namen: Faber Stapulensis, (Jacques Le Fèvre d'Etalpes 1450—1537) Lehrer der Philosophie zu Paris, einer der eifrigsten Vorkämpfer der Reformation in Frankreich. Carolus Bovillus (Charles Bovillés 1470—1553). In Italien fand schon zu Nicolaus Lebzeiten seine Philosophie zahlreiche Freunde und Anhänger.

II.

Bernardinus Telesius und Hieronymus Cardanus.

Mit Telesius*) (1508—1588) beginnt eine neue Richtung der Philosophie, welche zuerst die Natur in den Kreis ihrer Be-

*) Das Hauptwerk desselben sind: „De rerum natura juxta propria principia l. IX." Neapel 1586. Nur wegen der stets nebenhergehenden, oft sehr heftigen Polemik gegen die Physik des Aristoteles und der spätern Paripatetiker ist das Werk so umfangreich geworden.

trachtung zieht mit dem vollen Bewusstsein des damit gegebenen Neuen. Denn wie unvollkommen auch diese Anfänge einer Naturphilosophie sein mögen, in gleicher Weise gehindert durch zu engen Anschluss an alte Philosophen, wie durch das Fehlen einer genauen Beobachtung, über das Princip wenigstens wird man sich klar und hat damit der Richtung und allgemeinen Grundstimmung nach mit der Vergangenheit gebrochen. Spricht es doch Telesius im Prooemium seines Hauptwerkes aus: dass die Früheren so wenig leisteten, hat seinen Grund besonders darin, dass sie sich selbst zu sehr vertrauten und nicht die Dinge und ihre Kräfte beachteten. Gleichsam mit Gott um die Weisheit streitend, wagten sie es, die Principien und Gründe der Welt durch die Vernunft zu erforschen; und indem sie als gefunden annahmen, was nicht gefunden war, bildeten sie sich ein Weltall nach Gutdünken. Wir dagegen haben uns vorgenommen, die Welt selbst und ihre Theile, deren Leiden, Handeln und Wirken zu betrachten. Diese nämlich offenbaren das eigenthümliche Wesen eines Jeden.

In der Ausführung freilich bleibt Telesius hinter diesem Programm weit zurück. Im Anschluss an Parmenides führt er das Weltall zurück auf drei Principien, zwei unkörperliche, wirkende, Wärme und Kälte, ein körperliches, leidendes, die Materie. Die Materie ist an sich durchaus unthätig, träge, völlig passiv, kann aber von Wärme und Kälte in gleicher Weise durchdrungen und gebildet werden, nämlich von jener ausgedehnt, von dieser verdichtet. Wärme und Kälte suchen sich überall hin zu verbreiten und sich gegenseitig zu überwinden. Damit ihnen das nie ganz gelinge, sind sie mit dem zu ihrer Subsistenz nothwendigen Stoff an einen bestimmten Ort gebunden: Träger der Wärme ist die Sonne, Träger der Kälte ist die Erde. Von hier aus als aus ihren unerschöpflichen Quellen verbreiten sich Wärme und Kälte durch das Weltall und auf der Verschiedenheit ihrer Mischung beruht die Verschiedenheit der Dinge. Die Hauptwirkung der Wärme ist die Bewegung. Wesen, welche sich selbst bewegen, erscheinen als beseelt, daher in letzter Linie die Seele auf Wärme zurückzuführen ist. Sogar den unbelebten Wesen kommt Empfindung zu, weil sie aus Wärme und Kälte gemischt sind. Die Seele der Pflanzen und Thiere erwächst aus dem Samen, der Mensch dagegen hat ausser diesem körperlichen Lebensgeist, dem spiritus nervosus, noch eine von Gott unmittelbar geschaffene und ihm eingegossene Seele, unkörperlich und unsterblich. Auf der Ausdehnung und Zusammenziehung des Lebensgeistes, welcher in den Nerven und im Gehirn wohnt und der Einwirkung von Luft und Licht zugänglich ist, beruhen Wahrnehmung und Empfindung. Die Leidenschaften beziehen sich auf das höchste Gut, d. h. die Selbsterhaltung des Geistes: was diesem höchsten Gut dient, ist gut, was demselben widerstreitet, ist böse. Von diesem Grundsatz aus giebt Telesius einen

ziemlich ins Einzelne ausgeführten Entwurf der Ethik. — Der Naturalismus des Systems erfährt jedoch dadurch eine beachtenswerthe Abschwächung, dass ausdrücklich hervorgehoben wird: diese ganze Schöpfung sei nicht von einer vernunftlosen, zufälligen Ursache gewirkt, sondern ein Werk des Willens und der Weisheit Gottes, der alles so geordnet habe.

Diese Andeutungen mögen genügen. Die Naturphilosophie des Telesius blieb nicht ohne Einfluss. Seine Bewunderer und Gönner veranlassten ihn, das ländliche Stillleben zu Cosenza aufzugeben und in Neapel Philosophie zu lehren. Hier sammelte sich um ihn ein Kreis zum Theil hoch berühmter Männer, und bildete die „Cosentinische Akademie", welche zur Förderung der naturwissenschaftlichen Studien und zum Sturz des Aristotelismus viel beitrug. Die Schriften des Telesius wurden auf den Index gesetzt, freilich mit dem Zusatz: donec expurgenter. Von seinen Gegnern nennen wir nur Antonius Marta und Andreas Chioccus, von Schülern und Vertheidigern Franciscus Patritius und Thomas Campanella.

Als Begründer der Naturphilosophie verdient neben Telesius vor allem noch genannt zu werden Cardanus*) (23. Sept. 1501—21. Sept. 1576). Ein höchst unruhiger Geist, ohne Halt und Festigkeit des Charakters, in seiner äussern Lebensstellung ebenfalls ruhelos hin- und hergeworfen, fleischlicher Lust maasslos ergeben, hat Cardanus trotz hoher Begabung und unermüdlichen Fleisses auch in der Wissenschaft mehr geirrlichtert, als ruhige Helle verbreitet. Sehen wir ab von den astrologischen Träumereien, von den allen Ernstes aufgestellten Grundsätzen der Chiromantie und Alchemie, — in diesen Dingen war eben auch Cardanus der Sohn seiner Zeit.

Drei Principien liegen allen endlichen Dingen zu Grunde: Materie, Form und Seele. Die Materie ist überall, aber sie ist nirgends ohne Form, welche ihr erst ein bestimmtes, eigenthümliches Sein verleiht. Verbunden werden beide durch die bewegende und ordnende Thätigkeit der Seele. Es giebt drei Elemente, Luft, Wasser und Erde. Die Seele, oder vielmehr die himmlische Wärme mit dem Licht als ihrem Widerschein, durchdringt und verbindet alles. Deshalb ist das Universum ein lebendiger Organismus, in welchem Eines in Beziehung und wechselseitigem Einfluss zum Andern steht. Diese Lebenswärme ist im Weltall in ununterbrochener Thätigkeit, und alles Entstehen und Vergehen ist in Wahrheit Nichts Anderes als wechselnde Gestaltung der Materie durch die Eine Form gebende himmlische Wärme.

Gott ist das Eine ewige Sein, welches an dem Nichtsein keinen Theil hat; er trägt alles in sich und waltet unermesslich und

*) Die Werke des Cardanus erschienen gesammelt von C. Spon zu Lyon 1663 in 10 Folianten. Wir benutzten jedoch nur die beiden Hauptschriften: „De subtilitate l. XXI." Lugd. 1552. „De varietate verum" 1556.

unendlich über allem, als die höchste Macht. Als der Eine ist Gott auch der Gute. Er ist der Erkennende, der Erkannte und die Liebe, welche beide mit einander verbindet. Als Macht, Erkenntniss und Liebe ist der Eine höchste Gott zugleich wieder eine Dreiheit. — Der Mensch, um dessen willen alle endlichen Dinge geschaffen sind, steht in der Mitte zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen. Darauf beruht es, dass die Stellung der Gestirne seinen Charakter und seine Schicksale anzeigt. Wunderbar ist schon die kunstvolle Bildung und oftmals entzückende Schönheit des Körpers. Das den Menschen Auszeichnende jedoch ist sein Geist. Derselbe ist nicht körperlich, sondern das innere sich selbst erleuchtende Licht, er ist einfach, über das Vergängliche erhaben und unsterblich. Gedacht wird diese Unsterblichkeit als Seelenwanderung: je nach der Güte ihres Strebens gehen die Geister in höhere oder niedere Lebensformen ein. Das eigentliche Wesen des Geistes besteht im Denken; da nun Gott das höchste Sein ist und der Geber alles Guten, so ist die Erkenntniss Gottes das höchste Ziel und die wahre Seligkeit unseres Lebens. Alles Erkennen beruht darauf, dass wir Eins werden mit dem Gegenstande; also führt auch die Erkenntniss Gottes zur Vereinigung mit ihm. Sich in Gott und Gott in sich erkennen, ist das höchste Glück und die ächte Weisheit. In dieser Erkenntniss vermählt sich der menschliche Geist dem göttlichen, und wenn wir Gott in reinem Geiste verehren, so werden wir gereinigt von aller Schuld und Sünde, werden vereinigt mit ihm zu ewiger Ruhe und Freude, werden ein Strahl seines Lichtes.

III.

Giordano Bruno (c. 1555 bis 17. Febr. 1600)*).

Die Metaphysik Bruno's beruht wesentlich auf den Gedanken des Nicolaus Cusanus; in der Physik verwerthet er

---

*) Bald nach der Mitte des Jahrhunderts zu Nola im Königreich Neapel geboren, als Dominikaner in gleicher Weise mit den Philosophen wie mit den Dichtern des Alterthums vertraut, ward Bruno durch einen wiederholten Conflikt seiner Anschauungen mit den Satzungen des Ordens schon 1580 gezwungen, sein Vaterland zu verlassen. Seitdem führte er in der Schweiz, Frankreich, England und Deutschland ein unstätes Leben, überall ein begeisterter Lehrer seiner Philosophie. Den sichern Tod vor Augen, kehrte er in sein Vaterland zurück, ward 1592 zu Venedig gefangen genommen und nach 8jährigem Kerker am 17. Febr. 1600 zu Rom als Ketzer und Apostat verbrannt. Eine poetische Natur, voll hohen Enthusiasmus, hat er eine ganze Reihe von Schriften in Versen geschrieben voll erhabenen Schwunges. Auch als scharfen Beobachter und witzigen aber derben Darsteller fremder Schwächen zeigt sich Bruno in Comödie und Satire. Eine grosse Anzahl von Schriften ist mnemotechnischen Inhalts, eine Fortbildung und Verbesserung der Lullischen Kunst. Für uns

Gedanken des Telesius; selbständig ist er vor allem darin, dass die Einheit des Universums als alldurchdringende Weltseele gefasst wird, die Materie mit der Form zu einer Einheit zusammengeschlossen in Gott, dem sich selbst erkennenden Geiste, die einzelnen Dinge begriffen als individuell verschiedene Monaden. Das Ganze seiner Philosophie ist gleich ansprechend durch den reinen Enthusiasmus einer begeisterten Hingabe an das All-Eine, wie durch die Fülle fruchtbarer, wenn auch meist noch unklarer und erst später zur Entwickelung kommender Gedanken.

In der damals gewöhnlichen Weise bestimmt auch Bruno das Verhältniss der Philosophie zur Theologie. Das kirchliche Dogma wird als unumstössliche Wahrheit anerkannt, dann aber gleichsam wie ein Noli me tangere ohne weitere Rücksichtnahme zur Seite gestellt und die philosophische Untersuchung mit einer Unbefangenheit weiter geführt, als gebe es nur diesen Einen Weg zur Wahrheit. Bei Manchen mag diese, bisweilen voll Emphase ausgesprochene Anerkennung des kirchlichen Dogmas nur ein Werk der Vorsicht gewesen sein, sicher nicht bei Bruno, einem Manne, der die ganze Unstätigkeit seines Lebens nur seinem unvorsichtigen Eifer für die Wahrheit verdankte, demselben Eifer, der ihn später auf den Scheiterhaufen brachte. Offenbarung und natürliche Erkenntniss können einander nicht widersprechen, denn beide weisen auf Gott als ihren einheitlichen Grund. Wo ein Widerspruch hervortritt, z. B. betreffs des Kopernikanischen Weltsystems, weist Bruno darauf hin, die Schrift gebe Offenbarungen nur betreffs der Moral und der Heilslehre, nicht betreffs der Physik, hier schliesse sie sich an gleichzeitige Vorstellungen an. Ein Unterschied beider ist darin begründet, dass Gott über unser Denken unerreichbar weit hinaus liegt, die wahre Erkenntniss seines Wesens nur durch Offenbarung zu gewinnen ist. Ganz im Geiste des Cusaners giebt auch Bruno eine zusammenhängende Lehre von Gott auf dem Wege der negativen Philosophie, deren Resultat in aller Kürze dieses ist: Gott ist unendlich und als solcher über unser endliches Erkenntnissvermögen weit erhaben; auch aus den Wirkungen können wir Gott nicht erkennen, theils weil dieselben von ihm sehr weit entfernt sind, auch nicht aus der Substanz, sondern gleichsam aus den Accidenzen hervorgehen, theils weil wir auch sie ganz zu umfassen nicht vermögen. Für Moral und Theologie genügt es auch, Gott so weit zu erkennen, als er sich offenbart, und es ist Zeichen eines ungeweihten Geistes und maassloser Unbesonnenheit, Untersuchungen anzustellen über Dinge, welche über unsere Vernunft hinausgehen.

---

kommen besonders in Betracht: „Dialoghi de la causa, principio et uno". Venet. 1584. „Del' infinito Universo, et de' i mondi". Venet. 1584. „De triplici Minimo et Mensura etc." 1591. „De Monade, numero et figura etc." 1591. „De Immenso et innumerabilibus etc." 1591. Vergl. dazu vor allem Carrière, a. a. O. S. 365—494.

Daneben jedoch verdient es das höchste Lob, der Erkenntniss Gottes nachzustreben, soweit die Natur selber seine Spur ist oder ihn wiederstrahlt. Dazu dienen die Begriffe Ursache und Princip. Alles, was nicht selbst oberstes Princip und oberste Ursache ist, hat ein Princip und eine Ursache. In der Natur nennen wir Princip den inneren Grund eines Dinges, d. h. dasjenige, was zur wesentlichen Erzeugung desselben beiträgt und im Produkt vorhanden bleibt, Ursache den äussern Grund, d. h. dasjenige, was äusserlich zur Hervorbringung des Dinges beiträgt, aber ausserhalb des Produktes steht. Gott nennen wir oberstes Princip und oberste Ursache aller Dinge, bezeichnen also damit Ein Wesen, aber nach verschiedenen Beziehungen, Princip, sofern alle Dinge nach bestimmter Reihenfolge an Natur und Würde ihm nachstehen, Ursache, sofern alle Dinge von ihm verschieden sind wie die Wirkung vom Wirkenden.

Die Ursache ist entweder bewirkende oder formale oder Endursache. Die physische allgemeine bewirkende Ursache ist die allgemeine Vernunft, das oberste und hauptsächlichste Vermögen der Weltseele. Die universelle Vernunft ist das innerste Vermögen und ein potentieller Theil der Weltseele, ist ein Identisches, welches das All erfüllt, das Universum erleuchtet und die Natur unterweist, ihre Gattungen hervorzubringen. Sie bringt die natürlichen Dinge hervor, wie unsere Vernunft die Begriffe. Sie ist der innere Künstler, welcher die Materie formt und von innen heraus gestaltet, aus dem Samen den Stamm entwickelt, aus dem Stamm die Aeste treibt, aus den Aesten die Zweige gestaltet, etc. Es giebt also eine dreifache Vernunft, die göttliche, welche alles ist, die Weltseele, welche alles macht, die Vernunft der einzelnen Dinge, welche alles wird. Diese Weltseele ist zugleich innere und äussere Ursache, innere, sofern sie die Materie nicht von aussen gestaltet, sondern durch innere Triebkraft, äussere, sofern sie ein von der Substanz und Wesenheit des Gewirkten durchaus unterschiedenes Sein hat.

Die formale Ursache kann von dem Zweck nicht getrennt werden. Denn alles, was nach vernünftigen Gesetzen thätig ist, wirkt nach einer Vorstellung des Dinges; diese aber ist Nichts Anderes, als die Form des hervorzubringenden Dinges selber. Die Weltseele muss daher alle Dinge nach einem gewissen formalen Begriff in sich tragen, wie der Bildhauer die Idee der Statue. Daher giebt es zwei Arten von Formen, eine, nach welcher die wirkende Ursache wirkt, und eine, welche die wirkende Ursache in der Materie hervorbringt. Der Zweck, welchen die wirkende Ursache sich vorsetzt, ist die Vollkommenheit des Universums, welche darin besteht, dass in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen aktuelle Existenz erhalten. Und wie die wirkende Ursache im Universum allgemein, in den Theilen und Gliedern desselben besonders und speciell gegenwärtig ist, so auch ihre Form und ihr Zweck. Damit erscheint die Weltseele

als Ursache und Princip zugleich. Dass sie beides sein kann, wird erläutert durch das Beispiel des Steuermanns im Schiff, der Seele im Körper. Sofern der Steuermann zugleich mit dem Schiff bewegt wird, ist er ein Theil desselben; sofern er dasselbe lenkt, ist er ein selbständig wirksames Wesen. Auch die Seele ist einerseits durchaus im Körper, andererseits etwas von ihm Getrenntes. So ist auch die Weltseele, sofern sie belebt und gestaltet, der inwendige und formale Theil, das Princip der Welt, sofern sie leitet und regiert, die Ursache derselben. Daher braucht man sich die Welt und ihre Glieder nur nach Analogie der Thiere zu denken. Alle endlichen Dinge sind beseelt, nicht bloss die Welt als Ganzes, sondern alle ihre Theile und wiederum deren Theile. Wenn also Seele in allen Dingen sich vorfindet, so ist die Seele offenbar die wahre Wirklichkeit und die wahre Form aller Dinge. Es ist in allen Dingen eine und dieselbe Weltseele, aber je nach der verschiedenen Empfänglichkeit der Materie bringt sie verschiedene Gestaltungen oder Stufen der Seele hervor. Nur diese, gleichsam die äusseren Formen, wechseln, die Form selbst dagegen, die geistige Substanz, ist ebenso unvergänglich, wie die Materie.

> „Nimmer vergeht die Seele, vielmehr die frühere Wohnung
> Tauscht sie mit neuem Sitz und lebt und wirket in diesem.
> Alles wechselt, doch Nichts geht unter!"

Diese Form ist nicht als blosse äussere Beschaffenheit der Materie zu denken, sondern wir müssen zwei Weisen des Seins annehmen, die Form und die Materie, denn es muss ein höchstes, substantielles Wirkendes geben, in welchem aller Dinge wirkendes Vermögen, und ebenso ein Substrat, in welchem aller Dinge leidendes Vermögen vorhanden ist. Die von der Materie gesonderte Form ist Eine, an sich unveränderlich, und geht erst durch die Verbindung mit der Materie in die Vielheit und Verschiedenheit über; sie ist das aktive, das bestimmende Princip. Das passive Princip, die Materie, ist ihrem Wesen nach dasjenige, was bestimmt wird und hat die Fähigkeit, alle möglichen Formen in sich aufzunehmen.

Es giebt also Eine Vernunft, welche jedem Dinge das Wesen giebt, Eine Seele, welche alle Dinge bildet und gestaltet, Eine Materie, aus welcher jedes Ding gemacht und gebildet wird. Die Materie kann in doppelter Weise betrachtet werden, als Vermögen und als Substrat. Als Vermögen findet man sie in allen Dingen in gewisser Weise wieder. Bruno aber fasst das Vermögen in einem noch höheren und umfassenderen Sinn. Das Vermögen betrachtet man entweder als aktiv, sofern es thätig ist, oder als passiv, sofern es aufnimmt und einem Wirkenden als Grundlage dient. Dies passive Vermögen müssen wir von jedem Dinge aussagen, von dem wir das Sein aussagen, und das passive Vermögen entspricht dem aktiven vollständig. Wenn daher das Vermögen, zu machen, hervorzubringen, zu schaffen,

immer gewesen ist, so auch das Vermögen, gemacht, hervorgebracht, geschaffen zu werden, denn eines schliesst das andere in sich und setzt es nothwendig voraus. Daher kommt das passive Vermögen in gleicher Weise wie das aktive dem höchsten, übernatürlichen Princip zu. Das oberste Princip ist alles, was es sein kann und würde nicht alles sein, wenn es nicht alles sein könnte; in ihm sind Wirklichkeit und Vermögen ein und dasselbe. Nicht so die endlichen Dinge. Keines derselben ist alles, was es sein kann; jedes könnte sowol nicht sein als auch etwas Anderes sein, als es ist. Nicht so das Universum. Freilich ist es alles, was es sein kann, sofern die Arten dieselben bleiben und es der Inbegriff der Materie ist. Aber es bleiben in ihm die Unterschiede, Bestimmtheiten, Eigenthümlichkeiten und Individuen, auch ist keiner seiner Theile das, was er sein kann; deshalb ist das Universum nur ein Schatten der Ur-Wirklichkeit und des Ur-Vermögens. Ferner ist das Universum alles was es sein kann nur auf eine explicirte, zerstreute, unterschiedene Weise, das höchste Princip dagegen in einheitlicher, unterschiedsloser Weise. Tod, Uebel, Fehler und Mängel sind nicht Wirklichkeit und nicht Vermögen, sondern Mangel und Unvermögen; sie sind in den explicirten Dingen, weil diese nicht alles sind, was sie sein können. Das erste absolute Princip ist also Erhabenheit und Grösse, und zwar eine solche, dass es alles das ist, was es sein kann. Es ist die allergrösste, allerkleinste, unendliche, untheilbare Grösse, nicht das Grösste, weil es ebenso das Kleinste, und nicht das Kleinste, weil es ebenso das Grösste ist. Das absolute Vermögen ist das, was jedes Ding sein kann, ist aller Vermögen Vermögen, aller Wirklichkeiten Wirklichkeit, aller Leben Leben, aller Seelen Seele, aller Wesen Wesen. Was sonst widersprechend und entgegengesetzt ist, ist in ihm eines und dasselbe, und jedes Ding ist in ihm ein und dasselbe*). Diese absolute Wirklichkeit, welche identisch ist mit der absoluten Möglichkeit, kann vom Verstande nur durch Negationen begriffen werden, aber die Schrift offenbart sie: „Wie seine Finsterniss, so ist auch sein Licht". (Ps. 139, 12). Daher ist das Ganze der Substanz nach Eines, und wenn wir beim Herabsteigen zu den endlichen Dingen auch auf eine doppelte Substanz stossen, eine geistige und eine körperliche, so müssen wir doch beide auf Ein Wesen und Eine Wurzel zurückführen.

Als Substrat betrachtet, ist die Materie nicht jenes prope nihil vieler Philosophen, jenes reine, nackte Vermögen ohne Wirklichkeit, ohne Kraft und Energie, sondern sie gleicht der Schwangeren, welche die Frucht aus sich entlassen und freigeben soll. Sie ist nicht zu bezeichnen als dasjenige, an dem alles wird, sondern als dasjenige, aus dem jede natürliche Art entspringt.

---

*) Dass Bruno dies Princip „Materie" und in diesem Sinne Gott Materie nennt, muss bei der Frage nach seinem Materialismus wohl beachtet werden. Eine Materie im gewöhnlichen Sinne des Worts kennt Bruno garnicht.

Damit ist die Einheit gewonnen: Das Sein, das Eine, das Gute, das Wahre sind dasselbe. Gott ist das Sein in allem Dasein, die allgemeine Substanz, wodurch alles ist, die Wesenheit aller Wesen, die innere schöpferische Natur aller Dinge. Dies Eine geht nicht unter, weil alles Dasein sein eigenes ist, es nimmt weder ab, noch wächst es; es ist keinem Wechsel unterworfen, es ist weder Materie noch Form, weil es Eins und alles ist. Der Begriff des Unendlichen hebt alle Einzelheiten und Verschiedenheiten, alle Zahl und Grösse in seiner Einheit auf; seiner Identität sind wir nicht ferner oder näher als Mensch, denn als Ameise oder als Stern. Das Unendliche ist alles in allem, aber nicht ganz und auf alle Weise in einem Jeglichen. Wie die Seele untheilbar und nur Ein Wesen, dennoch in jedem Theil des Leibes ganz gegenwärtig ist, so auch das Wesen des Weltalls im Unendlichen Eins und doch in jedem einzelnen Dinge gegenwärtig. Jetzt begreifen wir auch den Satz von der Coincidenz der Gegensätze, welchen Bruno unter Berufung auf den Cusaner durch dessen Argumente zu stützen sucht. Das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit beruht auf der Einheit, welche alles umfasst. Je mehr wir dies Eine erkennen, desto mehr erkennen wir alles. „Gelobt seien die Götter, gepriesen von allem Lebendigen sei das Unendliche, Einfachste, Einheitlichste, Erhabenste und Absoluteste: Ursache, Princip und Eines!“

Das All, als die Entfaltung des Unendlich-Einen ist ebenfalls unendlich. Schlechthin unendlich ist freilich nur Gott, weil er jede Gränze von sich ausschliesst und jedes seiner Attribute Eines und untheilbar ist, weil er ganz in der ganzen Welt wie in jedem ihrer Theile ist. Das Universum, dessen Theile endlich sind, ist nur insofern unendlich, als es nicht räumlich begrenzt ist. Die Entwickelung des Einen ist zugleich Unterscheidung. Von den endlichen Dingen giebt es nicht zwei, die einander völlig gleich wären, aber weil sie von dem Einen herstammen, werden die Verschiedenen zur Ordnung und Harmonie verknüpft. Alles was ist, ist Eins; das Kleinste ist Eines als Atom oder Monade, das Grösste ist Eins als das Umfassende, als Monade der Monade. Von dem höchsten Sein, von Gott, haben die Monaden ihr Sein, aber von dem Kleinsten gilt wie vom Grössten, es ist ein untheilbares Eins, der Vermehrung oder Verminderung nicht fähig, Einheit aller Gegensätze. Die gleiche, unendliche Wesenheit des Seins setzt sich in jedem Einzelnen, nur in jedem in verschiedener Weise. Im unermesslichen Raum ist das Erste der Gegensatz des Warmen und des Kalten. Das Warme erscheint im Feuer, das Kalte im Wasser; jenes hat seinen Sitz in der Sonne, dieses in der Erde. Aus ihrer Durchdringung geht das Leben hervor. — Im unendlichen Raum schwingt sich die Erde gleich den anderen Planeten um die Sonne, aber auch die Sonne schwebt mit im allgemeinen Sternenreigen.

Der Mensch steht in der Mitte zwischen dem Göttlichen und

dem Irdischen. Die Seele ist die gestaltende Monade im Körper; um sie als den thätigen Mittelpunkt lagern sich alle Atome. Darin liegt die Bürgschaft unserer Unsterblichkeit, welche gedacht wird als Seelenwanderung in höhere oder niedere Daseinsformen, je nachdem wir gut gelebt oder böse. — Jedes strebt nach dem Ziel seiner Natur. Der Mensch besteht aus Seele und Leib und hat deshalb ein doppeltes Ziel, geistige und körperliche Vollkommenheit. Der Geist ist erhaben über den Leib, deshalb auch das Ziel des Geistes das höchste, nämlich die Vereinigung mit Gott durch die Erkenntniss desselben. Gott als Geist bildet die Ideen, die Ideen wirken die Dinge, unsere Begriffe, aus Betrachtung der Dinge gewonnen, sind Schatten der Ideen. Die Erkenntniss durchläuft vier Stufen, von der Sinneswahrnehmung, durch die Phantasie, durch die Verstandes- bis zur Vernunfterkenntniss. Die Vernunft erhebt sich zur Einheit und erkennt Ein Subjekt als Wurzel und Lebensgrund von allem. Der intuitive Geist gewinnt eben alles durch Eine Anschauung. Zu dieser Wahrheit sollen wir uns erheben, um uns mit Gott zu vereinigen. Gott ist zugleich auch das Gute; das Böse kommt ihm nicht zu, sondern hat seinen Grund im Endlichen. Auch im sittlichen Leben finden wir daher die Vereinigung mit Gott. Mit dem Erkennen und Handeln ist die Liebe untrennbar verbunden; sie ergreift den Willen und zieht ihn fort zur göttlichen Schönheit. Durch die Liebe werden wir auch mit unserem Denken und Sein zu Gott erhoben und in ihn verwandelt, in dem unsere Natur den Grund ihres Daseins hat. So kehrt das Endliche zum Unendlichen zurück als zu seinem wahren Wesen, von dem es ausgeht und in welches es erhoben wird. Ueber zwei Punkte giebt uns Bruno nicht genügenden Aufschluss. Einmal soll die Theologie erst die wahre Erkenntniss des göttlichen Wesens bringen, und doch weist uns die Philosophie den Weg dazu. Dann wird die Weltseele, als zweite Einheit, von Gott als der ersten Einheit ausdrücklich unterschieden, aber wie jene von diesem ausgeht, ist nicht gesagt, und manche Aeusserungen lassen zweifelhaft, ob sie von Gott oder von der Weltseele gemeint sind.

Die gleichzeitige Einwirkung der Gedanken Bruno's scheint die Kirche mit ihrem gewaltigen Arm gehindert zu haben. Die spätere Einwirkung auf Spinoza, Leibniz, Schelling u. A. liegt in der Verwandtschaft der Systeme Jedermann klar vor Augen.

Thomas Campanella (5. Sept. 1568 — 21. Mai 1639)*).

Auch Campanella schliesst sich, aber in durchaus selbständiger Weise, an die Metaphysik des Nicolaus Cusanus und

*) Zu Stilo in Calabrien geboren, frühreif, mit 16 Jahren in den Predigerorden eingetreten, in der Philosophie seiner Zeit unterrichtet, wollte auch

an die Physik des **Telesius** an. Ganz im Geiste moderner Spekulation beginnt er mit Zweifeln an der Zuverlässigkeit unseres eng begrenzten, durch das Medium der Sinne getrübten Erkennens und mit einer eingehenden Untersuchung des Erkenntnissvermögens. Die Seele ist körperlich, der warme, bewegliche Nervengeist; auf ihn wirken die Dinge, ihn sich assimilirend. Diese Veränderung bleibt im Geist gleich einer Narbe. Auf dies Afficirtwerden richtet sich die aktive Thätigkeit der Wahrnehmung und bildet Ideen, entsprechend denjenigen Ideen, welche den Dingen als Ursache zu Grunde liegen. Ausserdem sind die Principien des Wissens uns angeboren.

Alle endlichen Dinge sind eine Mischung von Sein und Nichtsein, und zwar von endlichem Sein und unendlichem Nichtsein, z. B. der Mensch ist, sofern ihm das Menschsein zukommt, nicht aber alles andere Sein. Dies Nichtsein schlechthin ist aber kein reales, wirkliches Sein, sondern in dieser Weise ist nur das Sein oder Gott. Gott ist schlechthin, er ist das Eine, Einfache und Unendliche, ist die Einheit alles Seins, von welcher kein bestimmtes einzelnes Sein ausgeschlossen ist, dem gar kein Nichtsein zukommt. Dem Sein kommen nun drei erste Wesenheiten (primalitates) zu; die Wirksamkeit, denn alles ist, weil es Macht oder Vermögen hat zu sein, die Weisheit, denn alles weiss um sein Sein und seine Erhaltung, die Liebe, denn alles strebt sich selbst zu erhalten. Macht, Weisheit, Liebe bilden also in Gott die Dreiheit in der Einheit des Seins; das Nichtsein besteht aus den entsprechenden drei Principien der Ohnmacht, der Unwissenheit, des Hasses. Da alle endlichen Dinge ihr Sein von Gott haben, haben sie Theil an diesen drei Primalitäten; da sie aber zugleich durch das Nichtsein beschränkt sind, sind dieselben in ihnen nur in endlicher Weise vorhanden. Die Macht richtet sich auf das Dasein, die Weisheit auf die Wahrheit. Das Erkennen beruht nämlich darauf, dass die Seele die Gegenstände in sich aufnimmt, gleichsam sie selbst wird. Alles Erkennen ist Selbsterkenntniss, und deshalb erkennt Gott alles, weil alles Dasein in seinem Sein enthalten ist. Die Liebe richtet sich auf das Gute, welches zunächst in der Selbsterhaltung besteht; daher das Stre-

---

Campanella, von Zweifeln ergriffen, statt der Autorität die ursprüngliche und lebendige Natur selbst befragen und wählte sich deshalb besonders Telesius zum Führer. Erst 22 Jahre alt, begann er in der Zurückgezogenheit zu Balbia seine Ansichten niederzuschreiben. 1599—1626 schmachtete er unter der Anklage des Hochverrathes im Kerker, ward auf Verwendung des Papstes Urban VIII. befreit und an dessen Hof gezogen, floh jedoch aus Furcht vor den Spaniern und starb hochgefeiert zu Paris im Exil. Von seinen zahlreichen Schriften kommen besonders in Betracht: „Prodromus Philosophiae instaurandae". Francof. 1617. „De sensu rerum et Magia l. IV". Francof. 1620. „Realis Philosophiae epilogisticae p. IV". Francof. 1623. „Atheismus triumphatus". Romae 1631. „De praedestinatione, electione, reprobatione etc." Paris 1636. „Universalis Philosophiae l. XVIII". Paris 1638. Eine umfassende Darstellung seiner Gedanken fehlt noch.

ben, dem Tode durch die Unsterblichkeit des Namens und der Fortpflanzung des Geschlechts zu entgehen. Das wahre Sein aber und Leben ist Gott, daher die wahre und endgültige Befriedigung der Liebe die Theilnahme an der Gottheit. Weil alles Sein von Gott kommt, giebt es weder Tod noch Uebel. Der Tod ist nur Verwandlung der Daseinsform, das Uebel nur ein Mangel, weil die Schranke des Nichtseins stets sich geltend macht, sobald die Vielheit aus der Einheit hervorgeht. Uebel sind daher nicht in Beziehung auf das Ganze, sondern nur in Beziehung auf die Theile.

In Gott sind die Ideen aller Dinge und durch sie haben alle Dinge an Gott Theil. Das Anschauen dieser Ideen ist das Hervorbringen der Dinge. Gott ist das Erkennende, das Erkannte und das Erkennen zugleich in Einem; er ist ebenso das Liebende, das Geliebte und die Liebe in Einem zugleich. Aus den drei Primalitäten gehen ebenso viele Wirkungen in den endlichen Dingen hervor, die Nothwendigkeit, das Schicksal und die Harmonie, denen als Wirkungen des Nichtseins entsprechen der Zufall, das Ungefähr und die Disharmonie. Um die Welt zu bilden, schuf Gott zunächst den Raum als umfassendes Behältniss, setzte in denselben die träge, unsichtbare, körperliche Masse, die Materie, sandte zu deren Bildung zwei unkörperliche Kräfte als thätige Principien, die Wärme und die Kälte, welche in der Sonne und in der Erde ihren Sitz haben und in gegenseitigem Kampfe durch verschiedenartige Mischung aus der Materie alle endlichen Dinge hervorbringen. Das ist nur möglich, wenn allen Dingen Sinn und Empfindung zukommt. Wie die einzelnen Dinge, so ist auch die Welt als Ganzes beseelt.

Auf Grundlage dieser Anschauungen hat sich Campanella in der „Universalis Philosophia" wie im „Atheismus triumphatus" über die Religion eingehend ausgesprochen. In ersterer Schrift im Zusammenhang des gesammten Systems, in letzterer mit der ausgesprochenen Absicht, nachzuweisen, dass die Religion aller Menschen ursprünglich Eine und durchaus naturgemäss sei, erst durch die Eifersucht der Sophisten und die politische Rücksicht der Machthaber in eine Vielheit zerspalten.

Allen Dingen ist das Streben nach Selbsterhaltung eingepflanzt. Ihre Wesenheit finden sie wirklich erhalten in dem ihnen eigenthümlichen Princip; nach diesem streben deshalb alle Dinge und das ist die natürliche Religion derselben: Rückkehr zu ihrem Princip. Daher lassen sich vier Arten der Religion unterscheiden, religio naturalis, animalis, rationalis et supernaturalis. Durch die natürliche Religion streben alle Dinge zu ihrem Herrn und Schöpfer zurück und bringen demselben Preis und Anbetung dar, wie David singt: „die Himmel erzählen die Ehre Gottes u. s. w." Die meisten endlichen Dinge gehen nicht unmittelbar von Gott aus, sondern durch die Vermittelung anderer Dinge. Deshalb streben sie häufig nicht zu Gott als dem höch-

sten Princip zurück, sondern zu dem nächstliegenden, z. B. die Wärme zur Sonne, das Wasser zum Meer. Diese Rückkehr ist die Religion aller Dinge, indem sie ihrem Princip wieder zustreben und dadurch gestehen, dass ausser demselben Unsterblichkeit und Bestand für ihr Wesen nicht gefunden wird.

Die thierische Religion fügt noch den Gehorsam hinzu, den Thiere höheren Mächten erweisen, z. B. dass Elephanten vor dem Monde die Kniee beugen, dass Vögel der aufgehenden Sonne zusingen etc.

Die vernünftige Religion kommt nur den mit Vernunft begabten Wesen zu, welche die Weisheit Gottes und Gott selbst erkennen und verehren. Auch die Seele strebt nach ihrem Princip hin, aber nicht, wie die meisten Dinge, nach ebenfalls endlichen Principien, sondern nach Gott selbst. Deshalb erlangt allein die Seele wirklich, was sie erstrebt, nämlich Unsterblichkeit. Dies Streben ist der Seele ebenso eingeboren, wie allen anderen Dingen, daher ist die Religion nicht aus politischen Rücksichten ersonnen, wie die Machiavellisten thörichter und gottloser Weise behaupten. Die Religion als Rückkehr der Seele zu Gott als ihrem Princip ist vielmehr das „Gesetz der Natur", eben deshalb aber auch ein und dasselbe für alle Menschen. Trotz der in's Auge fallenden Verschiedenheit der Religionen sind sie in Wahrheit mit einander im Wesentlichen identisch. Diese angeborene Religion ist vollkommen und wahr; sie zeigt dem Menschen den Weg aus der Welt der Andersheit zurück zu Gott. Auch sie ist göttlichen Ursprungs, denn aus dem ewigen Gesetz, dem „Wort Gottes", durch welches Gott alle Dinge zu ihrem Ziel hinleitet, fliesst auch das natürliche Gesetz des Handelns her, welches nur für die einzelnen Nationen in Beziehung auf die Zufälligkeit ihrer Lebensordnungen ein positives wird und als solches mit den Völkern vergeht.

Die Religion ist ihrem Wesen nach Vereinigung des Geistes mit Gott. Deshalb ist sie doppelseitig, auf Seite des Handelns Abwendung des Gemüths von den äusseren, sündhaften Handlungen auf das Innere, das Gute, den wahren Dienst Gottes, auf Seite des Erkennens Einsicht in die göttlichen und menschlichen Dinge. Erst aus beiden zusammen geht die höchste Blüthe der Religion hervor, die wesentliche Vereinigung des Geistes mit Gott. Die Religion ist ihrem Wesen nach durchaus innerlich, aber dies Innere fordert mit Nothwendigkeit die äussere Darstellung und Bethätigung im Gottesdienst. Dies äussere Handeln hat aber an sich keinen Werth, sondern ist werthvoll nur dann, wenn es dem inneren Leben durchaus entspricht. Von Bedeutung ist die äussere Religion nur für das Staatswesen, welches ohne die religiöse Grundlage nicht bestehen kann.

Erstreben und lieben können wir nur, was wir erkennen. Sollen wir in der Religion Gott erstreben und lieben, so müssen wir ihn erkennen. Sind alle Religionen im Grunde Eine, so muss auch die zu Grunde liegende natürliche Erkenntniss Gottes Eine

sein. Zur angeborenen Erkenntniss (cognitio innata) kommt aber stets eine hinzufügte (cognitio illata), daher auch zur natürlichen Religion eine hinzufügte (religioni naturali accedit superaddita). Jene ist wahr und vollkommen, sie ist bei allen Völkern und in allen Zeiten dieselbe; diese ist dem Irrthum unterworfen, in ihr sind alle Verschiedenheiten und Streitigkeiten betreffs der Religion begründet. Wir vermögen Gott zu erkennen, freilich nicht, wie Aristoteles vorgiebt, als ersten Beweger, aber in der ganzen Welt ist Vernunft verbreitet und diese weist hin auf eine erste Vernunft, welche der Grund von allem ist. Ebenso weist die Betrachtung aller Kräfte hin auf eine erste Macht und die Fülle verschiedenartiger endlicher Bestrebungen auf eine erste Liebe. So erfassen wir Gott, nicht etwa mit Aristoteles als die Seele der Welt oder des höchsten Himmels, sondern als das Höchste, Gute, Wahre und Eine.

Diese Gotteserkenntniss jedoch ist beschränkt, denn genau erkennen können wir nicht, was über uns erhaben ist, noch dieser Erkenntniss entsprechend handeln. Darin hat die Verschiedenheit der Religionen ihren Grund. Jeder verehrt nämlich Gott so, wie er ihn erkennt oder ein Anderer ihn darstellt. Denn da die meisten durch die Geschäfte des täglichen Lebens und durch die Sorge fürs Nothwendigste gehindert sind, selbst die Wahrheit zu suchen, folgen sie Anderen, ihren leiblichen Vätern, den Gesetzgebern und Philosophen. Die verschiedenen Religionen sind also wahr und gut, sofern sie auf der angeborenen Gotteserkenntniss beruhen, falsch, irrthümlich und einander widerstreitend, sofern unsere Erkenntniss mangelhaft ist, nämlich von den sinnlichen Objekten entlehnt.

In dem Irrthum und der Vielheit der Religionen, welche alle den Anspruch auf alleinige ausschliessliche Wahrheit erheben, liegt die Nothwendigkeit begründet, dass Gott sich in besonderer Weise offenbart und dadurch die übernatürliche Religion begründet. Schon die natürliche Religion bringt uns zum Bewusstsein, dass wir der Hülfe von oben bedürfen, um zu Gott als unserem Princip zurückzukehren. Die Offenbarung giebt uns die rechte Erkenntniss Gottes, sie wirkt, wenn die innere Offenbarung zu ihrer Aufnahme uns zubereitet, Erleuchtung der Erkenntniss, Stärkung der Kraft, Heiligung des Willens. Diese Offenbarung erfolgt durch Engel und Propheten. Weil aber auch deren Auftreten die Menschen vom Götzendienst nicht abhielt, ward Gott selbst Mensch, erlitt sogar den Tod zur Bestätigung der Wahrheit. Ueber die Art und Möglichkeit einer unmittelbaren Offenbarung als Mittheilung der wahren Erkenntniss reflektirt Campanella selbstredend noch nicht, dagegen giebt er Regeln, nach welchen wir die göttliche Offenbarung von der teuflischen unterscheiden können: 1) der Teufel vermengt stets Wahres mit Falschem, 2) der Teufel verfolgt oft andere Zwecke, als die Vereinigung der Seele mit Gott, 3) der Teufel erscheint

meist in hässlicher Gestalt oder hinterlässt doch etwas Widerliches.

Ja, wir glauben uns völlig in die Zeit der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts versetzt, wenn wir bei Campanella lesen: „Merkmale, nach denen der Metaphysiker schliesst, welche Religion von Gott ist, welche vom Teufel", oder wenn er „durch die allgemeine natürliche Vernunft" (per rationem communem naturalem) aus den vielen Religionen die wahre herausfinden will und deren „vernünftige Glaubwürdigkeit" (rationabilis credibilitas) erweisen. Solcher „Merkmale" (notae) sind in der „Phil. Univ." zehn aufgezählt, im „Ath. triumph." sechzehn. Die wichtigsten derselben sind folgende: 1) Die moralischen Vorschriften müssen der allgemeinen Natur entsprechen, und kein der natürlichen Tugend widersprechendes Laster zulassen. 2) Die Glaubenssätze müssen glaubhaft sein, wahr und mit der Vernunft übereinstimmend und wenn sie über dieselbe hinausgehen, nicht widerspruchsvoll und fabelhaft. Der wahre Glaube nämlich ist nicht bloss ein historischer, sondern ein innerer Affekt und macht den Menschen das Göttliche erkennen und wollen. 3) Dass die Propheten wirklich von Gott gesandt sind, muss bestätigt werden durch Wunder, Weissagungen, tugendhaftes Leben und standhaftes Martyrium derselben. 4) Die wahre Religion wird durch Wunder und Tugend, nicht aber durch Waffen ausgebreitet, ihr allein giebt Gott dauerndes Bestehen. 5) Nur eine Religion, welche für alle Welt passt, den verschiedenen Sitten der Menschen, allen Orten und Zeiten entspricht, kann göttlich sein, der allgemeinen Natur entsprechen und dieselbe vollenden. — Nach diesen Merkmalen wird nun die christliche Religion in den einzelnen Punkten der Lehre und des Ritus mit den übrigen Religionen verglichen und mit Zuhülfenahme der Unterscheidung des Widervernünftigen und des Uebervernünftigen in allen Stücken als die allein wahre Religion erwiesen. Das Resultat lautet kurz: Es giebt ein Gesetz in der ganzen Welt, welches die Menschen gemäss der Vernunft zum Leben bringt. Das Christenthum stimmt mit diesem Gesetz überein und ist deshalb die wahre Religion.

Franciscus Patritius (1529–1593)*).

Auf doppeltem Wege gelangt Patritius im Eingang seiner „Panarchia" zum höchsten und einheitlichen Princip aller Dinge.

---

*) Patritius ist trotz seines unstäten Lebens, von welchem er nur während der letzten 17 Jahre, als Lehrer der Platonischen Philosophie zu Ferrara zur Ruhe kam, ein vielseitiger Schriftsteller. Durch seine: „della historia diece dialoghi". Venedig 1560. errang er sich einen hervorragenden Platz unter den Historikern seiner Zeit. In den vier Bänden: „Discussiones peripateticae"

Die Dinge sind entweder unbewegt oder bewegt; letztere sind entweder von Andern bewegt oder von sich selbst. Daraus ergeben sich drei Arten der Substanzen, Körper, Seelen und Geister. Die Seelen, welche die Bewegung des Himmels und die Ordnung der Welt besorgen, haben an der Vernunft Theil. Das weist hin auf einen andern, höhern Geist, welcher unabhängig von den Seelen existirt. Diesem geht das Leben voran, dem die Wesenheit (essentia), dieser das wesentlich Eine, diesem die Einheit, dem das Erst-Eine, (Unum-primum). So steigen wir auf zu einem Erst-Einen, welches vor und über allen Dingen ist. — Ferner: Was ist, ist entweder in der Weise Eines, dass es gar keine Vielheit enthält, oder in der Weise eine Vielheit, dass es Nichts Einheitliches enthält, oder Eines und Vieles zugleich, oder weder Eines noch Vieles. Von diesen vier Möglichkeiten ist jedoch nur eine denkbar, nämlich diese: die einzelnen Dinge sind Eines und Vieles zugleich. Dies weist hin auf eine höhere einigende Natur, welche weder Eines ist noch Vieles, sondern schlechthin Eines und Nichts Anderes als Eines. Dies Eine ist kein Körper, nicht die Natur, nicht die Seele, nicht der Verstand, nicht das Leben, nicht die Wesenheit, nicht die Einheit, sondern das Eine schlechthin, welches das Princip aller Dinge und daher zugleich das Erste ist. —

In diesem Erst-Einen ist bereits alles enthalten, was später aus demselben wird, und zwar nicht bloss der Möglichkeit nach, sondern wirklich. Aber auch nicht in voller, entfalteter Wirklichkeit, sondern nur wie im Samen (seminaliter). Durch die Samenthätigkeit, (actione seminali) geht alles aus dem Einen hervor und indem es eine eigene selbständige Form annimmt, spaltet sich das Eine zur Vielheit der verschiedenen Gattungen. Auf diese Einheit in der Vielheit weist auch unverkennbar die Ordnung und Harmonie im Weltall. Dies Eine ist das Einfachste, ist ausser allen Verhältnissen des Raumes und der Zeit, der Ruhe und der Bewegung, sogar der Wesenheit; es kann weder erkannt noch genannt werden; es ist das absolut und erste Gute. Wie aus der numerischen Einheit die Zahl hervorgeht, so ist auch dies Eine das Princip aller Dinge. Deshalb sind in dem Einen alle Dinge in eigenthümlicher Weise (uniter, *ἑνιαίως*) enthalten, und das Eine ist zugleich Eins-Alles und All-Eines, (Unomnia). Dies Unendliche, dies Erst-Eine und zugleich All-Eine nennt man auch Gott.

(1571—1581) giebt er eine für jene Zeit einzig dastehende historische Untersuchung über die Aristotelische Philosophie in ihrem Verhältniss zu Plato und den älteren Philosophen. Der Zweck ist freilich, nachzuweisen, dass alles Falsche dem Aristoteles eigenthümlich, alles Wahre von Andern entlehnt sei. Ferner übersetzte er den Commentar des Johannes Philoponus zum Aristoteles und schrieb bedeutende Werke zur Kriegskunst und Poesie. Das philosophische Hauptwerk ist: „Nova de universis philosophia". Ferrara 1591. Dasselbe zerfällt in vier Theile, Panaugia oder Lehre vom Licht, Panarchia oder Metaphysik, Panpsychia oder Psychologie, Pancosmia oder Kosmologie.

Diese Einheit ist aber zugleich Dreiheit, also Dreieinheit oder Dreieinigkeit. Das Eine lässt zunächst nach seiner Einheit Eines von sich ausgehen; dies Eine ist ihm ähnlich, ja, beide sind einander wesentlich gleich, nur unterschieden durch den ewig fortgehenden Akt des Hervorgehenlassens und des Hervorgehens. Beide bilden mit einander eine unauflösliche Gemeinschaft, daher eine Trinität, mit kirchlichen Ausdrücken bezeichnet als Vater, Sohn und Geist, mit philosophischen als All-Eines, Möglichkeit und Geist.

Erst durch Vermittelung dieser Dreiheit kommt es zur Schöpfung oder zur Entstehung der vielen Dinge aus dem All-Einen. Denn obgleich alle Dinge in dem Erst-Einen sind und eben wegen dieser Theilnahme vollkommen sind, gehen sie aus demselben nicht unmittelbar hervor, sondern nur in einer gewissen Stufenfolge je nach dem Grade der Vollkommenheit. Die erste Erzeugung des All-Einen ist die primäre Einheit, von Plato die Idee des Guten, von der Kirche Sohn Gottes genannt. Diese primäre Einheit schafft mit dem Vater die secundären Einheiten oder die Ideen, welche sie in sich enthält, denn die Idee des Guten kann nicht unfruchtbar bleiben, ist sie doch nach ihrer Aehnlichkeit mit dem Einen ebenfalls Einheit, nach der Verschiedenheit von demselben wirkt sie Vielheit. Wenn die primäre Einheit sich in wesentlicher Liebe dem Vater zuwendet, geht aus diesem das dritte Princip hervor, das Sein oder die Wesenheit, in welcher alle Wesenheiten enthalten sind. An diese Einheit der Wesenheit schliessen sich diejenigen der Leben, der Geister, der Seelen, der Naturen, der Qualitäten, der Körper. In neun Stufen also steigt alles Sein ohne Lücke und ohne Sprung vom höchsten All-Einen bis zum niedersten Ding herab. Durch diese Stufen steht die primäre Einheit mit der Vielheit in ununterbrochener Verbindung, besonders nach der Ordnung der Durchdringung. Alle oberen Dinge sind nämlich in den unteren enthalten nach dem Maasse ihrer Capacität, alle unteren in den oberen nach dem Maasse ihrer Vortrefflichkeit. Die Ideen, welche in der primären Einheit selbständig bestehen, sind im verständigen Geiste die intellektuellen Begriffe, in der Seele wirkende Ursachen, in der Natur Samen, in der Materie Formen, welche die Welt erfüllen.

Die Entstehung der vielen Dinge bezeichnet auch Patritius als Schöpfung aus Nichts, sofern derselben nicht eine selbständige Materie zu Grunde liegt, denkt sie aber mehr als ein Hervorgehen aus Gott, ähnlich dem Hervorgehen des Wortes aus dem Munde und so, dass die Dinge ausser Gott nicht mehr so sind, wie in ihm. Dieser Process wird vermittelt durch das Licht. Sofern Gott durch seine unendliche Kraft allen endlichen Dingen Kraft und Leben giebt, ist er Feuer und Licht. Dies von Gott ausgehende, körperlich unkörperliche Licht ist stets mit Wärme verbunden, beide durchdringen den Weltraum und sind das eigentlich wirkende Princip in allen Dingen. Das dritte Princip, dessen

Wirkung der Widerstand ist, ist die Flüssigkeit. Wie aus diesen Principien das Weltall aufgebaut wird, interessirt uns hier nicht weiter. Bemerkt sei noch, dass als Ende und Ziel der Philosophie die Rückkehr zu Gott bezeichnet wird. Die Religion wird nicht behandelt.

Julius Caesar Vanini (1585—1619)*).

Dasselbe Schicksal wie Bruno erlitt auch Vanini: er ward im Februar 1619 zu Toulouse verbrannt, weil schuldig des Atheismus, der Lästerung und anderer Verbrechen. Aber man darf ihn nicht Jenem gleichstellen; weder an Kraft des Denkens, noch an sittlichem Ernst, noch an heiliger Begeisterung für seine Ueberzeugung, reicht Vanini an seinen Landsmann heran. In der ersten Periode seines Lebens, deren wichtigstes Denkmal das „Amphitheatrum" ist, bekämpft er voll Eifer die Atheisten, bewegt sich aber fast ganz im Gedankenkreise des Cardanus. Dass Gott ist, folgt nicht, wie Aristoteles meint, daraus, dass die Bewegung einen ersten Beweger verlangt, sondern daraus, dass das endliche und zufällige Sein unabweisbar ein unendliches und nothwendiges Sein fordert, das begränzte ein unbegränztes. Was Gott ist, weiss Gott allein, und wenn ich es wüsste, wäre ich Gott. Nur soviel lässt sich aus seinen Werken erkennen: Gott ist das erste, allumfassende Sein, und daher das höchste Gut. Gott ist kein Wesen, sondern die Wesenheit, nicht gut, sondern die Güte, nicht weise, sondern die Weisheit, er ist überall ganz, in allen Dingen, aber von ihnen nicht eingeschlossen, über allen Dingen, aber von ihnen nicht ausgeschlossen; er ist alles, über allem, in allem, vor allem, nach allem. Alles Endliche hat Gott geschaffen. Sein Schaffen aber ist Erkennen, daher trägt und durchdringt das göttliche Erkennen oder die göttliche Vorsehung alle Dinge. Diese göttliche Vorsehung wird ausführlich erörtert und gegen die Einwürfe des Diagoras, Protagoras und Epikur vertheidigt. Der Widerstreit zwischen göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit wird aus dem Wege geräumt und mit Nachdruck betont, dass dieselbe sich nicht bloss auf das Allgemeine beziehe, sondern auch auf das Specielle. — Alles menschliche Erkennen beruht auf dem Einswerden mit dem erkannten Gegenstande. Die Erkenntniss ist das Leben des Geistes, die Erkenntniss der höchsten Wahrheit oder Gottes sein Ziel und seine Seligkeit. In dieser Erkenntniss werden alle Menschen mit einander Eins und zugleich vereinigt mit Gott.

---

*) Von seinen Schriften vergleiche man besonders: „Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum etc." Lugduni 1615. „De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis l. IV." Lutetiae 1616. Dazu Carrière, a. a. O. S. 495—521.

In der späteren Periode, deren Hauptdenkmal die Schrift „De admirandis etc." ist, über die wunderbaren Geheimnisse der Natur, der Königin und Göttin der Sterblichen, bleibt die schriftstellerische Einkleidung dieselbe: Atheisten bringen ihre Einwürfe vor und werden widerlegt. Aber es ist nicht bloss die zu Grunde liegende Weltanschauung eine ganz andere, auch ist offenbar den Einwendungen der Atheisten weit mehr Gewicht beigelegt, als den oft recht schwachen Widerlegungen. Ueberdies ist der Ton ein so frivoler, cynisch-schmutziger, dass über die wahre Meinung des Verfassers kein Zweifel sein kann. Die Materie, lesen wir, ist unvergänglich, keiner Vermehrung oder Verminderung fähig, wird jedoch beständig anders gestaltet. Die Welt ist ewig und besitzt zugleich in dem immerwährenden Gebären in sich das Princip der Erhaltung. Die Seele ist der materielle Spiritus oder Nervengeist; unsere Beschaffenheit hängt ab von unserer Speise, alle Tugenden und Laster von den guten und bösen Säften. In der Besprechung der Religion der Heiden werden die Behauptungen der alten Philosophen wol bestritten aber kaum widerlegt: Plato habe Gott und die Welt identificirt. Andere Philosophen wollen Gott allein im Gesetz der Natur wahrhaft verehren; die Natur selbst, welche Gott sei, weil sie das Princip der Bewegung sei, habe es den Völkern ins Herz geschrieben. Alle übrigen Vorschriften und Glaubenssätze seien blosse Erdichtungen der Fürsten und Priester, um das Volk durch die Hoffnung auf himmlischen Lohn und durch die Furcht vor jenseitiger Strafe leichter im Zaum zu halten. Die Wunder und Zeichen sucht Vanini auf Lufterscheinungen und Phantasiegebilde zurückzuführen. Die Besessenen waren von bösen Säften geplagt, die Zungenredner vom Fieber ergriffen; abführende und abkühlende Mittel lassen beide Erscheinungen aufhören. Von der Unsterblichkeit der Seele zu reden lehnt Vanini ab, „ehe ich ein alter Mann, reich und ein Deutscher geworden bin". — Kurz, wir haben in dem Vanini der späteren Zeit einen hervorragenden Repräsentanten derjenigen Richtung vor uns, welche durch den Humanismus aller Religion entfremdet ward, und trotz des bekannten Wortes, dass ein Strohhalm ihn nöthige, an Gott zu glauben, war die Anklage auf Atheismus nicht unbegründet.

IV.

Nicolaus Taurellus (26. Nov. 1547 — 8. Sept. 1606)*).

Der Widerspruch gegen die, auch in der Protestantischen Kirche vielfach vertretene Lehre von der doppelten Wahrheit

---

*) Auf die Bedeutung des Taurellus, besonders auf seine Beziehungen zu Leibniz mit Nachdruck hingewiesen zu haben, ist das Verdienst von F. Xaver

wurde für Taurellus der Anstoss, sich gegen die Autorität des Aristoteles zu wenden. Nicht, als ob er Aristoteles gering geschätzt hätte, aber er will nicht, dass man ihn betrachte als das Ziel in der Rennbahn, über das Niemand hinausgehen dürfe. Die Philosophie hat keine Autorität anzuerkennen, als die Schrift, diese aber auch so bedingungslos, dass als Irrthum und Unwahrheit abzuweisen ist, was von dem Worte Gottes in der Schrift abweicht. Sagt doch Taurellus in der Vorrede zum „Triumphus Philosophiae" ausdrücklich: Es könne befremden, dass er seine Schrift „den Sieg der Philosophie" betitelt habe und nun doch in derselben die Philosophen mit allen Kräften angreife. Aber da Nichts wahr sei, welches mit der Schrift in Widerspruch stehe, habe es ihm gefallen, die Sache dahin zu wenden, dass er, nach Entfernung der Irrthümer der Philosophie zeige, dieselbe habe den Triumph errungen, nicht, weil sie die Theologie überwunden, sondern weil sie sich besiegt ihrem Dienst unterworfen habe. Abgesehen von der Schrift soll die Philosophie keiner Autorität, sondern nur der eigenen Vernunft folgen.

Ist aber die Vernunft im Stande, die Wahrheit zu erkennen? Sind nicht unsere natürlichen Kräfte durch die Sünde so sehr verderbt, dass wir völlig unfähig sind, durch sie zur Wahrheit zu gelangen, geschweige denn zur Erkenntniss Gottes und der göttlichen Dinge? Auf diese im Reformations-Jahrhundert viel verhandelte Frage antwortet Taurellus im ersten Theil des Triumphus Philosophiae in dem Abschnitt: de viribus humanae mentis. Derselbe giebt nämlich keine Untersuchung unseres Erkenntnissvermögens, sondern zeigt in einer langen, eingehenden Erörterung, dass die Erkenntniss zur Substanz unseres Geistes gehöre, dass die Sünde nur die Accidenzen desselben corrumpiren könne, dass deshalb unser natürliches Erkenntnissvermögen durch die Sünde nicht gelitten habe, sondern noch in demselben Zustand sei, wie vor dem Fall Adams. — Durch diese beiden Erörterungen, durch die Niederwerfung aller Autorität und durch den Nachweis, dass unser natürliches Erkenntnissvermögen durch die Sünde nicht corrumpirt ist, hat sich Taurellus den Boden geebnet für die Begründung seiner Hauptthese.

Es giebt keine doppelte Wahrheit, dass in der Philosophie wahr sein könnte, was in der Theologie falsch ist, oder umgekehrt. „Denn wie es nur ein einziges Princip der Dinge giebt und nur einen einzigen Geist des Menschen, durch welchen derselbe Philosoph ist und Theolog, so ist auch in einem und dem-

---

Schmid aus Schwarzenberg: Nicolaus Taurellus, der erste deutsche Philosoph, Erlangen 1864. Hier findet man auch Näheres über Lehre, Lebensumstände und Schriften desselben. Von letzteren sind die wichtigsten: „Philosophiae Triumphus, hoc est, Metaphysica Philosophandi Methodus etc." Basiliae An. 1573. „Synopsis Aristotelis Metaphysices ad normam Christianae Religionis explicatae, emendatae et completae". Hanoviae 1596. „Alpes Caesae". 1597. „De rerum aeternitate". Marpurgi 1604.

selben Geist nur Eine Wahrheit, welcher Nichts entgegengesetzt ist als die Lüge." Es ist Ein Geist, welcher erkennt und glaubt, und zwar der menschliche. Die Theologen haben die Sache sehr verwirrt durch die Behauptung, der göttliche Geist sei es, der in uns denke und glaube. Das Erkennen wie das Glauben gehört zur Substanz des menschlichen Geistes. Auch im Glauben, als der spontanen Aneignung des Verdienstes Christi ist unser Geist nicht rein passiv, nicht ein blosser Klotz der Gnade. Freilich bedürfen wir sowol zum Denken wie zum Glauben der göttlichen Gnade, welche die Hindernisse wegschafft, welche in Folge der Sünde der Bethätigung unserer Vernunft entgegenstehen. Aber dennoch ist es nicht der Geist Gottes, sondern der menschliche Geist, welcher denkt und glaubt, jener ist causa remotior, dieser causa efficiens. Es ist also Eine Vernunft, deren Substanz es ausmacht, zu denken und zu glauben und Eine Gnade, welche uns in beiden unterstützt. Ebenso giebt es nur ein Princip aller Dinge, das zugleich Grund aller Erkenntniss ist, der philosophischen wie der theologischen. Woher also da eine doppelte Wahrheit?

Völlige Unterordnung der Philosophie unter die Theologie, ein lediglich negatives Verhältniss jener zu dieser ergiebt sich aus den in beiden Wissenschaften zur Anwendung kommenden Erkenntnissprincipien. Philosophie ist die Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge, welche wir durch strenge Schlussfolgerung aus dem uns angeborenen Erkenntnissvermögen gewinnen. Die Theologie dagegen ruht auf unmittelbarer göttlicher Offenbarung. Freilich weisen beide, Vernunft wie Offenbarung auf Gott als letztes Princip zurück, aber während die Vernunft vielfach irren kann, ist die Offenbarung untrüglich. Deshalb muss die Philosophie sich der Theologie unbedingt unterwerfen. Besteht zwischen beiden Widerspruch, so hat die Theologie Anspruch auf unbedingte Geltung und nach ihren Aufstellungen müssen die Behauptungen der Philosophie geprüft resp. geändert werden.

Doch giebt es auch ein positives Verhältniss der Philosophie zur Theologie. Nach dieser Seite hin erscheint die Philosophie als positive Voraussetzung der Theologie, das Wissen als das Fundament des Glaubens. Auch hier kommt ein Doppeltes in Betracht. Die philosophische Erkenntniss beschränkt sich nicht auf die irdischen Dinge, sondern aufsteigend von den Wirkungen zur Ursache umfasst sie auch das Dasein, Wesen und Wirken Gottes. In allen diesen Punkten muss die wahre Philosophie mit der Offenbarung übereinstimmen und diese Uebereinstimmung herzustellen ist das von Taurellus angestrebte Ziel seiner Reform der Metaphysik. — Ein Object aber kommt der Theologie allein zu; es ist der göttliche Gnadenwille. Hätte Adam nicht gesündigt, so hätte es der göttlichen Gnade nicht bedurft; dann wäre auch keine Theologie gewesen, sondern nur Philo-

sophie. Wenn alle Menschen die Gnade angenommen haben, empfängt alles Wissen von hier aus sein Licht; in dieser dritten Periode giebt es nur eine theologische Erkenntniss, keine philosophische. In der mittleren Periode, in welcher wir jetzt leben, hat die Philosophie dieselbe Bedeutung, wie die Predigt des Gesetzes; sie soll uns zur Verzweiflung treiben und damit zur Annahme des Evangeliums und der göttlichen Gnade geneigt machen. Beides müssen wir noch etwas näher ins Auge fassen.

Zur Erkenntniss Gottes gelangt die Philosophie durch ontologische wie durch kosmologische Erwägungen. Die Principien der Dinge müssen denjenigen der Erkenntniss entsprechen, weil alles Wissen uns angeboren ist. Deshalb sind die höchsten Principien der Dinge die Affirmation und die Negation. Die einfache Affirmation ist Gott; die einfache Negation ist das reine Nichts oder die erste Materie der Physiker. Letztere setzt nothwendig erstere als Ursache voraus. Alle endlichen Dinge sind gewisser Massen aus Affirmation und Negation zusammengesetzt. Gott ist daher die unbeschränkte, einfache Substanz, in welcher keine Verschiedenheit ist. Während die endlichen Dinge in der Weise etwas sind, dass sie vieles nicht sind, ist Gott alles und es lässt sich nicht sagen, dass er etwas nicht sei. Darauf den Grundsatz der Causalität angewandt, ergiebt sich: Gott ist das Princip seiner selbst und zugleich die Ursache aller Dinge. Aus dem reinen Nichts schuf Gott die zweite Materie und bildete aus ihr mittelst der aus dem Nichts geschaffenen Formen die einzelnen Dinge. Gott ist aber nicht der Substanz nach Ursache der Welt, sondern per accidens und auch dies nur durch freie Handlung. — Auf dieselben Sätze führt die Betrachtung der Welt. Ihre Beschränktheit beweist, dass sie nicht ewig ist; die Ewigkeit der Welt ist der Grundirrthum des Aristoteles. Ist aber Gott nicht innere oder constituirende Ursache der Welt, sondern äussere oder wirkende, so ist das Wesen Gottes von seinem Ursache-sein verschieden. Seinem Wesen nach ist Gott Substanz, aber nicht thätige Substanz, sondern Thätigkeit und Energie selbst. Diese Thätigkeit besteht nicht im Erkennen, sondern im Hervorbringen, aber nicht im bloss zufälligen Hervorbringen der Welt, sondern im ewigen Hervorbringen seiner selbst. Daher ist Gott die höchste Seligkeit, daher ist er auch dreieinig.

Die Welt ist nicht Selbstzweck, sondern für den Menschen geschaffen. Der Mensch findet sein Ziel, nämlich seine Glückseligkeit, in der Vereinigung mit Gott, welche sich ergiebt aus der Contemplation Gottes und der damit verbundenen Gerechtigkeit, sowie dem Lobe Gottes. Der Erreichung dieses Zieles dient die Einheit der Menschen auf Grund ihrer Abstammung von Einem Paar. Diese Erde ist jedoch nicht der Ort der Glückseligkeit oder des Elends, sondern nur der Fortpflanzung. Sobald die bestimmte Zahl von Menschen voll ist, wird diese Welt vernichtet und die Menschen in eine andere Welt versetzt, die Selig-

keit zu geniessen oder die Verdammniss zu erleiden. Da wir sündigen, Gott aber gerecht ist, erwartet uns die ewige Verdammniss. Diese Erkenntniss ist die Frucht der Philosophie; sie führt uns zur Verzweiflung. Zu derselben Verzweiflung treibt uns auch das göttliche Gesetz, welches im Gewissen zu uns redet. Das ist die Uebereinstimmung zwischen Wissen und Gewissen. In dieser Verzweiflung giebt es keinen anderen Ausweg, als die christliche Religion. Deren zwei Hauptstücke sind die Anerkenntniss des eigenen Elends und die Verheissung der göttlichen Gnade, oder Gesetz und Evangelium. Das Gesetz, ausgedrückt in den zehn Geboten, ist übereinstimmend mit dem allen Menschen von Natur eingegrabenen Willen Gottes. Wie wir durch leibliche Verwandtschaft mit Einem alle elend geworden sind, so werden wir durch geistige Verwandtschaft mit Einem alle glückselig; durch fremde Sünde wurden wir elend, durch fremdes Verdienst werden wir selig. Denn Christus, durch Gott aus der Jungfrau erzeugt, und deshalb der Adamitischen Sünde entnommen, hat durch die freiwillige Hingabe seines völlig sündlosen Lebens ein mehr als genügendes Lösegeld für die Sünden der ganzen Menschheit gezahlt. Es kommt nur darauf an, im Glauben die Gnade Gottes zu ergreifen, denn gerettet wird, wer fest überzeugt ist, dass Christus für ihn den Tod erlitten habe, denn darin besteht der christliche Glaube. — Und so fragt Taurellus gegen Ende der Schrift: „de aeternitate rerum“: „Quid igitur in hac nostra religione absurdi est? Dic quaeso, quisquis es, an ulla ratio nostrae salutis esse vel excogitari, quae veritati philosophicae magis sit consentanea? Dicam ingenue, quod sentiam: si haec non sit, nulla erit alia.“

Bezeichnend für jene Zeit ist das Schicksal des Taurellus: Freilich fehlte es ihm nicht an Schülern und begeisterten Bewunderern seines Geistes. Aber die Gegner überwogen weit und, merkwürdig genug, noch heftiger als die Peripatetischen Philosophen traten die Theologen gegen ihn auf. Sein Altdorfer College Scherbius zeigt sich in der „dissertatio pro philosophia Peripatetica adv. Ramistas“ (Altdorf 1590) als fanatischen Aristoteliker. Man behauptet: Taurellus glaube Nichts und sei schlechter als ein Türke, brandmarkt ihn als Pelagianer, Quenstedt und Lampe zählen ihn zu den Arminianern, Löscher zu den Naturalisten, welche mit den Deisten und Spinozisten verwandt des Atheismus verdächtig seien. Die Heidelberger Theologen bezeichnen ihn als „Atheus Medicus“, und seitdem erscheint er in fast allen Atheistenverzeichnissen. Nur Boyle und Leibniz erwähnen ihn mit rühmender Anerkennung, sonst scheint er entweder todtgeschwiegen, oder gewaltsam, durch Vernichtung seiner Schriften, u. dergl. in Vergessenheit gebracht.

Petrus Ramus (1515—72)*).

Als Enkel eines Köhlers, Sohn eines armen Feldarbeiters, fand Ramus nach Jahren bitterer Noth als Diener eines Studirenden im College Navarra Gelegenheit, seine brennende Lernbegierde zu befriedigen. Aber nachdem er 3½ Jahre lang Aristotelische Logik studirt hatte, erkannte er die Leerheit und Nutzlosigkeit dieser hohlen Wortweisheit. Die Lectüre Plato's brachte ihn auf die Sokratische Art, nach Weisheit zu forschen, und 1536 stellte der 21jährige Jüngling bei seiner Magister-Promotion die kühne, damals unerhörte These auf: „Quaecunque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse“: Alles, was Aristoteles gelehrt habe, seien Fabeln, denn einmal seien die Schriften desselben untergeschoben, ferner enthielten dieselben nur Irrthümer. Dieser Angriff war für jene Zeit unerhört, besonders für die Universität Paris, wo Aristoteles gleich einem Heiligen verehrt und als unfehlbar betrachtet wurde. Durch Omer Talon, Lehrer der Rhetorik, und Bartholomais Alexandre, Lehrer des Griechischen, unterstützt, führte Ramus die Verbindung der Rhetorik mit der Logik durch und das Griechische in den öffentlichen Unterricht ein. Die Anhänger des Aristoteles bewogen Franz I., ihm alles Lehren und Schreiben in philosophischen Dingen zu untersagen. Dies Verbot hob freilich Heinrich II. 1547 wieder auf, aber der Kampf dauerte fort. Das ganze Leben des Ramus ist erfüllt von diesen hässlichen Kämpfen, auch war es wol mehr der Begründer einer neuen Philosophie als der Protestant, welcher sich während des Bürgerkrieges in Paris nicht sicher fühlte. Steht es doch fest, dass ein leidenschaftlicher Gegner, der eingefleischte Aristoteliker Jacques Charpentier, die Gräuel der Bartholomäusnacht benutzte, ihn ungestraft aus dem Wege räumen zu lassen.

Fassen wir nun diese „neue Philosophie“ etwas näher ins Auge, so werden wir uns wundern, dass eine Philosophie, welche an leerem Formalismus den ächten Aristoteles weit übertrifft und dem von der Scholastik gemisshandelten nur wenig nachsteht, eine solche Bewegung hervorrufen konnte. Sokrates ist derjenige unter den Alten, auf den sich Ramus am liebsten beruft, und zwar nach zwei Seiten hin. Zunächst gilt es, das Ansehen der Autorität zu stürzen. In der Philosophie gilt keine Autorität, heisse sie wie sie wolle. Statt einer Autorität blind zu folgen, soll man sich auf die Vernunft stützen und auf freies Denken.

---

*) Von den zahlreichen Schriften desselben verdienen besonders Erwähnung: „Institutionum dialecticarum l. III.“ Par. 1552. „Commentarii de religione Christiana l. IV.“ Francof. 1577. Vergl. Charles Waddington: Ramus, sa vie, ses ecrits et ses opinions. Paris 1855. P. Lobstein: Petrus Ramus als Theologe. Strassburg 1878.

Ferner muss der Wissenschaft eine Richtung auf den praktischen Nutzen gegeben werden. Die Wissenschaft soll, wenn auch nicht gerade dem kleinlichen Nutzen des täglichen Lebens, so doch der praktischen Anwendung dienstbar gemacht werden. Das folgt schon aus den drei Stufen der Fähigkeit, welche wir Ramus betreffs jeder Disciplin unterscheiden sehen, Natur, Kunst und Uebung. Natur, denn von der Natur haben wir empfangen die Veranlagung zu allem. Kunst, welche in bewusste und allgemeine Regeln bringt, wozu wir von Natur angeleitet werden, und Uebung, welche durch Gewohnheit und öftere Thätigkeit gestärkt wird.

Vor allem richtet Ramus sein Augenmerk auf eine Reform der Dialektik. Aber auch wenn wir absehen von den oft höchst ungerechten Urtheilen über Aristoteles; was Ramus an die Stelle setzen will, ist durchaus nicht im Stande, die Logik des Stagiriten zu ersetzen. Um es kurz zu sagen, die Logik soll mit der Rhetorik eng verbunden werden. Die Dialektik ist ars bene disserendi, eine Anweisung, wohl zu reden, und wirklich, dieselbe berührt keine der tieferen metaphysischen Fragen, welche schon Aristoteles in den Kreis seiner Erörterung zieht und nicht immer ungeschickt behandelt. Ramus giebt wirklich Nichts weiter als eine Anweisung, wie man über einen Gegenstand wohl reden, ihn allseitig darstellen und mit Gründen stützen könne. Die Dialektik zerfällt in Inventio und Judicium, in Erfindung und Urtheil. Die Erfindung handelt von der Auffindung der Beweise; der Beweis ist entweder artificiale oder inartificiale, d. h. kann seiner Natur nach als Beweis dienen oder nicht. Letzteres gilt von dem göttlichen und menschlichen Zeugniss. Die erstere Art von Beweisen zerfällt in eine Reihe von Klassen, Ursache und Wirkung, Subjekt und Prädikat u. s. w. Für jede Art führt Ramus eine Anzahl von Beispielen aus Lateinischen und Griechischen Schriftstellern an, giebt auch eine kurze Erklärung, aber meist nur des Wortes, z. B. Subjectum est, cui aliquid adjungitur. Adjunctum est, cui aliquid subjicitur. Die tiefer gehende Frage nach den Gründen dieser Beweise wird gar nicht aufgeworfen. Die Lehre vom Urtheil ist nur eine Anweisung zum Disponiren, giebt Regeln über die passende Anordnung der Beweise zum Urtheil. Hier schliesst Ramus sich in mancher Beziehung an Aristoteles wieder an und kommt über einige Regeln für die rhetorische Verwerthung der Beweise nicht hinaus.

Fragen wir jetzt nach der Stellung des Ramus zur Religion. Seit 1561 der reformirten Kirche zugethan, fand er auf einer Reise durch die Schweiz und Deutschlaud 1568—70 Gelegenheit, mit den bedeutendsten Theologen seiner Zeit und Kirche in persönliche Berührung zu kommen. In seinen letzten Lebensjahren nahm er regen Antheil an den synodalen Verhandlungen zur Ordnung des reformirten Kirchenwesens in Frankreich. Bei längerem Leben hätte sein Ansehen vielleicht zu einer Spaltung geführt;

denn gegen Beza vertrat er die demokratische Verfassung der Kirche und die Zwingli'sche Auffassung des Abendmahls. Die „Commentarii“ enthalten nun keine wissenschaftlich-systematische Behandlung der Theologie, sondern die Betrachtungen eines hochgebildeten Laien über die Hauptstücke des christlichen Glaubens. An den Katechismus sich anschliessend, häufig eine Wort für Wort fortgehende Erklärung desselben, geben dieselben, von einigen Abweichungen und Abschwächungen abgesehen, im Grossen und Ganzen den Lehrbegriff der reformirten Kirche wieder.

Auch die Theologie will Ramus reinigen von den spitzfindigen Fragen der Scholastik und in dieselbe eine neue Methode einführen. Dieselbe besteht darin, dass zur Erklärung jeder einzelnen Lehre zuerst die Zeugnisse und Beispiele aus der Schrift Alten und Neuen Testamentes angeführt werden, dann aber auch Belegstellen aus ausgezeichneten Dichtern, Rednern, Geschichtsschreibern, also aus der gesammten profanen Literatur nicht bloss christlichen, sondern auch heidnischen Ursprungs. Freilich nicht, um daraus für die Theologie eine Autorität oder Approbation herzuleiten, aber auch nicht bloss, um Leser und Hörer eine angenehme Abwechselung zu verschaffen, sondern um zu zeigen, dass die Theologie dem Menschen nicht fern liege, vielmehr durch das natürliche Licht allen Völkern einleuchte. — Gegenüber der Willkür, mit welcher jeder einzelne Theolog einen besonderen Weg einschlägt, will Ramus eine neue Anordnung einführen, indem er zuerst von der Lehre redet, dann von der Disciplin. Es ist das nicht etwa die Unterscheidung von Dogmatik und Ethik, sondern die oben erwähnte von Kunst und Uebung. Die Lehre zerfällt in die Lehre vom Glauben und von der Bethätigung desselben in Gesetz, Gebet und Sacrament. Obgleich diese Anordnung einfach dem Katechismus entlehnt ist, hält Ramus ihre Aufstellung für sehr bedeutungsvoll: „Wer zuerst diese Methode zur Theologie herzubringt, zündet ein einzigartiges Licht an, in welchem alle Theile der Theologie sich klar und deutlich überschauen lassen.“

Die Theologie wird definirt als doctrina bene vivendi, i. e. Deo bonorum omnium fonti congruenter et accommodate. Unbegreiflicher Weise ist neuerdings dies bene vivere, gut leben, gleich gesetzt mit recte vivere, rechtschaffen leben, während es gleichbedeutend ist mit beate vivere, selig leben. Ueber den wahren Sinn der Definition klärt uns schon der Umstand auf, dass Gott als Quelle aller Güter bezeichnet wird, weit mehr aber noch, dass es gleich hernach heisst: die ethische Philosophie der Heiden folgerte und bestimmte das glückliche Leben des Menschen aus den schwachen Kräften seiner Natur, als ob der Mensch an sich genug hätte zum seligen Leben; die Theologie dagegen lehrt, dass der Mensch aus sich das gute und selige Leben nicht zu gewinnen vermag, sondern nur, wenn er auf Gott hört und dafür die Verheissung der ewigen Frucht himmlischer Seligkeit

empfängt. Weil diese Seligkeit im irdischen Leben nicht vollständig erreicht wird, ist der Glaube an die Unsterblichkeit das Fundament der ganzen Schrift und Religion. Theologie also ist die Lehre von Gott, welche von Gott den Menschen mitgetheilt ist und niedergelegt in den kanonischen Schriften. Ihr Inhalt ist die Vergebung der Sünden durch Christum. Diese finden wir in beiden Testamenten, welche durchaus gleichen Inhalt haben, nur verschieden nach dem Umfang der Verkündigung und dem Grade der Deutlichkeit. Sie zusammen enthalten die göttlichen Regeln für ein seliges Leben. Deshalb wird auch der Glaube definirt als Vertrauen auf Gott betreffs seiner Wohlthaten an seine Kirche, denn allein durch diese können wir die Seligkeit erlangen. — Vom Glauben sind untrennbar die Werke; wie das Feuer nicht ohne Wärme, die Sonne nicht ohne Licht, so kann auch der Glaube nicht bestehen ohne das rechte Handeln gegen Gott; aber von Natur zum Guten unfähig, gewinnen wir nur durch göttliche Einwirkung die Kraft, es zu vollbringen. Die Einzelausführungen des Ramus kommen für unsere Untersuchung nicht in Betracht, sind überdies auch wenig eigenthümlich.

Der Ramismus war die einzige Philosophie, der es gelang, die Herrschaft des Aristoteles wenigstens vorübergehend zu brechen und in der ganzen gelehrten Welt eine nachhaltige Bewegung hervorzurufen.

Zweiter Abschnitt:

Die Kirchenlehre der Lutheraner und Reformirten.

Durchaus unabhängig von jener Bewegung auf dem Gebiet der Philosophie, sogar durch den freien Geist des Humanismus wenig beeinflusst, vollzog sich zu derselben Zeit eine Umwälzung des religiösen Lebens. Dieselbe ging in zwei Richtungen aus einander. Beiden lag das Streben zu Grunde, gegenüber der drückenden Autorität der Römischen Kirche dem einzelnen Subjekt in seiner heiligsten Angelegenheit die gebührende Selbständigkeit zu erringen. Die Einen gaben dabei alles Objektive auf und waren in Folge dieser Uebertreibung des subjektiven Princips ausser Stande, eine dauernde Kirchengemeinschaft zu begründen; die Andern liessen die geschichtliche Thatsache der Erlösung durch den Opfertod Christi und der unmittelbaren göttlichen Offenbarung in der Schrift unangetastet und forderten für das Subjekt nur den ungehinderten Zutritt zu beidem. Sie haben eine Kirche begründet, die noch heute besteht, aber auch sie haben sich getrennt in zwei gesonderte Gemeinschaften. Die Versuche, die Trennung der Lutheraner und Reformirten auf rein äusserliche Ursachen zurückzuführen, gehören der Vergangenheit an. Unleugbar liegt ihr eine religiöse Differenz zu Grunde. Von den aufgestellten Formeln zur Bestimmung derselben dürfte diese die richtigste sein: Von den beiden Gliedern des religiösen Verhältnisses, Gott und Mensch, und den beiden, damit gegebenen Grundgefühlen der Religion, dem Bewusstsein der Abhängigkeit von Gottes all-bestimmender Macht und demjenigen der eigenen Sünde und Unwürdigkeit für die Gaben der göttlichen Gnade tritt bei den Reformirten das Erstere, bei den Lutheranern das Letztere, alles Andere beherrschend in den Vordergrund.

Aus religiösem Interesse hervorgegangen, hat die Reformation selbstredend etwas ganz Anderes zu Tage gefördert, als religionsphilosophische Systeme. Deshalb sind es nur vereinzelte Punkte, welche hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, nämlich: 1) der eigenthümliche Charakter des religiösen Lebens, wie es in den bedeutendsten Persönlichkeiten sich gestaltet und in ihrer

Theologie zur objektiven Darstellung gelangt. 2) Die Bestimmungen über die religiöse Erkenntnissquelle und die Geltung der Vernunft in Sachen des Glaubens. 3) Die Stellung zur Schulphilosophie*).

I.

Martin Luther (10. Novbr. 1483 — 18. Febr. 1546).

Wie die strenge Erziehung im elterlichen Hause**), die harte Behandlung in der Schule, die ganze äussere Noth des Lebens in Luther den Geist des Gesetzes, der Furcht und Schüchternheit genährt hatte, so bildete auch für sein religiöses Leben das Bewusstsein der Sünde den Mittelpunkt. Und zwar der Sünde, weniger, sofern dieselbe der eigenen sittlichen Bestimmung widerspricht, als sofern sie dem göttlichen Gesetz widerstreitet und daher Missfallen und Strafe zur Folge hat. Dies Sündenbewusstsein war es, das Luther ins Kloster trieb und ihn in eifrigen Büssungen und vorgeschriebenen Werken die eigene Gerechtigkeit suchen liess. Und wie ihm, nicht durch Werke, sondern im Glauben das Bewusstsein der Gnade aufgeht, ist auch sie ihm vor allem Befreiung vom göttlichen Zorn und göttlicher Strafe, erst abgeleiteter Weise Stärkung zu sittlicher Besserung. Dieser Gegensatz von Sünde und Gnade, den Luther an sich selbst in einer Heftigkeit erfahren hat wie wenig andere Menschen, bildet den Mittelpunkt seiner ganzen Theologie. Denn wie das Wort Gottes zerfällt in Gesetz und Evangelium, so ist auch dem Christen nur Zweierlei zu wissen nöthig, Erkenntniss der eigenen Sünde und Verdammlichkeit und Erkenntniss der Rechtfertigung durch Christum.

Angeeignet wird die Gnade durch den Glauben: darauf gründet sich Luthers Polemik, gegen die Römische Werk- und Selbstgerechtigkeit. Der Glaube ist vertrauensvolle Hingabe der ganzen Persönlichkeit: darin liegt das mystische Element. Aber das Objekt desselben ist der historische Christus als unentbehrlicher Vermittler der Gnade: darin liegt der Unterschied von der Mystik. Durch Christus allein erlangen wir die Gnade, daher ist allein in ihm die rechte Erkenntniss Gottes als des Dreieinigen und als

---

*) Vorzügliche Dienste leistete mir für die ganze folgende Darstellung das gelehrte Werk von W. Gass: Geschichte der protestantischen Dogmatik. 4 Bde. Berlin 1854—67. Manche Notiz verdanke ich G. Frank: Geschichte der protestantischen Theologie. 3 Bde. Leipzig 1862—75. sowie Tholuk: Geist der lutherischen Theologie Wittenbergs. Hamburg und Gotha 1852. Vorgeschichte des Rationalismus. 4 Th. Halle 1853—1862. Geschichte des Rationalismus. 1. Th. Berlin 1865.

**) Julius Köstlin: Die Theologie Luthers. Stuttgart 1863. 2 Bd. Luthers Leben und Schriften. Elberfeld 1875. 2 Bd.

der unendlichen Liebe. Christus erwarb uns die Gnade, daher ist er Gott und Mensch in Einer Person. Auch der Glaube ist göttliche Gnade, denn wir vermögen in Folge der Sünde Nichts; all' unser Werk ist böse. Diese Wirkung der göttlichen Gnade in uns zur Erweckung des Glaubens wird aber, im Gegensatz zu den Schwarmgeistern, an die objektiven Gnadenmittel des äusseren Wortes und der Sakramente gebunden; dass der Mensch dessen innerlich gewiss werde und sich getröste, dass Gott ihm seine Sünden vergeben habe, ist die schönste Frucht des Glaubens. Auf diesen Gegensatz von Sünde und Gnade lässt sich also die ganze Theologie Luthers in ihrer eigenthümlichen Gestaltung zurückführen, wie Luther selbst sagt: „Man soll die ganze Summa des christlichen Verstandes in zwei Stücke als in zwei Säcklein fassen. Des Glaubens Säcklein hat zwei Beutel: in dem einen das Stück, dass wir durch Adams Sünde verderbt seien, im anderen das Stücklein, dass wir alle erlöst seien durch Christum. Der Liebe Säcklein hat auch zwei Beutel: in dem einen steckt dieses Stück, dass wir Jedermann sollen wohl thun, wie Christus uns gethan hat, im anderen das Stücklein, dass wir allerlei Böses gern leiden sollen."

Die in Christo uns dargebotene, im Glauben uns anzueignende Gnade ist der Mittelpunkt der christlichen Religion. Sie aber ist zugleich ihr einziger Inhalt; was zu ihr nicht in Beziehung steht, fällt nicht mehr in den Bereich religiöser Erkenntniss. Auf diesem Grunde vollzieht sich die Trennung zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen, dem Himmlischen und dem Irdischen, dem Göttlichen und dem Menschlichen. Auf jenem Gebiet gilt als Quelle der Erkenntniss die unmittelbare göttliche Offenbarung, niedergelegt in der Schrift, als Kraft des Handelns die göttliche Gnade, auf diesem folgen wir der Vernunft und dem eigenen Willen. Vor dem Fall hatte der Mensch neben dem sittlich reinen Willen, gerichtet auf die Liebe zu Gott und zum Nächsten, auch eine ungetrübte Erkenntniss Gottes. Nach dem Fall ist es anders. Unser Wille ist so verderbt, dass wir ohne den heiligen Geist Nichts thun können als sündigen. Nur in rein weltlichen Dingen vermögen wir etwas zu thun, Häuser bauen, bürgerliche Aemter verwalten etc., hier können wir uns auch eine gewisse „bürgerliche Gerechtigkeit" aneignen. In geistigen und göttlichen Dingen dagegen ist der Mensch durchaus unfrei und kann nur durch Hülfe der göttlichen Gnade etwas Gutes thun. Dieselbe Theilung vollzieht sich betreffs der Erkenntniss. In weltlichen Dingen wird die Vernunft durchaus anerkannt: deshalb vermag Luther den edlen Künsten und Wissenschaften auf ihrem Gebiet so ganz und voll zuzustimmen. Betreffs der geistigen und göttlichen Dinge dagegen ist die Vernunft mit Blindheit geschlagen.

Eine natürliche Erkenntniss Gottes wird nicht durchaus abgewiesen. Wir vermögen aus den schönen Geschöpfen und dem wunderbaren, geordneten Regiment auf ein einig, ewig, göttlich

Wesen zu schliessen, sowie aus den zahllosen Wohlthaten, welche wir empfangen, auf die Güte und Gnade Gottes. Sogar Hindeutungen auf die Dreieinigkeit sind der Natur eingeprägt. Während Adam aus dem geringsten Blümlein Gottes Allmacht, Weisheit und Güte erkannt hätte, erreichen wir nur eine ganz schwache Erkenntniss, da wir Gott weder als dreieinig noch als die Liebe erfassen. Ja, diese natürliche Erkenntniss erscheint so sehr als ungenügend, dass sie gar keine ist, sondern völlige Finsterniss. Von der Erkenntniss der Gnade und Wahrheit, der Tiefe göttlicher Barmherzigkeit, des Abgrundes göttlicher Weisheit und Willens weiss die Vernunft nicht ein Tröpflein. Nicht einmal das Gesetz erkennt sie recht, denn sie begreift nicht, dass die Liebe das Gesetz ist; vor allem weiss sie Nichts davon, dass und wie wir nach Gottes Willen die Seligkeit erlangen sollen; sie weiss von dem Nichts und will Nichts davon wissen. Was etwa heidnische Philosophen nicht ungeschickt über Gott, seine Vorsehung und Weltregierung disputirt haben, ist in Wahrheit grösste Unkenntniss Gottes und eitel Blasphemie. Daher heisst es: „es ist nicht möglich, auch den geringsten Artikel des Glaubens durch menschliche Vernunft zu begreifen, also dass auch kein Mensch auf Erden ohne Gottes Wort jemals einen rechten Gedanken und gewisse Erkenntniss von Gott hat mögen treffen und fassen". Daher beugt sich auch Luther so demuthsvoll unter das Wort der Schrift und deshalb treibt er als „Frau Hulda, des Teufels Hure", und als die „eitel Wettermacherin Vernunft", aus dem Gebiet der religiösen Erkenntniss mit wuchtigen Geisselhieben ganz dieselbe Vernunft aus, welche er auf dem Gebiet weltlicher Einsicht als die höchste Gottesgabe preist.

Die religiöse Erkenntniss beruht allein auf der unmittelbaren Offenbarung Gottes, objektiv niedergelegt im Worte der Schrift. Jetzt auftretende Offenbarung ist nicht unmöglich, aber sie muss sich an dem Worte der Schrift bewähren und ist nach der abschliessenden Offenbarung in Christo unnöthig. Die Frage nach der Möglichkeit einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung und der Art ihres Geschehens wird eben so wenig erörtert, als die Zuverlässigkeit der Schrift als der Urkunde dieser Offenbarung erwiesen wird. Beides steht dem allgemeinen Bewusstsein der Zeit noch durchaus fest. Der Mittelpunkt und wesentliche Inhalt der Offenbarung ist Christus und die durch ihn erworbene Gnade. Deshalb will Luther nicht bloss den Werth der einzelnen Schriften danach beurtheilen, ob sie Christum treiben, er erlaubt sich auch betreffs alles dessen, was zu diesem Mittelpunkt nicht gehört, das freimüthigste Urtheil. Er spricht nicht bloss von den eifrigen Studien der heiligen Schriftsteller, von der Abhängigkeit des einen von dem anderen, von Eigenthümlichkeit der Schreibart etc., er unterscheidet verschiedene Stufen der Inspiration und vor allem den Gegenstand des religiösen Glaubens von bloss äusseren geschichtlichen Angaben. In jenem stimmen alle Schriften mit ein-

ander überein, in diesen giebt er ohne Bedenken Widersprüche, Irrthümer oder Fehler des Textes zu. Recht ausgelegt wird die Schrift nur, wenn die innere Erleuchtung durch den heiligen Geist zur Hülfe kommt, für welche wir durch oratio, meditatio und tentatio uns vorbereiten können.

Auch die Aufnahme der in der Offenbarung enthaltenen Erkenntniss geschieht mittelst der Vernunft. Das ist jedoch nur möglich, sofern in der Wiedergeburt auch die Vernunft des Menschen eine andere wird, was Luther bald als ein Verlöschen des Vernunftlichtes, bald als eine Veränderung des natürlichen Lichtes bezeichnet. Dieser Vorgang wird eben so wenig eingehend geschildert, wie die mit dem Fall eingetretene Verfinsterung der Vernunft. Auch eine genaue Abgränzung des geistigen und des weltlichen Gebietes findet sich nicht.

Die Unterscheidung beider Gebiete ist die tiefere Begründung des Satzes, dass etwas in der Theologie wahr sein könne, was in der Philosophie unwahr sei und umgekehrt, oder der Behauptung einer doppelten Wahrheit. Gegen die Verurtheilung der doppelten Wahrheit durch die Sorbonne behauptet sie Luther mit Nachdruck. Der Satz, dass das Wort Fleisch geworden sei, sei in der Theologie wahr, in der Philosophie dagegen schlechthin unmöglich und absurd. Eben so sei der Schluss: „das ganze göttliche Wesen kommt dem Vater zu, das ganze göttliche Wesen kommt dem Sohne zu, also ist der Sohn der Vater“, — in der Philosophie durchaus richtig, in der Theologie völlig unwahr. Wenn daher ein philosophischer Satz einem Ausspruch der Schrift zu nahe tritt, heisst es eben: Mulier taceat in ecclesia! Nur Eine Wahrheit behaupten, heisst so viel als „die Glaubenswahrheiten unter das Joch der menschlichen Vernunft gefangen nehmen“, und „den Himmel und die Erde in ihren eigenen Mittelpunkt oder in ein Hirsenkorn einschliessen wollen“. In Sachen des Glaubens muss man sich deshalb an eine andere Dialektik und Philosophie wenden, nämlich zum Worte Gottes, die Einwendungen der verkehrten Philosophie „für ein unnützes Kraxen der Frösche achten“. Dass Verschiedenes wahr ist in der Theologie und in der Philosophie, kann uns nicht befremden, ist doch schon in den weltlichen Wissenschaften und Künsten nicht einerlei wahr. Misst man doch eine Kanne nicht mit Schuhen und Ellen, wägt einen Punkt nicht mit Gewichten etc. Unmöglich also kann in der Philosophie und Theologie alles auf gleiche Weise wahr sein, weil hier die Materien von einem weit grösseren Unterschied sind, als in den menschlichen Künsten und Wissenschaften.

Die Aristotelische Schulphilosophie seiner Zeit war Luther nicht fremd. Er war nicht bloss in ihr gebildet und hatte sich besonders den Nominalisten zugewandt, er hatte selbst in Wittenberg als Professor über Aristotelische Dialektik und Physik gelesen. Doch kannte er nicht den ächten Aristoteles, sondern nur die scholastischen Commentatoren. Aristotelische

Philosophie und scholastische Theologie waren für ihn so eng mit einander verknüpft, dass sein Widerspruch gegen letztere sich nothwendig auch gegen erstere richten muss. Nur daraus erklärt sich der masslose Eifer wider Aristoteles. Nur wenn dessen Ansehen von Grund aus gestürzt werde, könne die Kirche gereinigt werden; mit Unrecht werde derselbe verehrt wie Christus selbst; ja, in seiner derben Weise weiss Luther sich kaum genug zu thun in Verurtheilung desselben. Melanchthon's Einfluss mag dies Urtheil später etwas gemildert haben, jedenfalls aber ist Luther nicht dazu fortgegangen, die Schulphilosophie umzubilden und ihr positives Verhältniss zu einer zusammenhängenden Darlegung der Glaubenslehre zu bestimmen.

II.

Philipp Melanchthon (16. Febr. 1497 — 19. April 1560).

In Melanchthon*) wird der Deutschen Reformation das humanistische Element zugeführt, denn dem rein wissenschaftlichen Eifer für Wiederherstellung der Wissenschaften und Reinigung der alten Schulphilosophie galt sein Leben vor der Bekanntschaft mit Luther. Dann freilich erkannte Melanchthon, dass es etwas Höheres gebe als die Wiederherstellung der Wissenschaften und stellte seine reichen Gaben ganz in den Dienst der Reformation. Dennoch konnte er nicht mit Unrecht von sich sagen, er sei fast gewaltsam in den Streit der Kirchenparteien hineingerissen und sehne sich nach dem friedlichen Stillleben eines Gelehrten. Jedenfalls ist seine Stellung zur weltlichen Wissenschaft und besonders zur Aristotelischen Schulphilosophie eine weit freundlichere als diejenige Luther's.

Schon in Heidelberg mit der Aristotelischen Scholastik vertraut, wendet sich Melanchthon zu Tübingen entschieden dem Nominalismus zu. Zugleich gehört dem aufstrebenden Humanismus seine jugendliche Begeisterung, und aus dem Verlangen, beides zu vereinigen, erklärt sich seine Vorliebe für die Dialektik des Agricola. Noch ein Jüngling, liest Melanchthon zu Tübingen über Virgil und Terenz, als Lehrer der Eloquenz und Geschichte über Cicero und Livius; ja, er schreibt eine Griechische Grammatik und trägt sich mit dem Plan, die Schriften des Aristoteles neu herauszugeben. Als Lehrer des Griechischen nach Wittenberg berufen ist es theils die Lektüre des Neuen Testaments, theils die gewaltige Persönlichkeit Luther's, welche ihn der Reformation gewinnt. Dessen Einfluss bringt auch Melanchthon vorübergehend zur Verwerfung des Aristoteles. Er ermahnt die Studirenden,

---

*) C. Schmidt: Melanchthon's Leben und Schriften. Elberf. 1861. Herrlinger: Die Theologie Melanchthon's. Gotha 1879.

sich der Philosophie des Paulus zu widmen: aus dem erkenne man den Unterschied zwischen der wahren christlichen Philosophie und der falschen Philosophie der Scholastiker, zwischen demjenigen, was zum Heil nöthig ist und demjenigen, was Menschenwitz ersonnen hat, aber die Gemüther nicht zu trösten vermag. In der Vorrede zum Aristophanes erklärt er: die weisesten Männer haben immer die Philosophie verachtet, sowol weil sie zur Verwaltung des Staates Nichts taugt, als weil sie die Geister schwächt etc.

Diese Verstimmung gegen Aristoteles war jedoch nur vorübergehend. Melanchthon betont mit Nachdruck die Nothwendigkeit humanistischer und philosophischer Bildung für den Diener der Kirche, und unter allen Philosophen steht ihm Niemand höher als Aristoteles. Ohne Aristoteles kann die rechte Art zu lehren und zu lernen nicht erhalten werden; ihm gebührt der Vorzug vor allen Philosophen des Alterthums; die Stoiker sind zu verwerfen wegen des Princips der absoluten Nothwendigkeit, die Akademiker wegen ihres Zweifels, die Epikuräer wegen ihres unsittlichen Lebens, Plato hat allerdings weise Gedanken, aber er hat keinen Theil der Wissenschaft im Zusammenhang behandelt und ist wegen seines verderblichen Einflusses auf manchen Kirchenvater besonders den Theologen nicht zu empfehlen. Durch Vorlesungen über Aristotelische Schriften, durch Commentare zu denselben, durch empfehlende Reden sucht Melanchthon das Studium des Aristoteles zu fördern. Aber auch da will er, als rechter Humanist, auf die ursprünglichen Quellen zurückgehen; er verwirft die Arabischen Commentatoren und sucht selbständige Erklärungen des Textes. Ja, auch einem gewissen Eklekticismus ist Melanchthon nicht abgeneigt, wie denn auch Aristoteles nicht im Gegensatz zu Plato, sondern als Entwicklung desselben aufgefasst werden soll. So ist Melanchthon für den philosophischen Unterricht von grosser Bedeutung gewesen: seine Lehrbücher der Dialektik, Physik und Ethik haben die Herrschaft einer etwas gereinigten Aristotelischen Schulphilosophie für die Folgezeit begründet.

Wie die Philosophie überhaupt praktischen Werth hat, uns tüchtig macht zu jedem Werk, so hat sie auch zur Theologie positive Beziehung. Zunächst als formales Organon: Eine unwissenschaftliche Theologie ist eine Wissenschaft voll Verwirrung, in welcher wichtige Gegenstände nicht genau erklärt werden, unter einander geworfen, was getrennt, und getrennt, was verbunden werden muss. Dem Zweck der formalen Ordnung dienen Dialektik und Rhetorik. Es ist unrichtig, lässt man Melanchthon nach Art des Ramus dieselben identificiren: die Dialektik lehrt, richtig, ordnungsmässig, klar Dinge lehren, die Rhetorik lehrt, über Dinge reden; jene stellt die Sache mit nackten Worten dar, diese handelt vom Schmuck der Rede. Die Dialektik als Wissenschaft der Methode handelt von der Definition, der Division und

dem Beweis. Eine genaue Begriffsbestimmung kann auch in der Theologie manche Verwirrung aufhellen und manchen Streit schlichten. Deshalb bemüht sich Melanchthon auch in der Dogmatik überall klare, genau bestimmte Definitionen aufzustellen, deren gar manche Gemeingut der evangelischen Kirche und Wissenschaft geworden ist. Für die Division und den Beweis giebt Melanchthon bereits ein ganz bestimmtes Schema, das freilich noch nicht von ihm, wol aber von den Dogmatikern der späteren Scholastik auch auf die Behandlung der Glaubenslehren angewandt wird. Und schon Melanchthon selbst wird in den spätern Auflagen der „loci" durch das rein methodische Interesse des Zusammenhanges zur Aufnahme mancher Lehren veranlasst, welche er vorher übergangen hatte. Wegen dieser Bedeutung der Philosophie als eines formalen Organons ist auch Aristoteles allen anderen Philosophen vorzuziehen, denn er allein hat eine strenge Methode und befleissigt sich eines bestimmten, genau fixirten Ausdrucks.

Auch materielle Vorarbeiten leistet die Philosophie der Theologie. Die Psychologie liefert eine Menge von Begriffen, deren wir in der Dogmatik nicht entbehren können: Wille, Affekt, Begierde, Willensfreiheit etc. Auch die Unsterblichkeit der Seele folgt aus philosophischen Gründen: Die Seele ist nicht elementarer Natur, weil sie Ideen hat, sowol allgemeine wie solche von unkörperlichen Dingen. Was nicht elementarer Natur ist, vergeht nicht, also vergeht die Seele nicht beim Tode des Körpers. — Bei der unleugbaren Incongruenz zwischen Verhalten und Ergehen im diesseitigen Leben weist die Idee der Vorsehung ebenso wie die Stimme des Gewissens auf eine Vergeltung im jenseitigen Leben.

Auch die philosophische Ethik liefert der theologischen zunächst die wichtigsten Grundbegriffe: höchstes Gut, Tugend, Gerechtigkeit, Gesetz u. a. Daneben erscheint schon in den „loci" das Naturgesetz wenigstens als ein Strahl der göttlichen Weisheit in den menschlichen Geist, wenn auch die volle Offenbarung des Guten erst im Dekalog enthalten ist. Schon dies Naturgesetz gebietet uns die Verehrung der Gottheit, die Heilighaltung des Eides, der Bräuche der Väter, der Obrigkeit, fremden Lebens, der Familie, des Eigenthums, der Verträge und Versprechungen. Auf demselben beruhen auch die ersten Ordnungen des Naturrechts.

Aus der Physik, welche die meisten metaphysischen Elemente enthält, welche Melanchthon beibehält, nimmt die Theologie nicht bloss die allgemeine Weltanschauung auf, sondern auch eine ganze Reihe von Aussagen aus dem Gebiet der sog. natürlichen Theologie. Dahin gehören vor allem die Beweise für das Dasein Gottes, deren Melanchthon nicht weniger als neun aufzählt: 1) die Ordnung, Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit der Natur, 2) das Vorhandensein der Vernunft, welche unmöglich aus der unvernünftigen Materie hervorgehen kann, 3) die angeborene Unterscheidung des Guten und Bösen, 4) die Uebereinstimmung

aller Menschen in dem Glauben an Gott, 5) die Qualen des bösen Gewissens, 6) das Entstehen und Fortbestehen der bürgerlichen Gesellschaft, 7) die Reihe der wirkenden Ursachen, oder nach Aristoteles, des Bewegenden und Bewegten, welche eben als Reihe und Ordnung nicht unendlich sein kann, sondern auf eine erste Ursache oder einen ersten Beweger hinweist, 8) die durchgängige Zweckmässigkeit in der Natur, 9) die prophetische Vorausverkündigung von Zukünftigem. — Doch nicht bloss über das Dasein Gottes, auch über sein Wesen enthält die Physik Aussagen. Er ist Einer, ist Schöpfer der ganzen Welt und der in ihr herrschenden Ordnung, ist weise, gerecht, barmherzig, wahrhaftig, heilig, fordert Gehorsam gegen seinen Willen und straft die Uebertreter. Von den Definitionen, welche die Philosophen von Gott aufgestellt haben, eignet sich Melanchthon diejenige des Plato an: Deus est mens aeterna, causa boni in natura, d. h. Gott ist nicht Körper, sondern ewiger Geist von unendlicher Macht, Weisheit, Güte, wahrhaftig, gerecht, der Schöpfer alles Guten. Auch für die göttliche Vorsehung werden fünf Beweise aufgeführt, der uns nützliche Wechsel der Jahreszeiten, das uns vorgeschriebene sittliche Gesetz, die Congruenz zwischen Verhalten und Ergehen, das Auftreten von Heroen, die Weissagungen des Zukünftigen. Auch Anklänge an eine Theodicee finden sich, indem als Trostgründe im Unglück aufgeführt werden: dessen Unvermeidlichkeit, die Würde der Tugend im Dulden, das gute Gewissen, das ruhige Dulden Anderer, der Nutzen des Leidens für Andere oder für das Gesammtwohl.

Diese positive Bedeutung der Philosophie für die Theologie darf uns aber durchaus nicht dazu verführen, Melanchthon eine Vermischung beider Schuld zu geben. Sie sind durchaus verschieden betreffs der Erkenntnissquelle: die Philosophie schöpft aus der natürlichen Vernunft, die Theologie aus der göttlichen Offenbarung. Daher ist auch die in beiden herrschende Gewissheit durchaus verschieden. In der Theologie greift kein Zweifel Platz, denn die göttliche Offenbarung ist untrüglich; in der Philosophie widerstreitet eine Meinung der andern und häuft sich Irrthum auf Irrthum. Die Vernunft ist völlig ausser Stande, Gott zu erkennen, so dass in ungeheures Dunkel geräth, wer versucht, ohne Gottes Wort, mit menschlichen Gedanken die göttliche Natur zu begreifen. Gehört doch zu dem angeborenen Verderben der Sünde auch die Verfinsterung des natürlichen Lichtes der Vernunft. Daher Melanchthon überall, wo er aus weltlicher Wissenschaft, aus Psychologie, Physik, Ethik, Elemente entlehnt für die Theologie, darauf hinweist, dass die wahre Erkenntniss und die volle Gewissheit erst aus der Offenbarung zu gewinnen sei. Bisweilen spannt sich auch bei Melanchthon dieser Gegensatz zu einem unversöhnbaren Dualismus. So, wenn er den buchstäblichen Sinn einer Schriftstelle nicht deshalb aufgeben will, weil derselbe dem Urtheil der Vernunft widerspricht, wenn er die

Regel, dass ein Individuum nicht aus zwei disparaten Naturen zusammengesetzt sein könne, auf die Person Jesu nicht angewandt wissen will, oder den Satz: „Aus Nichts wird Nichts", nicht auf die Schöpfung der Welt. Dennoch sucht Melanchthon überall, auch bei solchen rein supranaturalen Lehren wenigstens Analogien und gewisse Anknüpfungspunkte im Gebiet der Philosophie. Und wie er nur vorübergehend („de discrimine Evangelii et Philosophiae") Luthers äusserliche Gebietstheilung zwischen Philosophie und Theologie sich aneignet, so behauptet er stets, dass es nur Eine Wahrheit gebe: una est veritas aeterna et immota etiam in artibus. Freilich sind beide getrennt, sofern die Philosophie alles betrachtet, was unserer Vernunft unterliegt, die Theologie die göttliche Offenbarung; aber beide widersprechen einander nicht, denn wenn auch die Theologie nach Inhalt wie nach Erkenntnissquelle die höhere ist, so ist doch auch die Philosophie eine positive Vorbereitung auf jene, eine paedagogia in Christum. Sie verhalten sich wie Gesetz und Evangelium; die Philosophie behandelt die allgemeinen, vernunftnothwendigen Wahrheiten, die Theologie giebt die besondern Wahrheiten und Thatsachen der Erlösung durch Christum.

Diese freundliche Stellung zur Philosophie steht nicht ausser Zusammenhang mit der Melanchthon eigenthümlichen Auffassung der christlichen Religion. Melanchthon ist sich dessen wohl bewusst, dass seine Theologie eine eigenthümliche Gestaltung der protestantischen Lehre ist. Der kürzeste Ausdruck für dieselbe dürfte dieser sein: die Grundidee des Melanchthonischen Christenthums ist die Idee der freien ethischen Persönlichkeit. Am unmittelbarsten tritt dieselbe hervor in der Ablehnung der absoluten Prädestination und Behauptung der menschlichen Freiheit. (Wir berücksichtigen hier nur die spätere Form der Melanchthon'schen Lehre.) Die nächsten Einwirkungen zeigen sich dann in dem Lehrstück von der subjektiven Heilsaneignung, welche nicht lediglich auf Gottes Einwirkung, sondern auf thätige Mitwirkung des Menschen beruht, in der Lehre vom neuen Gehorsam des Gerechtfertigten und von der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Sogar ganz entfernte Lehrstücke werden durch diese Grundidee eigenthümlich bestimmt. Gott erscheint vorzugsweise als der weisheitsvolle Geist und die frei schaffende Persönlichkeit, die trinitarische Selbstentfaltung Gottes wird durch die Bilder des Denkens und Wollens uns näher gebracht. Auch die Christologie strebt über die Lutherische Communication der Idiome hinaus zu einer wahrhaft ethischen Einheit des Gottmenschen Christus. Kurz, suchen wir nach einem einheitlichen Princip, aus welchem die eigenthümlichen Lehrbestimmungen Melanchthons ihre gemeinsame Erklärung finden, so ist es die Idee der freien sittlichen Persönlichkeit.

III.

Auf die Heroen folgen die Epigonen. Auf die Zeit regen religiösen Lebens, freien reformatorischen Schaffens folgt die Periode der Lutherischen Scholastik. Knüpft dieselbe an Luther an oder an Melanchthon? Unseres Erachtens weder an Luther allein, noch an Melanchthon allein. Von Melanchthon lernte sie, auch die Glaubenslehre in ein festes Schema logischer Formeln und Distinctionen zwängen, von Luther erbte sie den Respekt vor dem äussern Wort und den Hauptinhalt ihrer Lehre, das Wesentlichste that sie selbst hinzu: den Mangel tieferen religiösen Lebens und freier unbefangener Wissenschaft. Eingeleitet wird diese Periode Lutherischer Scholastik durch eine Reihe kirchlicher und dogmatischer Streitigkeiten, welche theils die Verdrängung der als Calvinisch verdächtigen Melanchthonischen Richtung zur Folge hatten, theils der dogmatischen Ausführung einzelner Punkte des Lehrsystems dienten. Letztere war nothwendig, sobald die protestantische Bewegung aus der Periode des Kampfes in diejenige ruhiger Selbstbesinnung eintrat. Aber die gehässige Art der Polemik, wie die oftmals mikrologische Untersuchung werthloser Nebensachen, war ebenso bedauerlich, wie die Engherzigkeit, welche die Bewahrung der reinen Lehre nur durch Verdrängung der milderen Richtung glaubte erreichen zu können, dadurch aber den Gegensatz der Confessionen ins Maasslose überspannte.

Für uns haben von diesen Controversen jedoch höchstens diejenige des Andreas Osiander und des Flacius Illyricus einige Bedeutung.

Die Behauptung des Osiander*), die Rechtfertigung bestehe nicht in blosser Gerechtsprechung, sondern in wesentlicher Gerechtmachung, mag auf den ersten Blick als ein Rückfall in den Katholicismus erscheinen. In Wahrheit ging dieselbe hervor aus dem Streben, einen objektiven Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung und der aus der Wiedergeburt resultirenden Heiligung aufzuzeigen, und stand in engstem Zusammenhang mit einer Gesammtauffassung des Verhältnisses Gottes und des Menschen, welche wegen ihres mystischen Charakters wenig Anklang fand. Osiander behauptet „ein, objektiv durch das Mensch gewordene Wort, subjektiv durch das gläubige Ergreifen desselben vermitteltes, reales Einwohnen des dreieinigen Gottes in dem religiösen Subjekt, welches durch diese im Glauben vollzogene Vereinigung mit dem absoluten Princip der Gerechtigkeit gerechtfertigt, d. h. gerecht gemacht wird, obgleich das Princip nur allmählich im Menschen die Sünde vertilgt.“ (Heberle). Das wahrhaft göttliche Leben beruht auf der Erkenntniss Gottes, die Er-

---

*) Vergl. dazu: Heberle in Studien und Kritiken 1844. A. Ritschl in Jahrbücher für deutsche Theologie. 1857.

kenntniss auf dem Wort Gottes. Denn das ewige Wort Gottes, d. h. der Sohn Gottes ist seine Selbsterkenntniss, oder der Inbegriff aller Ideen, in welchen Gott selbst sich vollkommen erkennt. Dies Wort war ideell ewig bei Gott, erhielt reales Dasein in der Person des Gottmenschen Christus. Dieser Gottmensch ist deshalb das vollkommene Ebenbild Gottes: nach diesem menschlichen Wesen Christi ward Adam geschaffen, und darin besteht sein Ebenbild Gottes. Zugleich besass Adam vor dem Fall eine vollkommene Erkenntniss Gottes und wurde durch dieselbe der göttlichen Natur theilhaftig, zur innigen Gemeinschaft mit Gott erhoben. Durch die Sünde haben wir diese Gemeinschaft verloren; um uns zu retten, sandte Gott Christum als Mittler. Derselbe hat Gott versöhnt durch Erfüllung des Gesetzes und Erduldung der Strafen; uns bringt er die Verkündigung der Sündenvergebung und die Gerechtmachung. Das äussere Wort ist die nothwendige Wirkungsweise des ewigen Wortes: indem wir das äussere Wort in uns aufnehmen, nehmen wir auch das ewige Wort in uns auf. Dadurch treten wir ein in die unserer eigentlichen Natur entsprechende innige Gemeinschaft mit Gott, oder werden gerechtfertigt. Die Rechtfertigung ist also nicht blosse Gerechtsprechung, sondern Gerechtmachung, vollzogen durch die Einwohnung des ewigen Wortes in uns, wodurch eine innige Vereinigung mit Gott bewirkt wird. Daraus folgt mit innerer Nothwendigkeit die Heiligung oder das gut Handeln*).

Der Streit des Flacius über die Erbsünde hätte naturgemäss zu der Frage führen müssen, ob und bis zu welchem Grade unser Erkenntnissvermögen durch die Folgen des Falles betroffen sei. Aber man stritt eben nicht um die Sache, sondern um Worte, ist doch dieser Streit ein abschreckendes Beispiel davon, zu wie inhaltsleeren Erörterungen starrköpfige Theologen durch eigensinniges Festhalten an logischen Distinctionen sich fortreissen liessen. In der Sache kaum unterschieden, stritt man mit maassloser Heftigkeit, ob das Wort Substanz angebracht sei, oder das Wort Accidens. Flacius that bisweilen Aeusserungen von allgemeiner Bedeutung: die angeborene Gotteserkenntniss sei voll Irrthum und Täuschung, die Vernunft sei der hartnäckigste Feind Gottes, die Quelle aller Uebel etc., jedoch ohne daraus weitere Consequenzen zu ziehen.

Einen gewissen Abschluss bildet die Concordienformel. Mit ihr beginnt die eigentliche Scholastik, die Zeit der „kirchlichen Dogmatik“. Bei Joh. Gerhard (1582—1637) finden wir noch wahrhaft lebendige Frömmigkeit, hat er doch asketisch-erbauliche Schriften herausgegeben im Geiste eines Joh. Arndt. Bei den Spätern, Hutter, Calvo, König, Quenstedt, Hollaz u. A. tritt der Geist ihrer Theologie in einen beachtens-

*) Wenigstens erinnert sei hier an die innere Verwandtschaft dieser Anschauungen mit denjenigen des Servetus.

werthen Gegensatz zur aufgestellten Definition derselben. Aehnlich wie König definirt Quenstedt die Theologie als den praktischen Habitus der Erkenntniss über die wahre Religion, durch welche der Mensch nach dem Fall durch den Glauben an Christum vom heiligen Geiste und aus dem geschriebenen Wort zum Leben hingeführt werden soll. Danach erscheint die Theologie und damit die Religion noch als Sache des Lebens; nähere Betrachtung aber zeigt, dass sie nur Sache des Wissens ist. Die Dogmatik, auf die Schrift gegründet, aber durch die symbolischen Bücher confessionell normirt, wird bis auf die untergeordneten Lehrsätze hin ausgearbeitet. Gott ist das absolute, alles bedingende Sein, nach altkirchlichem Dogma drei Personen in Einer Substanz. Der Mensch ward als Gottes Ebenbild in Unschuld und paradiesischer Freude erschaffen, um durch freie Entscheidung fürs Gute ewig seligen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott theilhaftig zu werden. Der Fall brachte Adam und seine Nachkommen unter die Herrschaft der Sünde, deren Strafe Gottes Zorn ist und ewige Verdammniss. Von unaussprechlicher Liebe getrieben, beschloss Gott, den sündigen Menschen zu retten. Gott der Sohn ward in Jesus Mensch, erfüllte das Gesetz in vollkommenem Gehorsam, büsste durch seinen Tod die Schuld der Menschen und erwarb allen das Heil. Aus dem Grabe erweckt ward er in den Himmel erhoben zu königlicher Herrschaft. In der Kirche wirkt der heilige Geist durch Wort und Sakramente am Einzelnen die Bekehrung, sofern dieser nur willig seiner Einwirkung sich hingiebt. Im Glauben ergreift er alsdann das Verdienst Christi und wird trotz seiner Sünden von Gott aus lauter Barmherzigkeit für gerecht erklärt. Der höchste Gipfel der stufenweise fortgehenden Heilsaneignung ist die mystische Vereinigung mit Gott. — Der Glaube wird allerdings definirt als festes Vertrauen (assensus et fiducia) auf das Verdienst Christi, und als seine Frucht die Heiligung bezeichnet, aber in Wirklichkeit war das Interesse dieser Theologen von der Reinheit der Lehre so ausschliesslich in Anspruch genommen, dass auch der Glaube meist nur als Zustimmung zu den Lehren der Kirche erschien. Daran änderte Nichts die Unterscheidung der articuli fundamentales und non fundamentales. Nur betreffs der letzteren erwächst aus dem Nichtwissen oder Nichtannehmen derselben keine Gefahr für das eigene Heil; unter den ersteren sind zu unterscheiden Glaubenssätze, welche nothwendig gewusst und angenommen werden müssen, (primarii) und solche, deren Kenntniss nicht grade nothwendig ist, die aber, wenn einmal gewusst, nicht geleugnet werden dürfen (secundarii). Die Einordnung der einzelnen Dogmen in diese Kategorien bleibt jedoch schwankend.

Die Frage nach der Erkenntnissquelle der Theologie wird meist in den Prolegomenen zur Dogmatik erörtert. Als solche wird durchaus die unmittelbare göttliche Offenbarung betrachtet, deren Inhalt niedergelegt ist in der heiligen Schrift.

Die Frage nach der Möglichkeit der Offenbarung liegt jener Zeit noch durchaus fern, sie bemüht sich nur, durch genaue Bestimmung der Inspiration jeden Zweifel auszuschliessen, als sei auch nur Ein Wort der Schrift nicht göttlichen Ursprungs. Dieselbe wird zu diesem Zweck zerlegt in eine Mehrheit unterschiedener Momente, impulsus ad scribendum, suggestio rerum, suggestio verborum, directio animi. Ganz im Sinn jener Zeit sagt daher Calov: Non esset autem divinitus inspirata, si vel verbum in scripturis occurreret, quod non sit suggestum et inspiratum divinitus. Daher die ungeheure Aufregung, welche der Streit zwischen Buxtorf d. J. und Capellus über die Unversehrtheit des masoretischen Textes des Alten Testamentes (c. 1680) in der ganzen Kirche hervorrief, und das Misstrauen, mit dem man weit später die ersten kritischen Untersuchungen des Neu-Testamentlichen Textes aufnahm. — Neben der geoffenbarten Gotteserkenntniss führen jedoch alle Dogmatiker eine natürliche auf, eine theologia naturalis, theils auf angeborenen Ideen beruhend (innata), theils auf vernünftiger Betrachtung der Natur und Geschichte (acquisita). Auch auf natürlichem Wege können wir eine gewisse Erkenntniss Gottes gewinnen, eine Erkenntniss, die meist darauf beschränkt wird, dass Gott ist, dass er Einer, gütig, gerecht, ein Vergelter des Guten und Bösen ist. Wie wenig die Theologen der natürlichen Gotteserkenntniss mehr einzuräumen geneigt waren, zeigt noch das Beispiel des Mathematikers Erhard Weigel zu Jena, der (1679) auf Anhalten der theologischen Fakultät, „als wenn ich der Erklärung heiliger Schrift mich ungebührlich anmaasste, aus den principiis arithmeticis das mysterium trinitatis zu demonstriren mich unterstanden, dasjenige, was nach dem Bedenken der Herren Theologen heterodoxum, impium in meinen lectionibus und Schriften erkannt worden", förmlich zu widerrufen gezwungen wurde. Andererseits ist interessant, wahrzunehmen, wie der Abschnitt über die natürliche Gotteserkenntniss bei den Dogmatikern allmählich an Umfang und Bedeutung zunimmt, bis uns Baier: „Disputatio inauguralis theologica exhibens synopsin theologiae naturalis collatae cum theologia revelata" (August 1676), eine Vergleichung der natürlichen und der geoffenbarten Religion giebt, nach welcher beide in allen Punkten einander parallel gehen, hat doch auch die natürliche Religion zum Endziel das ewige Leben, als Mittel die Erkenntniss und den Dienst Gottes. Auf dieser Anerkennung der natürlichen Gotteserkenntniss beruht die bekannte Unterscheidung der articuli puri und mixti: diese können auch aus dem natürlichen Lichte der Vernunft erkannt werden, jene nur aus der göttlichen Offenbarung. Gestützt wird dieselbe durch die Erwägung, dass Vernunft und Offenbarung beide von Gott stammen, daher einander nicht widersprechen können; freilich enthält die Offenbarung vieles, was die Vernunft nicht begreift, doch ist das nicht wider, sondern nur über die Vernunft. Dies

Verhältniss gilt jedoch nur für die Vernunft vor dem Fall und nach der Wiedergeburt; die Vernunft des Nicht-Wiedergebornen respektirt nicht immer die ihr von Natur gesetzten Schranken und veranlasst dadurch den thatsächlich vorhandenen Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung.

Damit ist schon gegeben, welche Stellung man der Philosophie, als der Vernunftwissenschaft, innerhalb der Dogmatik anwies; sie dient zur Erklärung der Begriffe, zur Begründung der niederen Wahrheiten, zur Widerlegung des Widersinnigen. Das entscheidende Wort in dieser Frage sprachen Joh. Gerhard und Balthasar Meisner; ihnen folgen im Wesentlichen alle. Gerhard im „Methodos studii theologiae“, (Jenae 1620), weiss von einem dreifachen Gebrauch der Philosophie innerhalb der Theologie, einem Usus *ὀργανικός, κατασκευαστικός, ἀνασκευαστικός*. Als Organon dient die Philosophie, sofern sie den menschlichen Geist schärft und für jedes höhere Studium vorbereitet. Auch dienen die realen Disciplinen der Philosophie zur Erklärung mancher Begriffe (in quorundam terminorum explicatione inserviunt). Freilich nur „mancher“, denn es giebt in der Theologie Begriffe (mere theologici), welche nur aus der Schrift bestimmt werden dürfen, z. B. Christus, Erwählung u. a., auch nur „dienen“, denn die Theologie darf die Begriffe nach ihrem eigenthümlichen Princip in einem ganz anderen Sinne gebrauchen, wie die Philosophie. Von den instrumentalen Disciplinen der Philosophie giebt die Logik der Theologie Regeln über Definition, Eintheilung, Methode und Beweisführung, die Rhetorik Gesetze der Beredtsamkeit. Der zweite Gebrauch der Philosophie, zur Beweisführung, erleidet Anwendung nur auf die articuli mixti und auch hier nicht primario, in erster Linie, sondern nur in zweiter, secundario, auch nicht nothwendig, sondern nur obendrein, *ἐκ περιουσίας*. Die articuli puri dagegen können nicht durch Gründe der Vernunft erwiesen, sondern nur illustrationis gratia durch Analogien aus der Natur erläutert werden. Doch muss auch dies mit Vorsicht geschehen, nämlich so, dass zugleich auf die Verschiedenheit hingewiesen wird. Drittens darf die Philosophie gebraucht werden zur Widerlegung falscher Meinungen, jedoch nur solcher, welche wir mit der natürlichen Vernunft beurtheilen können und auch hier nur an zweiter Stelle. Die Bedeutung des dreifachen Missbrauchs, den Gerhard dem Gebrauch gegenüberstellt, ergiebt sich einfach aus dem Gegensatz.

Auch Balthasar Meisner in seiner „Philosophia sobria“ (Giessen 1611) sieht den ersten Nutzen der Philosophie darin, dass sie unseren Geist auf das Studium der Theologie zubereitet. Diese Zubereitung bezieht sich aber nur auf die Erkenntniss, cognitio, nicht auf die Zustimmung, assensus. Diese ist Werk des heiligen Geistes. Betreffs des Objektes dient die Philosophie zur *διδασκαλία, ἔλεγχος* und *ἐξήγησις*, d. h. resp. Darlegung, Rechtfertigung und biblische Beweisführung der theologischen Sätze.

Nur der erste Gebrauch bedarf der näheren Erläuterung. Derselbe findet Statt betreffs der einfachen Begriffe, wie der Fragen und Folgerungen. Jene sind entweder rein, d. h. dem Wortlaut nach biblisch, oder kirchlich, d. h. von der kirchlichen Sprache nach dem Sinne der Bibel gebildet; nur für die letztere ist die Philosophie zu verwerthen. Die Schlüsse sind entweder rein theologisch, oder nur auf die Theologie angewandt, muss z. B. doch auch der Theolog wissen, ob die Kräfte der Seele realiter unterschieden sind. Die Fragen handeln entweder von rein theologischen Begriffen oder theils von theologischen, theils von philosophischen, daher die Unterscheidung der quaestiones purae und mixtae. Erstere nimmt die Theologie für sich allein in Anspruch; betreffs der letzteren ist zur Einsicht, intelligentia, die Philosophie nicht bloss nützlich, sondern nothwendig, können doch philosophische Begriffe nur aus der Philosophie bestimmt werden. Der Beweis, confirmatio, wird in erster Linie von der Theologie geführt; nur als unnöthige Zugabe sind Beweise aus der Philosophie zulässig. — Je herrlicher der Gebrauch einer Sache, desto gefährlicher ihr Missbrauch. Derselbe tritt ein, wenn behauptet wird, die Philosophie sei ausreichend, zur Erkenntniss Gottes und zur Religion hinzuführen, oder die Sätze des Glaubens zu beweisen, vor allem jedoch, wenn man der Philosophie die Herrschaft über die Theologie anweist, indem man über theologische Fragen nach philosophischen Principien aburtheilt.

IV.

Ulrich Zwingli (1. Jan. 1484 — 11. Oct. 1531).

Im Eingang zur Schrift*) „de vera et falsa religione" macht sich Zwingli den Einwand: das Unternehmen, die christliche Religion darzulegen, sei allzu schwer. Er antwortet darauf: Quid facilius quisque exponat, quam religionem quam de Deo et ad Deum domi habet? Was ist leichter zu beschreiben als die Religion, welche Jeder von Gott und in Beziehung auf ihn in seinem Innern hat? Zwingli also stellt sich mit Bewusstsein die Aufgabe, darzulegen, was als Thatsache in seinem inneren Leben vorhanden ist. Dennoch weiss er sich gesichert gegen den Vorwurf, als stelle er damit nur eine Sache des menschlichen Fürwitzes und des individuellen Beliebens dar. Denn mit Unrecht

---

*) Von Zwingli's Schriften sind hier vor allem zu beachten: „De vera et falsa religione commentarius" und „Sermonis de providentia Dei anamnema". Ausserdem vergleiche man: Sigwart: Ulrich Zwingli, Stuttg. 1855. Derselbe weist nachdrücklich hin auf die Abhängigkeit Zwingli's von Picus von Mirandola.

heisst Religion, was die menschliche Weisheit trüglicher Weise sich ausheckt; die wahre Religion beruht lediglich auf dem göttlichen Worte der Schrift. Daher sondern sich die beiden Fragen: Worin besteht die wahre Religion? und: Wie gelangt der Mensch zu ihr?

Die Religion ist ein wechselseitiges Verhältniss und umfasst deshalb zwei Glieder, nämlich eines, wohin sie strebt und eines, welches durch die Religion zum anderen hinstrebt. Jenes ist Gott, dieses der Mensch. Um das Wesen der Religion zu erkennen, muss man diese beiden Glieder ins Auge fassen, denn ihr richtiges, d. h. dem beiderseitigen Wesen entsprechendes Verhältniss ist die wahre Religion, ihr unrichtiges die falsche.

Das Wesen Gottes besteht zunächst im unendlichen Sein. So bezeichnet sich Gott selbst (Exod. 3, 13): Ich bin, der ich bin, d. h. Ich bin derjenige, der von sich selbst ist, der aus eigener Kraft ist, der das Sein selbst ist. Damit ist gesagt, dass Gott der Einzige ist, dem das Sein kraft seiner Natur zukommt, während alle anderen Dinge von ihm ihr Sein ableiten. Gott also hat allein das Sein von sich selbst und giebt allen Dingen das Sein in der Weise, dass sie auf keine Weise und keinen Augenblick sein könnten, wenn nicht Gott wäre. Daher ist auch Gott nothwendig Einer, unendlich und ewig; eben deshalb ist er auch das höchste Gut. Gen. 1, 31 wird alles Daseiende gut genannt, nach Luc. 18, 18 ist Gott allein gut; diese beiden Aussagen sind nur dadurch mit einander zu vereinigen, dass alle Dinge Gott sind, d. h. insofern sind, als Gott ist und ihre Wesenheit ausmacht; wie es Röm. 11, 36 heisst: Aus ihm und durch ihn und in ihm sind alle Dinge. Gott ist nämlich das höchste Gut nicht in dem Sinne, als könne er mit anderen Gütern verglichen werden und übertreffe dieselben an Werth, sondern in der Weise, dass er allein und vollkommen gut ist, alle Dinge dagegen nur, sofern sie durch Gott sind und an ihm Theil haben. Gott ist nicht gut als eine müssige, wirkungslose Masse, sondern alle Dinge haben durch und in ihm Bewegung, Halt und Leben. Gott ist dasjenige, was die Philosophen *ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια* zu nennen pflegen, die vollkommene, alles umfassende, stets wirksame Kraft, welche niemals aufhört, niemals ein Ende nimmt, niemals ungewiss ist, sondern immerfort alles so sehr leitet, lenkt und regiert, dass in allen Dingen und Handlungen kein Mangel oder Fehler eintreten kann, durch welchen seine Macht gehindert oder sein Rathschluss getäuscht werden könnte.

Wie sehr es Zwingli mit dieser Immanenz und Allwirksamkeit Gottes Ernst ist, erhellt daraus, dass er in eingehender Untersuchung nachweist, dass das Sein der endlichen Dinge von dem unendlichen Sein Gottes nicht verschieden sei, und dass die secundären Ursachen nur mit Unrecht Ursachen genannt werden. — Alles, was sich unseren Sinnen darbietet, Himmel und Erde, hat das Sein nicht von sich selbst, sondern von einem höheren Sein,

von Gott. „Es giebt nur Ein unendliches Sein, so dass alles, was ist, in ihm ist, ja, dass es aus ihm ist, was es ist und existirt. Aber nicht in der Weise ist es aus ihm, als wäre sein Sein und Existiren von jenem verschieden, steht es doch fest, dass, was das Sein und Existiren anlangt, Nichts ist, was nicht Gott ist, denn der ist das Sein aller Dinge.“ Zum Beweis dieses Satzes führt Zwingli zunächst ein Beispiel an. Erde, Pflanze, Thier, Mensch, kurz, alles was ist, ist immer, es mag mit demselben jede nur denkbare Veränderung vorgehen; denn was uns als Vergehen und Aufhören erscheint, ist Nichts als Veränderung der Gestalt, Erscheinung oder Wirkungsweise dessen, was niemals zu sein aufhört, was immer und in allen Dingen ist. Als Zeugnisse werden dann neben Schriftworten auch Aussprüche heidnischer Philosophen angeführt, besonders des Seneca. — Weil es sich so verhält, giebt es auch nur eine einzige Ursache alles Geschehens. Die secundären Ursachen sind Ursache nur in dem Sinn, wie der Abgesandte eines Herrn der Herr selbst ist oder Hammer und Meissel die Ursache eines Bechers. Da nämlich alle Dinge aus Einem und in Einem sind, bestehen, leben, bewegt werden und wirken, ist auch dieses Eine die einzige und wahrhafte Ursache aller Dinge, und was wir sonst mit dem Namen der Ursache belegen, heisst mit Unrecht Ursache und sollte lieber die Hand oder das Organ genannt werden, mit welcher der ewige Geist wirkt und deren er sich bedient. Nur metonymisch, nur übertragen, heissen die secundären Ursachen überhaupt Ursachen. Nur eine Consequenz dieser Anschauung ist Zwingli's Bestreitung des freien Willens und es ist wohl zu beachten, dass dieselbe aus metaphysischen, nicht aber aus psychologischen Erwägungen herfliesst.

Gott ist also das höchste Gut, — dies ist bei Zwingli die stehende Bezeichnung Gottes — weil er für alle Dinge Grund ihres Seins und Wirkens ist. Das ist er jedoch nicht etwa als die allgemeine Materie aller Dinge, sondern wie unendliches Bewegungs- und Lebensprincip, so ist Gott auch unendliche Intelligenz und Wille. Ejus sapientia cuncta agnoscuntur, etiam priusquam sint, ejus scientia cuncta intelliguntur, ejus prudentia cuncta disponuntur. Gott nämlich wäre nicht das höchste Gut, wenn er nicht zugleich die höchste Weisheit und Einsicht wäre. Freilich geht auch sie über unser endliches Erkenntnissvermögen hinaus, aber wir müssten Gott unvollkommen denken, wollten wir ihm dieselbe nicht zuschreiben. Gott also ist nicht bloss Macht und Wirksamkeit, sondern auch Intelligenz und Weisheit. Dazu kommt noch die Güte. Diese drei Eigenschaften, Macht, Weisheit und Güte sind in Gott untrennbar Eins: Darin sieht Zwingli ein Analogon der Trinität, welche er ziemlich äusserlich und unvermittelt aus der kirchlichen Lehre in sein System hinübernimmt. Auf der Einheit dieser drei Eigenschaften beruht auch die Vorsehung, die das gesammte System beherrscht.

Auch unendliche Güte kommt Gott zu. Während nämlich

die Menschen nur für sich sorgen, lediglich ihr eigenes Interesse im Auge haben, muss Gott als höchstes Gut nothwendig gütig sein. Auch nicht in der Weise, wie wir es sind, dass wir nämlich Wiedervergeltung oder Ehre erwarten, sondern bloss, damit seine Geschöpfe sich seiner Güte freuen. Das ist ja nach dem Zeugniss der Schrift der einzige Zweck der Schöpfung, dass die Geschöpfe Gott, ihren Schöpfer, das höchste Gut, geniessen sollen.

Von der gesammten Schöpfung aber ist der Mensch allein im Stande, Gott zu geniessen, deshalb erscheint er als das Haupt und die Blüthe der ganzen materiellen Schöpfung und als das Vollkommenste an ihm seine Anlage zur Religion. Zwingli's Lehre vom Menschen wird jedoch dadurch etwas unklar, dass er zwischen dem Urzustand und der jetzigen Beschaffenheit des Menschen nicht klar unterscheidet. Der Mensch ist das wunderbarste Geschöpf, nämlich ein Geist in einem sichtbaren Körper, ein Mittelgeschöpf zwischen den rein geistigen und den bloss sinnlichen Wesen. In seiner Vereinigung von Geist und Körper ist der Mensch gleichsam ein Abbild derjenigen Vereinigung, in welche Gott durch seinen Sohn mit der Welt treten wollte. Der Mensch besteht also aus zwei einander völlig fremden und feindseligen Substanzen, deren jede ingenium suum servat, d. h. ihrer eigenthümlichen Natur folgt. Der Geist liebt und verehrt die Gottheit, welcher er verwandt ist, strebt nach Billigkeit und Unschuld; das Fleisch wendet sich seinem Ursprunge zu, dem Koth und allem Niedrigen. Mit grellen Farben schildert Zwingli diesen Gegensatz und scheint dabei ganz zu vergessen, dass doch auch die irdische Materie von Gott herrührt und von seinen Kräften durchdrungen wird, also dem Geiste nicht principiell widerstreben kann. Die Frage, warum Gott den Menschen so unglücklich geschaffen und in diesen unerträglichen Zwiespalt hineinversetzt habe, wird einfach abgewiesen durch den Hinweis auf die unendliche Macht Gottes. Die Frage, warum der Geist bestraft werde, wenn er vom Fleisch überwältigt werde, da doch auch das Fleisch ein Theil des Menschen sei und ihm ebenso von seinem Schöpfer gegeben wie der Geist? wird dahin beantwortet: Dem Gericht verfällt der Mensch, weil Gott ihm ein Gesetz gegeben hat. Das Gesetz entspricht dem innern Streben und eigenthümlichen Charakter des Geistes; folgt der Mensch dem Fleisch, so verfällt er der Strafe. Die Sünde trat ein in Folge der Selbstsucht, welche Adam wünschen liess, Gott gleich zu sein; ihre Folge war der Tod und die Unfähigkeit zum Guten. Denn der falschen Religion gehört die Behauptung an, dass der Mensch nur geneigt sei zum Bösen; das heisst „aus Sand einen Strick drehen, oder aus dem Teufel einen Engel machen“.

Aus den Bestimmungen über Gott und über den Menschen, zwischen welchen die Religion als Verhältniss gegenseitiger Beziehung besteht, ergiebt sich nun die Begriffsbestimmung der Religion. Ihre Voraussetzung ist die Sünde und die in

Folge der Sünde eintretende Abwendung des Menschen von Gott. Die Religion hat nämlich ihren Ursprung davon, dass Gott den Menschen, der vor ihm flieht, zu sich zurückruft. Sieht der Mensch seine Schuld, so verzweifelt er an Gottes Gnade; aber wie ein Vater wol die Thorheit oder den Uebermuth seines Sohnes hasst, nicht aber den Sohn selbst, so hat auch Gott Mitleid mit dem zerschlagenen Gemüth des Menschen, und ruft ihn mit sanfter Stimme zu sich zurück. Die Religion beginnt also von Gottes Seite. Gott zeigt dem Menschen, dass er seinen Ungehorsam, Verrath und Elend wol kennt und bringt ihn dadurch zur Verzweiflung; zugleich aber zeigt er ihm die Fülle seiner Güte, dass der Mensch erkennt, Gottes Gnade sei noch grösser als seine Schuld und es sei unmöglich, sich von ihm loszureissen. Wer von Gott in solcher Weise geliebt wird, hält ihn wie seinen Vater und ist darauf bedacht, wie er Gott gefallen könne. Denn erkannt wird die Frömmigkeit aus dem eifrigen Streben, nach dem Willen Gottes zu leben; zu ihr gehört vor allem, dass der Mensch an sich selbst Nichts entdecke, was ihn Gott wohlgefällig mache, dagegen in Gott eine Bereitwilligkeit, ihm alles zu schenken. Die Religion also ist, in modernen Ausdrücken zu reden, das Bewusstsein des völlig Bestimmtseins von Gott oder des Durchdrungenseins von seinem Geiste.

Die Religion also beruht auf der Erkenntniss, nämlich auf der Erkenntniss, dass Gottes Gnade und Güte grösser ist als des Menschen Sünde und Schuld, so dass wir nur in, durch und mit Gott sein und leben können. Die Frage: Wie gelangt der Mensch zur Religion? fällt also zusammen mit der Frage: Wie kommen wir zur Erkenntniss Gottes und des Menschen?

Mit aller Entschiedenheit weist Zwingli die Meinung ab, als könnte der Mensch aus eigener Kraft, durch sein natürliches Erkenntnissvermögen zu dieser Einsicht und damit zur wahren Religion gelangen. Die Erkenntniss des Menschen ist uns unmöglich, weil der Mensch in der Verstellung geschickt ist und Niemand sich selbst zeigt, wie er in Wahrheit ist. Die Erkenntniss Gottes ist uns unmöglich wegen der, unsere schwache Fassungskraft weit übersteigenden Erhabenheit Gottes. Das Dasein Gottes können wir allenfalls erkennen, und wenn auch viele heidnische Weise, ausser Stande, die Fülle der Vollkommenheiten einem einzigen Wesen zuzuschreiben, viele Götter annahmen, so sind doch andere auch zur Erkenntniss der Einheit Gottes fortgeschritten. Von mehr spricht auch die viel behandelte Stelle Röm. 1, 19 nicht. Das Wesen Gottes dagegen können wir aus uns selbst ebenso wenig erkennen, wie ein Käfer das Wesen des Menschen zu erkennen vermag. Denn der ewige und unendliche Gott unterscheidet sich noch weit mehr vom Menschen, als der Mensch vom Käfer, findet doch eine Vergleichung zweier Creaturen unter einander weit eher Statt, als die Vergleichung eines Geschöpfs mit dem Schöpfer. Ja, es gehört die Verwegenheit eines Lucifer oder eines Prome-

theus dazu, wenn Jemand vorgiebt, das Wesen Gottes anders woher zu erkennen als kraft des göttlichen Geistes. Daher ist es auch blosser Schein und falsche Religion, was von den Theologen aus der Philosophie herbeigezogen wird an Aussagen über das Wesen Gottes. — Können wir aber weder des Menschen noch Gottes Wesen erkennen, so noch weit weniger das richtige gegenseitige Verhältniss beider.

Die richtige Erkenntniss Gottes und des Menschen und damit die wahre Religion beruht durchaus auf göttlicher Offenbarung. Dabei unterlässt es Zwingli freilich, das Wesen der Offenbarung und ihr Verhältniss zur natürlichen Erkenntniss eingehend zu erläutern, obgleich die frühern Bestimmungen über die Immanenz und die Allwirksamkeit Gottes dazu wol hätten veranlassen können. Die göttliche Offenbarung ist zunächst eine unmittelbare, innere Erleuchtung durch den heiligen Geist Gottes. Diese Erleuchtung kommt dem Menschen seiner Natur nach zu. Deshalb führt Zwingli das Gesetz der Natur mit solchem Nachdruck auf göttliche Offenbarung zurück; deshalb gilt auch dieses Gesetz der Natur, z. B. das: „Was Du nicht willst, das Dir geschehe, das thue auch keinem Andern"! als völlig gleichwerthig mit der Offenbarung in der Schrift. Diese rein innerliche Offenbarung ist an kein Volk und an keine besonders auserwählte Personen gebunden, sondern wie der Mensch von Natur nach der geistigen Seite seines Wesens mit Gott verwandt ist, so haben auch alle Menschen an dieser Offenbarung Theil. Auf sie gründet es sich, dass Zwingli auch unter den Heiden Christen und Gläubige anerkennen kann, welche an der Seligkeit Theil haben werden; auf ihr beruhen die einzelnen Momente wahrer Gotteserkenntniss, welche zerstreuten Samenkörnern gleich auch bei heidnischen Dichtern und Philosophen sich finden. Nur daraus ist es zu verstehen, dass Zwingli als „Zeugnisse" neben Stellen der Schrift auch Aussprüche profaner Schriftsteller aufführt.

Diese innere Offenbarung genügt nicht: die Trägheit, Vergesslichkeit, Sündhaftigkeit der Menschen hindert die richtige Auffassung und Aufbewahrung derselben; diese allgemeine Offenbarung erreicht ihr Ziel nicht, weil der Mensch sündigt. Zur Erklärung der Sünde verweist Zwingli weniger auf den psychologischen Grund, die doppelseitige Natur des Menschen, als vielmehr darauf, dass die Sünde der Allwirksamkeit Gottes nicht entnommen ist. Auch die Sünde soll mitwirken zur Erreichung des letzten Endzweckes der Schöpfung, dass die endlichen Wesen Gott als das höchste Gut erkennen und geniessen. Für den endlichen Verstand ist nämlich Erkenntniss nur durch Gegensätze möglich. Gerechtigkeit würde nicht erkannt ohne Ungerechtigkeit, das Gute nicht ohne das Böse. Darin liegt die Nothwendigkeit der Sünde. Gott wollte jedoch bei ihr nicht stehen bleiben, sondern den Menschen durch sie hindurchführen zur vollen Vereinigung mit sich. In einem freien, mit dem Schöpfungsrathschluss gleich ewigen Beschluss

seiner Liebe hat Gott beschlossen, die Menschen zur Gemeinschaft mit sich zurückzuführen. Der Ausführung dieses Erlösungsrathschlusses dient die besondere, äussere Offenbarung. Ueber die Art derselben hat sich Zwingli nicht ausdrücklich erklärt, aber seine kritisch-nüchterne Exegese beweist, dass er einen specifischen Unterschied in der Auslegung heiliger und profaner Schriften nicht kennt, bezeichnet er doch als heilige Schriften nicht die unmittelbar von Gott eingegebenen, sondern diejenigen, welche verkündigen, was der heilige, reine, ewige, unfehlbare Geist meint. Auch setzt die Wirksamkeit des äussern Wortes stets das innere voraus: die innere Offenbarung muss das Herz zubereiten, erst dann kann das äussere Wort eine gute Stätte finden.

Die besondere, äussere Offenbarung durchläuft zwei Stufen, die Offenbarung im Gesetz und die Offenbarung in Christo. Wo Zwingli vom Gesetz redet, meint er meist nicht das auf allgemeiner, innerlicher Offenbarung beruhende natürliche Gesetz auch der Heiden, sondern das Gesetz des Alten Testaments. Was im Heidenthum nur einzelnen, besonders bevorzugten Männern durch Gottes Gnade zu Theil ward, ist in der Jüdischen Welt durch ein geordnetes Gemeinwesen allen mitgetheilt. Was nun die Bedeutung des Alt-Testamentlichen Gesetzes anlangt, so bestreitet Zwingli, dass es eine selbständige, an sich werthvolle Religion des Gesetzesgehorsams begründet habe, in der Art, dass der Mensch durch Gesetzesgehorsam die Gemeinschaft mit Gott hätte erlangen können und sollen: das Gesetz ward gegeben unter der Voraussetzung, dass der Mensch es nicht erfüllen werde. Auch ist dasselbe nicht bloss als negative Vorbereitung der Erlösung gegeben, um dem Menschen die Erkenntniss seiner Sünde, seiner Unfähigkeit zum Guten, kurz, den Tod zu bringen. Statt uns zu verurtheilen und zu erschrecken, soll das Gesetz uns den Willen und das innere Wesen Gottes kund thun, z. B. das Gebot: „Liebe den Herrn Deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüth“! lehrt uns, dass Gott selbst den Menschen und alle Creaturen liebt und dass wir ihn wieder lieben sollen. Gott also theilt uns durch sein Gesetz eine doppelte Erkenntniss mit, dass wir geboren sind, ihn zu erkennen, und dass wir bestimmt sind, ihn zu geniessen. Weil aber Gott jeden der beiden Theile des Menschen nach seiner eigensten inneren Natur wirken lässt, leiht der Geist den göttlichen Dingen sein Ohr, während das Fleisch sich von ihnen abwendet. Wenn das Fleisch sich völlig unterwürfe, wäre der Mensch ein Engel, wenn der Geist durch die Verbindung mit dem Fleisch degenerirte, wäre der Mensch eine Bestie: durch das Gesetz erfährt nun der Geist von oben her eine Stärkung, wie auch der Leib durch die Kraft Gottes ist, existirt und lebt. Die Offenbarung im Gesetz ist also ihrem Wesen nach ganz dieselbe, wie die allgemeine innere Offenbarung und zugleich dieselbe, wie die höchste Offenbarung Gottes in der Person Christi.

Letztere zeichnet sich nämlich nur durch grössere Deutlichkeit und Sicherheit vor jener aus. Um die Menschen wirklich zur Gemeinschaft mit Gott hinzuführen, musste ihnen ein neues Leben eingepflanzt werden. Das geschah durch die Sendung Christi. Denn in Christi Person ist Gott Mensch geworden, sind göttliche und menschliche Natur zur Einheit eines Personlebens vereinigt. Wie im Menschen Seele und Leib, so bilden in Christo göttliche und menschliche Natur eine untrennbare Einheit, bleiben aber doch ihrem Wesen und ihrer Wirkungsweise nach verschieden. Daher ist Christus der Höhepunkt der göttlichen Offenbarung, weil die Fülle des göttlichen Geistes in ihm erschienen ist; daher ist Christus der Anfangspunkt der völligen Einheit des Menschen mit Gott, weil in ihm zuerst diese Einheit vorhanden war. Das Werk Christi besteht in der Wiederherstellung der Menschheit durch ein neu geknüpftes Verhältniss zu Gott, ein Werk, das in Anlehnung an die bisherigen kirchlichen Bestimmungen beschrieben wird. An diesem Werk gewinnen wir Antheil durch die Mittheilung des heiligen Geistes, welcher vom Vater ausgeht und den einzelnen Menschen zu der in Christo begründeten Lebensgemeinschaft mit Gott hinführt. Heiliger Geist nämlich heisst Gott, sofern er ein heiliges, religiöses Leben wirkt. Dieser Geist wirkt innerlich und unmittelbar im Herzen des einzelnen Menschen, er ist der eigentliche und unmittelbare Grund der Heilsaneignung; alle äusseren Anstalten, Wort, Kirche, Sakrament u. s. w. sind nur Mittel in seiner Hand. Der Glaube als ungetheilte Hingabe an Gott, als unmittelbare Einheit mit Gott ist durchaus kein Werk des Menschen, sondern allein ein Werk des göttlichen Geistes. Dabei liegt es nahe, den historischen Christus zu einer blossen sinnlich-anschaulichen Darstellung dessen herabzusetzen, was durch unmittelbare Wirkung Gottes auch gegeben wird und allein durch sie gegeben werden kann. Freilich ist Zwingli weit davon entfernt, aber es lässt sich nicht verkennen, dass uns hier zwei durchaus verschiedene Momente seines Systems mehr neben einander erscheinen als innerlich vermittelt. Es macht sich hier eben auch in Zwingli der Unterschied geltend zwischen dem Philosophen und dem kirchlichen Theologen. Jener sieht in Christo nur die einmalige Verkörperung und persönliche Darstellung eines allgemeinen Vorganges, dieser bemüht sich, die Person Christi nach ihrer einzigartigen, weltgeschichtlichen Bedeutung aufzufassen. Diese Bemühungen näher zu betrachten, liegt ausserhalb des Rahmens unserer Darstellung.

V.

Der eigenthümliche Charakter, welchen die Reformation unter dem bestimmenden Einfluss Johann Calvin's (10. Juli 1509— 27. Mai 1564) annimmt, besteht vor allem darin, dass die

Bewährung der inneren Heiligung im äusseren Leben mit so grossem Nachdruck gefordert wird. Eine Gemeinde des heiligen Gottes, in welcher in allen Erscheinungen des privaten und öffentlichen, des häuslichen und bürgerlichen Lebens zum Ausdruck komme, dass sie Erwählte Gottes seien und durch Christum Erlöste, wollte Calvin in Genf einrichten. Und seinem gewaltigen Geiste ist dies, trotz vieler und grosser entgegenstehender Schwierigkeiten gelungen, soweit es je gelingen kann, aus einem grossen Gemeinwesen schwacher, sündiger Menschen eine Stadt Gottes herzurichten.

Betreffs der Lehre fiel ihm als Späteren naturgemäss mehr die Aufgabe des Ausbaues zu als diejenige der Neubegründung. Auch beruht sein weitgehender Einfluss als Lehrer mehr auf der Festigkeit der inneren Ueberzeugung, der Klarheit und Eindringlichkeit der Darstellung und der abgerundet systematischen Anordnung, denn auf der Neuheit und Eigenthümlichkeit der Auffassung. Am wenigsten finden wir bei Calvin ein abgerundetes System philosophisch-religiöser Weltbetrachtung, wie es uns bei Zwingli entgegengetreten ist.

Seine „Institutio religionis Christianae" baut sich allerdings nach einem eigenthümlichen Schema auf. Die beiden Glieder der Religion sind Gott und Mensch, deshalb kommt es an auf die einander entsprechende Erkenntniss Gottes und des Menschen. Die weitere Theilung in vier Theile von Gott dem Vater, Gott dem Sohn, Gott dem heiligen Geist und von der Kirche ist dem apostolischen Symbol entlehnt. Indem diese beiden Theilungen sich kreuzen, handelt Calvin zuerst von Gott als Schöpfer und vom Menschen als ursprünglich gut geschaffen, dann von Gott als Erlöser und dem Menschen als Gefallenen, darauf von Gott, wie derselbe als heiliger Geist das Heil subjektiv aneignet, und vom Menschen, der dasselbe im Glauben ergreift, zuletzt von der Kirche als Anstalt zur Vermittlung des Heils. Die Erkenntniss Gottes ist das letzte Ziel eines seligen Lebens. Eine gewisse Erkenntniss Gottes ist uns Menschen schon angeboren, auch vermögen wir durch Betrachtung der Natur, als des Werkes Gottes, ihn zu erkennen, aber wegen unserer Schwachheit, besonders in Folge der Sünde, reicht diese natürliche Erkenntniss Gottes zum Heile nicht aus, sondern wir bedürfen der in der Offenbarung unmittelbar uns mitgetheilten Erkenntniss Gottes. — Betreffs des Verhältnisses Gottes zur Welt theilt Calvin die, allen Reformatoren mit Ausnahme des spätern Melanchthon gemeinsame Auffassung, dass alles in der Welt durch die absolute Macht Gottes bestimmt ist. Spekulationen über das Wesen Gottes und das daraus folgende Verhältniss zur Welt finden wir nicht, dagegen wird nachdrücklich und wiederholt betont, dass alles Geschehen in der Welt von dem absoluten Dekret Gottes, von seinem ewigen und unabänderlichen Rathschluss abhänge, schreckt doch Calvin auch vor der äussersten Consequenz der Prädestination nicht zurück, vor der Verwerfung der Gottlosen zur Verdammniss.

Der eigentliche Charakter einer Lehre erhellt am sichersten aus den Streitigkeiten, in welche sie verwickelt wird*).

Wie Calvin schon gegen Pighius (1542) Lehre, dass die Gnade vom Vorhersehen abhänge, daher den mitwirkenden freien Willen unterstütze und für Jeden vorhanden sei, der sie nicht abweise, und gegen die im Wesentlichen gleiche Lehre des Bolsec (1551) die Lehre von der Prädestination in aller Schärfe festgehalten hat, so ist es die Frage nach der Universalität oder Partikularität der göttlichen Gnade und die damit zusammenhängende nach der Bedeutung des menschlichen Willens für die Aneignung des Heils, welche auf der Synode zu Dortrecht (1618—19) das grosse Arminianische Schisma veranlasst. Die Milderung eben derselben Lehre von der Prädestination versucht Amyraut (1596—1664) zu Saumur, freilich ohne wegen seines Universalismus hypotheticus aus der Kirche ausgeschlossen zu werden.

Wie diese inneren Streitigkeiten der reformirten Kirche darauf hinweisen, dass in ihr alles auf die Allwirksamkeit Gottes zurückgeführt wird, so auch der Umstand, dass unter allen Vorwürfen, welche dem reformirten Lehrbegriff gemacht werden, vor allem dieser erscheint, dass derselbe Gott zum Urheber des Bösen mache. Unzweifelhaft darf man daher als den eigenthümlichen Charakter des religiösen Lebens, wie dasselbe in der reformirten Kirche zur Darstellung gelangt, das bezeichnen, dass alles auf die Allwirksamkeit Gottes bezogen wird oder allem das Bewusstsein der alleinigen Abhängigkeit von Gott zu Grunde liegt. Während in der lutherischen Kirche das Bewusstsein der persönlichen Sündenvergebung das Wesentliche ist, deshalb der Satz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben das Grunddogma, muss die reformirte Dogmatik ihr alleinbeherrschendes Princip in der Theologie suchen und findet es in dem Satz von der göttlichen Allwirksamkeit. Diese Ueberzeugung ist es auch, welche die eigenthümlich reformirten Lehren bestimmt. Blosse Folgerung aus der Lehre von der göttlichen Allwirksamkeit ist die Behauptung der Partikularität des göttlichen Gnadenrathschlusses und des erlösenden Verdienstes Christi, der Unwiderstehlichkeit und Unverlierbarkeit der Gnade u. a. Auch die eigenthümliche Christologie und Sakramentslehre weist auf das reformirte Streben, die schlechthinige Abhängigkeit von Gott allein festzuhalten, als auf ihre letzte Quelle zurück.

Den durchaus supranaturalen Standpunkt vertritt die reformirte Dogmatik in durchaus gleicher Weise, wie die lutherische. Allerdings hat der Mensch eine natürliche Erkenntniss Gottes, beides, angeboren aus den angeborenen Ideen, und erworben aus

---

*) Zum Folgenden vergleiche man Alexander Schweizer: Die Glaubenslehre der evang.-reformirten Kirche. 2 Bde. Zürich 1844. 47. Die Protestantischen Centraldogmen. 2 Bde. Zürich 1854. 56.

der Betrachtung der Werke Gottes, aber dieselbe reicht nicht hin, Gott vollkommen zu erkennen, am wenigsten seinen Rathschluss der Erlösung und dessen Ausführung durch Christum. Deshalb muss die Offenbarung Gottes nothwendig hinzukommen; sie allein giebt der natürlichen Gotteserkenntniss die rechte Gewissheit und vollendet sie durch Kundgebung der höhern Eigenschaften, des trinitarischen Wesens und besonders des Erlösungsrathschlusses, sie allein genügt zum Heil. Dem Wortlaut nach finden wir in der reformirten und in der lutherischen Dogmatik fast dieselben Bestimmungen über diesen Punkt; dennoch macht sich in beiden Confessionen ein bemerkenswerther Unterschied geltend, welcher den Vorwurf der Lutheraner wenigstens erklärt, die Reformirten gäben der Vernunft zuviel nach. Diese Formel bezeichnet vielleicht am Kürzesten jenen Unterschied: die Lutheraner betonen das negative Verhältniss der natürlichen Gotteserkenntniss zur geoffenbarten, die Reformirten das positive. Jene heben mit Vorliebe hervor, dass die natürliche Gotteserkenntniss nicht genügt, diese, dass sie eine Vorstufe und positive Vorbereitung zum Heil, dass auch sie Wahrheit ist. Das tritt am Unverkennbarsten hervor in der lebhaft hin und her verhandelten Streitfrage, ob man sagen dürfe, die natürliche Vernunft oder die Philosophie fache das Licht des heiligen Geistes an (philosophiam seu rationem accendere lumen Spiritus Sancti). Die Reformirten, nicht bloss der auch sonst anrüchige Keckermann, brauchen den Ausdruck mit Vorliebe, um das positive Verhältniss der natürlichen Offenbarung zur übernatürlichen, der Philosophie zur Theologie zum Ausdruck zu bringen, um auch die vor-christliche Religion und Weisheit als eine gewisse göttliche Offenbarung anerkennen, vielleicht gar, nach dem Vorgange Zwingli's, edlen Heiden die Seligkeit vindiciren zu können. Ebenso einstimmig sind die Lutheraner, Gerhard, Meisner, Mentzer u. A. in der Verwerfung jenes Satzes. Sie sehen dadurch den eigenthümlichen Charakter der göttlichen Offenbarung gefährdet und der Thätigkeit der natürlichen, verderbten Vernunft zuviel eingeräumt.

VI.

Die Frage, inwieweit der Philosophie Einfluss zu gestatten sei auf die Theologie, führte zu einem Streit zwischen beiden Confessionen, der, immer von Neuem wieder aufgenommen, in seinen Einzelheiten ermüdend und unerfreulich, auf den „anderen Geist", der Reformirte und Lutheraner nicht bloss an jenem denkwürdigen Tage zu Marburg trennte, sondern bis auf unsere Zeit, ein interessantes Licht wirft*). Freilich konnte nur die

---

*) Die abschliessenden Werke dieser Streit-Literatur, auch wegen ihrer historischen Ausführungen lehrreich, sind: Nicolaus Vedelius: Rationale

Hitze des Gefechtes die Streiter zu so weitgehenden Vorwürfen fortreissen: die Lutheraner wollten der Philosophie gar keine Geltung einräumen in Sachen der Theologie und nur behaupten, was verbis expressis in der heiligen Schrift stehe; die Reformirten räumten der Philosophie die Herrschaft ein auch in der Theologie. Genauer zugesehen, stellt sich der Unterschied weit geringer, aber seine Bedeutung ist doch zweifellos die, welche auch jene Uebertreibung zum Ausdruck bringt, dass nämlich in der reformirten Lehre dem rationalen Element mehr eingeräumt wird, als in der lutherischen.

Die Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Reformirten nahmen bekanntlich ihren Ausgang von der Christologie und der Abendmahlslehre. Aber nicht zufällig, im Gegentheil, sind doch dies grade diejenigen Lehren des christlichen Glaubens, in denen das Charakteristische der Religion, eine verknüpfende Einheit zu finden für den Gegensatz des Göttlichen und des Menschlichen, am Unmittelbarsten zum Ausdruck kommt. Luther, von der Mystik beeinflusst, verlangte wenigstens hier ein unmittelbares Einssein beider; Zwingli, festhaltend an der Allwirksamkeit Gottes, gegenüber welcher alle Mittel-Ursachen ihre Bedeutung und selbständige Wirksamkeit verlieren, hatte kein Interesse über die nüchterne Auffassung der Sacramente als symbolischer Zeichen, der Person Christi als einer Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen wie jeder Mensch in sich Seele und Leib vereinigt, hinauszugehen. So erklären wir uns jene Differenz; damals lag die Sache anders. Es galt nicht, zu erklären, warum der Eine dieses behauptet, der Andere jenes; es galt, zu beweisen, welche Ansicht die richtige sei. Die gemeinsame Basis für diese Untersuchung war gegeben, dass die Schrift allein in Fragen des Glaubens die Entscheidung fällen dürfe. Die Bemühungen um die Auslegung der Schrift betreffs der Person Christi und des Abendmahls bilden also den Ausgangspunkt derjenigen Erörterungen, welche uns hier beschäftigen.

Es ist bekannt, dass Luther auf dem Colloquium zu Marburg (Oct. 1529) auf den Tisch geschrieben hatte die Worte der Schrift: „Das ist mein Leib", um auch äusserlich erinnert zu werden an das, was er nicht aufgeben dürfe. Und ebenso bekannt ist Luthers Geständniss, dass er gar zu gern die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl aufgegeben hätte, aber das Wort der Schrift sei zu mächtig gewesen. Auch später beriefen die Lutheraner sich meist auf diesen Wortlaut und wandten sich in zum Theil maassloser Polemik gegen alle Versuche, denselben in

---

theologicum, seu de necessitate et vero usu principiorum rationis ac philosophiae in controversiis theologicis l. tres. Genevae 1628. Johannes Musaeus: De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis l. tres. Nicolai Vedelii: Rationali theologico potissimum oppositi. Jenae 1644.

anderem Sinne auszulegen. Dies ward der Grund, weshalb die Reformirten den Lutheranern vorwarfen, sie wollten von der Auslegung der Schrift jeden Gebrauch der Vernunft ausgeschlossen wissen, woraus folge, dass sie nur lehren dürften, was wörtlich in der Schrift stehe, quod totidem literis et syllabis, aut verbis saltem synonymis in scriptura sacra continetur. Anlass zu dieser Behauptung gab z. B. Chemnitius, der in seiner Untersuchung über das Abendmahl ermahnt, man solle sich nicht vom Teufel verführen, und durch profane Disputationen oder fernabliegende Fragen vom Worte Christi ablenken lassen; wie wichtig es sei, nur die heiligen Worte unseres Heilandes ins Auge zu fassen, zeige der Unwille der Gegner gegen den „Buchstaben", wie sie sagen. Allein darauf komme es an, den Wortlaut der Einsetzungsworte, (τὸ ῥητὸν verborum institutionis) ins Auge zu fassen, ohne auf die Principien der Physik zu achten. Auch Lucas Osiander verlangt, der Philosophie den Abschied zu geben, sobald man mit theologischen Fragen zu thun habe und bei Betrachtung der Mysterien auf die Axiome der Physik keine Rücksicht zu nehmen. — Solchen Belastungszeugen gegenüber war es den Lutheranern leicht, jene Behauptung der Reformirten als eine unbegründete Uebertreibung abzuweisen. Dass auch sie in der Auslegung der Schrift den Gebrauch der Vernunft zuliessen, sei es, um in zweifelhaften Fällen den richtigen Sinn der Schrift zu entdecken, sei es, um aus dem überlieferten Wort Folgerungen zu ziehen, beweise ihr thatsächliches Verfahren nicht minder, wie eine Reihe ausdrücklicher Aussprüche ihrer bedeutendsten Theologen, von Luther an.

Diese Controverse kam den Katholiken äusserst gelegen. Was den Lutheranern von Seiten der Reformirten zum Vorwurf gemacht wurde, nahmen sie auf und machten daraus eine Forderung an alle Protestanten. Die Katholiken erkennen freilich die Schrift als Quelle der religiösen Erkenntniss an, aber neben ihr steht die Tradition; ausserdem hat das von Gott eingesetzte, fortgehende Lehramt, repräsentirt, sei es im Concil, sei es im unfehlbaren Papst, die Befugniss, Erklärungen der Schrift oder Festsetzungen der Lehre mit bindender Autorität zu verkündigen. Die Protestanten betonen die alleinige Autorität der Schrift, ohne für die Auslegung derselben eine unfehlbare Instanz aufzustellen. Entweder hat also der Einzelne das völlig unbeschränkte Recht der Auslegung, oder der Buchstabe der Schrift ist schlechthin verbindlich. In der Gegenwart wird von den Katholiken gerne das Erstere gegen uns geltend gemacht, in jener Zeit lag offenbar das Letztere näher. Wir finden es zuerst ausgesprochen in der „Replique à la response du serenissime roy de la grand'Bretagne (3. Aufl. Paris 1633) vom Cardinal du Perron, Erzbischof von Sens. In apologetischem Interesse führt derselbe aus: der grösste Theil der Glaubensartikel ist in der Schrift nicht mit ausdrücklichen Worten enthalten, sondern nur

durch Folgerungen aus ihr abgeleitet. Um diese zu gewinnen, bedarf man des Werkzeuges der Vernunft, welche gleichsam in die Mitte tritt zwischen die Schrift und deren Folgerungen. Dadurch wird aber der Glaube unsicher und bloss wahrscheinlich; ein sicherer Glaube ergiebt sich nur, wenn die Kirche als äussere Autorität zwischen die Schrift und uns tritt. — Als solche, welche diese Erwägungen in der Bekämpfung der Protestanten zur Anwendung brachten, bezeichnet Vedelius mehrere Jesuiten. Gonterius will mit den Protestanten streiten auf Grund der von beiden Seiten anerkannten Autorität der Schrift: Wer aus dem Wort der Schrift Consequenzen zieht, verlässt diesen Grund und wendet die Principien der natürlichen Vernunft an; die Argumente der Protestanten verdienen also nur dann Beachtung, wenn sie wörtlich in der Schrift sich finden. Aehnlich verfuhr auch der Jesuit Arnold. Systematisch ausgebildet und weitläufig angewandt wird diese Theorie von dem Jesuiten Franciscus Veronius: „Methodus Veroniana" etc. (Cöln 1628). Der allgemeine Grundsatz aller von Rom abgefallenen Confessionen ist der, dass die Schrift als Canon aller Wahrheit alles enthält, was zur Verehrung Gottes und zu unserem Heil nothwendig ist, und daher an ihr als höchster Norm alle darauf bezüglichen Lehren müssen gemessen werden. Dieselben sind deshalb gehalten, ihren Glauben aus der Schrift in der Weise zu begründen, dass er wörtlich in ihr enthalten ist, ohne etwas fortzunehmen, hinzuzufügen oder zu verändern. Nur das ist statthaft, dass an die Stelle des Schriftwortes ein völlig synonymer Ausdruck gesetzt wird; durch Zulassung von Folgerungen dagegen würde der natürlichen Vernunft zuviel eingeräumt. Denselben Gedanken führt aus Bartholdus Nihusius, 1616, wie es scheint aus nicht ganz lautern Motiven zur katholischen Kirche übergetreten, in seiner gegen G. Calixt und C. Hornejus gerichteten „Ars nova" etc. (Hildesheim 1632). Nach eigener Aussage zum Uebertritt veranlasst, weil die Behauptung der Lutheraner, in der Schrift seien viele, der Römischen Lehre widersprechende Dogmen begründet, sich ihm als falsch erwiesen habe, macht er den Lutheranern, und vor allem Calixt den Vorwurf, dass er viele Dogmen aus der Schrift ableite, welche weder mit ausdrücklichen Worten in ihr enthalten seien noch in sicherer Folgerung aus ihr könnten abgeleitet werden. In weitläufiger exegetischer Beweisführung, deren Direktive hiermit angegeben ist, sucht er, mit Aufbietung anerkennenswerther Spitzfindigkeit nachzuweisen, dass die katholische Lehre von der Kelch-Entziehung, von der Ehescheidung, vom Cölibat und von der Messe mit Gründen der Schrift nicht könnten widerlegt werden. Calixt nimmt in seiner gründlichen Antwort: „Tractatus de arte nova" etc. (Frankf. 1652) auch Rücksicht auf die früheren Vertreter der gegnerischen Ansicht, welche ihm jedoch zum Theil nur aus der Arbeit des Vedelius bekannt zu sein scheinen. Die

sonst noch ans Licht getretenen Streitschriften sind ohne Bedeutung.

Die Behauptung der Reformirten also, dass die Lutheraner in der Auslegung der Schrift gar keine Anwendung der Vernunft und der philosophischen Principien zulassen und sich auf den Wortlaut derselben zurückziehen, weisen diese als eine grundlose Uebertreibung ab. Unzweifelhaft mit Recht. Die Differenz kann also erst dann eintreten, wenn sich fragt, bis zu welchem Grade und in welcher Weise dürfen in theologischen Fragen, speciell bei Auslegung der Schrift, die Principien der natürlichen Vernunft oder der Philosophie Anwendung finden? Durchaus unwesentlich sind die Erörterungen über den Ausdruck und gelten wesentlich gleichbedeutend die Principien der Natur, der Vernunft und der Philosophie. Betreffs der Sache ist stets im Auge zu behalten, dass die Reformirten den Unterschied möglichst gering darzustellen lieben, die Lutheraner, denselben möglichst zu steigern. Auch Vedelius, der Wortführer auf reformirter Seite, giebt zu, dass die heilige Schrift, die Mysterien und die Artikel des Glaubens eines Beweises nicht bedürfen, dass also die Frage nach Anwendung der Vernunftprincipien sich lediglich auf die theologischen Streitfragen beziehe, um für deren Lösung den Sinn der Schrift richtig festzustellen. Ueberdies wird die Unterscheidung der quaestiones purae und mixtae, von welchen jene die Fassungskraft der menschlichen Vernunft völlig übersteigen, nicht abgewiesen und betont, dass in jeder theologischen Frage der Mittelbegriff (medius terminus) aus der Schrift müsse genommen sein. Auch sollen die Principien der Vernunft nicht als principia, sondern als instrumenta der Erkenntniss und des Schliessens, nicht primario, sondern nur secundario, hülfsweise, benutzt werden, nämlich lediglich als Hülfsmittel für den Schriftbeweis. Das scholastische Verfahren, theologische Fragen ohne das Wort Gottes aus der Vernunft zu lösen, wird als durchaus unstatthaft verworfen, da die Philosophie in der Theologie nicht herrscht oder richtet, sondern dient; sie ausser durch theologische Gründe auch noch durch philosophische zu stützen, ist nicht nothwendig aber zulässig; ihre Stelle haben die Vernunftprincipien eben lediglich als Hülfsmittel des Schriftbeweises. Hier muss der Mittelbegriff nothwendig aus der Schrift genommen sein. Wird derselbe mit dem Untersatz verbunden, so ist der Zusammenhang aus der Schrift und nur etwa ex abundanti auch aus der Vernunft zu erweisen. Wird er mit dem Obersatz verbunden, so ist der Zusammenhang entweder ausdrücklich in der Schrift enthalten oder muss durch Auslegung und Vergleichung von Stellen aus ihr gewonnen werden. In ersterem Falle bedarf es der Vernunftprincipien nicht, in letzterem sind sie durchaus nothwendig. Dies bezeichnet Vedelius als Gegenstand des Streites.

Joh. Musaeus, der würdige Vertreter einer durch wahre Frömmigkeit gemilderten Orthodoxie, geht den Ausführungen seines

Gegners Schritt für Schritt nach und sucht die Mängel derselben aufzudecken. Was er selbst als Wahrheit, (vera sententia) vertritt, zeigt uns ein tieferes Eindringen in die Frage, ein lebendiges Erfassen derselben. Eine Frage wird nicht dadurch eine theologische, dass ihre Begriffe, ein Begriff nicht dadurch, dass sein Wortlaut der Schrift entnommen ist. In der Schrift giebt es viele rein natürliche Wahrheiten, z. B. dass die Sonne auf und unter geht, und dergl. wird doch ein Satz unmöglich aus einem philosophischen zu einem theologischen, bloss wegen des zufälligen Umstandes, dass er in die Schrift aufgenommen ist. Auch sein Inhalt muss übernatürlich sein, und der Mittelbegriff muss in einem Verhältniss zu Ober- und Untersatz stehen, das auf dem eigenthümlichen göttlichen Inhalt der Schrift und Theologie, nicht auf dem Buchstaben der Bibel beruht. In diesem Sinne müssen sämmtliche Schlüsse in der Theologie einen theologischen Charakter haben. Wenn es daher auch durchaus statthaft ist, in theologischen Schlüssen eine Prämisse aus den Principien der natürlichen Vernunft zu schöpfen, und muss auch die Forderung der „Ars nova" entschieden abgewiesen werden, so gilt doch dies Gesetz: Wird eine allgemeine theologische Prämisse mit einer partikularen philosophischen verknüpft, so ergiebt sich der Schluss sehr einfach durch Unterordnung des einzelnen Falles unter den allgemeinen Satz, z. B. die Sünde wird vergeben wegen des Verdienstes Christi, angeeignet im Glauben, der Mord ist Sünde, also wird der Mord vergeben etc. Ist aber die philosophische Prämisse allgemein, die theologische partikular, dann muss sorgfältig untersucht werden, ob die betreffenden philosophischen Principien nothwendig und allgemein gelten (absolute et simpliciter necessaria) oder nur für ein besonderes Gebiet, bedingungsweise, (secundum quid et physice). Nur in ersterem Falle ist durch blosse Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine ein richtiger Schluss zu gewinnen. In letzterem Falle führt dies Verfahren zu den grössten Irrthümern, wie das Beispiel der Reformirten beweist, welche schliessen: Jeder natürliche Körper wird, wo er realiter gegenwärtig ist, sinnlich wahrgenommen, Christi Körper im Abendmahl wird nicht sinnlich wahrgenommen, also ist er nicht real gegenwärtig. —

Hier tritt allerdings die Differenz zwischen Lutheranern und Reformirten schärfer hervor, wie in den Ausführungen des Vedelius. Offenbar trifft Musaeus das Richtigere, ist doch nur daraus erklärlich, dass der Streit, sobald er etwas principiell geführt wird, zu der Frage sich zuspitzt, ob der Satz vom Widerspruch auch in theologischen Fragen gelte, ob der Vernunft oder der Philosophie das Urtheil zustehe über angebliche Widersprüche in der Theologie? Dazu aber führte es mit Nothwendigkeit, dass die Reformirten im Streit über die Christologie und über die Abendmahlslehre sofort auf allgemeine Grundsätze zurückgingen, wie diese: „Das eigenthümliche Wesen (proprium) einer Natur

kann einer andern nicht mitgetheilt werden." „Jeder Körper ist an einem bestimmten Ort", „Finitum non est capax infiniti" etc. Die Stellung der Parteien wird von Vedelius ganz richtig dahin beschrieben: die Lutheraner behaupten, in theologischen Dingen sei ein Widerspruch nur dann vorhanden, wenn zwei Aussprüche des Wortes Gottes einander widersprächen, nicht aber, wenn die Aussagen der Schrift mit den Regeln unseres natürlichen Denkens in Widerspruch ständen. Der göttlichen Allmacht sei es ohne Frage möglich, Dinge, welche nach unserer Logik einander entgegengesetzt sind (contradictoria) zugleich sein zu lassen; jedenfalls dürfe unsere verfinsterte Vernunft sich nicht anmaassen, über die Geheimnisse des Glaubens zu urtheilen. Der Vernunft das Urtheil über Widersprüche in Glaubenssachen zugestehen, heisse, sie zur Herrin der Theologie machen, sei ein Missbrauch der Philosophie, eine absurde Ketzerei, in der Calvinisten und Photinianer (d. h. Socinianer) einander begegnen. Die Reformirten nehmen für die Vernunft die Entscheidung in Anspruch über Widersprüche in allen theologischen Fragen, nicht bloss in denen, welche auch von der natürlichen Vernunft können erkannt werden, sondern auch in den rein mystischen. Alle dafür vorgebrachten Gründe lassen sich auf diesen einen zurückführen, dass in jedem Widerspruch Irrthum enthalten sei, daher eine Wahrheit des Glaubens einen Widerspruch nicht enthalten könne. Indem sie sich auf diesen Nachweis beschränken, verwahren sie sich mit Nachdruck gegen die Beschuldigung der Lutheraner, dass sie die Philosophie zur Herrin und Richterin in Sachen des Glaubens erheben. Zwischen beiden steht Conrad Hornejus, der in seinem „De progressu disputandi liber" (Frankf. 1624) folgenden Mittelweg einzuschlagen versucht: Man müsse wohl unterscheiden die Frage, ob diese oder jene Behauptung einen Widerspruch enthalte und die andere, welches Glied dieses Widerspruches wahr sei, welches falsch? Jene beantworte die Philosophie, diese die specielle Wissenschaft, im vorliegenden Falle also die Theologie. Auch sei zu unterscheiden zwischen einem formalen Widerspruch, der in den Worten klar vorliege, und einem materialen, wo der Widerspruch in dem beigelegten Prädikat versteckt sei. Jenen entscheide die Philosophie, diesen die Einzelwissenschaft, hier die Theologie. Es ist klar, dass die erste Unterscheidung nur weiter ausführt, was auch die Reformirten wollen, wenn sie nur die decisio, nicht die discretio des Widerspruchs der Vernunft zuschreiben, dass dagegen die letztere in der Anwendung völlig zur Meinung der Lutheraner hinführt. — Eine inhaltlich unwichtige Erneuerung erfuhr die Frage: utrum contradictoria credi possint, in späterer Zeit in dem Streit zwischen Christoph Matthias Pfaff (1686—1760) zu Tübingen und Turretin zu Genf, (1671—1737).

Dritter Abschnitt.

Der Schulbetrieb der Philosophie vor Cartesius.

I.

Das Urtheil über die Bedeutung und den Werth der Philosophie bildet sich, trotz der oft wiederholten Unterscheidung der Philosophie an sich von dem jeweilen herrschenden System niemals unabhängig von diesem. Deshalb können wir nicht umhin, den Schulbetrieb der Philosophie während jener Jahrhunderte kurz ins Auge zu fassen. Dabei können wir das Gebiet der lutherischen und der reformirten Kirche ungetrennt betrachten, denn abgesehen davon, dass die Schweizer, besonders Zwingli, sich zur Philosophie freundlicher stellten, und dass eine Zeitlang in der reformirten Kirche der Ramismus stark blühte, ist der Stand der Phlosophie in beiden Kirchen gleich. Die anfängliche Ablehnung gegen alle weltliche Weisheit musste aufhören, sobald die Kirche ihre eigene, gereinigte Lehre systematisch zu entwickeln Zeit und feindliche Angriffe abzuweisen Gelegenheit fand. Die im ersten Abschnitt betrachteten Versuche einer Neuschöpfung der Philosophie gingen fast alle ohne bleibenden Einfluss, wenigstens ohne Schule, vorüber. Es blieb also Nichts Anderes übrig, als an eines der alten Systeme sich anzulehnen. Nur Plato und Aristoteles konnten in Betracht kommen. Nun zeigt uns schon die Geschichte der vor-reformatorischen Entwicklung, dass Plato nur auf einzelne, ihm innerlich verwandte Geister Einfluss gewann und diese meist zu Neuerungen führte, zu ketzerischen Abweichungen von der bereits feststehenden Kirchenlehre, dass dagegen Aristoteles schulmässig und weit allgemeiner wirkte, schon aus dem Grunde, weil viele seine Logik gebrauchten, ohne die materiellen Behauptungen der Metaphysik anzunehmen, dass er vorzüglich geeignet war, eine bereits feststehende, als unantastbar geltende Lehre systematisch auszubilden und formell zu vollenden. Mit scharfem Blick hatte das bereits Melanchthon erkannt (S. 99); deshalb hatte er das Studium des Aristoteles so eindringlich empfohlen und durch seine Lehrbücher nach Kräf-

ten gefördert; sein Einfluss war es, welcher der aristotelischen Philosophie an Deutschlands Hochschulen im 16. Jahrhundert zu solcher Blüthe verhalf. Galt doch „Philippist“ und „Aristoteliker“ lange Zeit als gleichbedeutend*). Daneben fand einzig der Ramismus, wenigstens vorübergehend, weitere Verbreitung**). Schon des Ramus Reise durch Deutschland und die Schweiz (1568—70) spaltete an allen von ihm berührten Orten die Vertreter der Wissenschaft in zwei feindliche Heerlager; die Einen empfingen ihn feierlich als den grossen Reformator der Philosophie, die Andern bekämpften ihn als frechen Gegner des unfehlbaren Stagiriten. In Heidelberg gab es gar öffentliche Tumulte der Studentenschaft: wie Ramus am 15. December 1569 beginnt, Cicero's Rede pro Marcello zu erklären, reissen seine Gegner die Stufen zum Katheder fort, aber ein Gallier ersetzt sie mit seinem Rücken. Des Kurfürsten Wunsch, ihn als Professor der Philosophie zu gewinnen, scheitert an dem Widerspruch der Universität. Seinem Vorhaben, in Genf Philosophie zu lehren, tritt Beza entgegen: es sei zu Genf beschlossen, dass Logik und die übrigen Disciplinen nur lehren dürfe, wer von der Meinung des Aristoteles nicht im Geringsten (ne tantillum quidem) abweiche. In Strassburg, Basel, Zürich u. a. a. O. feiert man seine Anwesenheit in jeder nur möglichen Weise.

Nach dem Tode des Ramus dauerte diese Spaltung fort. Zahlreiche persönliche Schüler verbreiteten seine Lehren, Joh. Sturm in Strassburg, Freigius in Freiburg i. Br., dann in Basel und Altdorf, Fabricius in Düsseldorf u. v. a. Dessen Schüler Beurhusius zu Dortmund schrieb unter anderen Werken zur Erklärung der Ramistischen Philosophie eine Einleitung in dieselbe und eine gelehrte Vergleichung der Ramistischen und der Melanchthonischen Dialektik. Von Scribonius zu Corbach besitzen wir einen: „Triumphus logicae Rameae“. Unter den Theologen sind die bedeutendsten Ramisten: David Chythraeus zu Rostock, Caspar Pfaffrad zu Helmstädt, Piskator zu Herborn. Fast an allen Universitäten lehrten Ramisten, selbst zu Helmstädt und Altdorf, den Hauptsitzen des Aristotelismus. Doch hatte auch dieser bedeutende und streitbare Vertreter, deren hervorragendste sind: Caselius und Corn. Martini zu Helmstädt, Phil. Scherb zu Altdorf, der in nicht eben feinen Ausdrücken der neuen Dialektik allen Werth abspricht, weil sie, statt zur Wahrheit hinzuführen, von ihr abführe. Ferner Jakob Schegk in Tübingen, der mit Ramus selbst Streitschriften wechselte, und Nikod. Frischlin, in Heidelberg Zacha-

---

*) Hierzu vergleiche man besonders: Hermannus ab Elsvich: De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna. Wittenb. 1720.

**) Leider fehlt es uns noch immer an einer eingehenden Darstellung der Bewegung, welche der Kampf zwischen Ramismus und Aristotelismus hervorrief. Auf die von Charles Waddington bereits 1855 versprochene Arbeit dürfen wir wol kaum noch hoffen. Das Beste giebt Brucker: Hist. crit. phil. t. IV.

rias Ursinus, in Strassburg Dasypodius, in Leipzig Matthaeus Dresser u. v. a. Zahlreiche, nur zum Theil auf uns gekommene und meist recht unbedeutende Streitschriften flogen hin und her, besonders bildeten die damals noch weit häufigeren akademischen Disputationen ein weites Feld für die Kämpfe der feindlichen Parteien. Daneben wurden auch Versöhnungen und Vermittlungen versucht von den sog. Ramei mixti et syncretistae oder den Philippo-Ramisten. Wir nennen nur einige der bedeutendsten: P. Frisius, Rud. Goclenius, Otto Casmann, Barth. Keckermann, J. H. Alstedt.

Der Kampf beider Richtungen endete jedoch mit der vollständigen Verdrängung des Ramismus. In Helmstädt, wo schon das Statut v. J. 1576 jeden Lehrer verpflichtete, veram et antiquam, d. h. die Aristotelische Philosophie zu lehren, wurde 1597 die Ramistische Philosophie ausdrücklich verboten. Auch in Wittenberg, wo bis 1585 der Ramismus nur durch etliche Privatdocenten war gelehrt worden, hielt man es 1603 für nöthig, ihn zu verbieten. In Leipzig begann Joh. Cramer, öffentlicher Professor für das Aristotelische Organon, privatim Ramistische Dialektik zu lesen. Erst nach einer schriftlichen Versicherung, dass er das novum ac insolens docendi genus Petri Rami meiden, dagegen die vera sana receptaque doctrina Aristotelis nach Kräften lehren wolle, ward die über ihn verhängte Suspension wieder aufgehoben. 1591 jedoch ward Cramer als Ramist und Calvinist abgesetzt, und bestimmt, wer in Leipzig promoviren wolle, müsse geloben, Nichts gegen Aristoteles zu lehren. Kurz, ums Jahr 1625 war der Sieg des Aristotelismus in Deutschland, vor allem auf den Lutherischen Universitäten entschieden. Die Haltung der Theologen war darauf von bedeutendem Einfluss. Diese bestimmte für Aristoteles kaum der confessionelle Gegensatz gegen die Calvinisten, denn wenn Anfangs auch Ramus in der reformirten Kirche in hohem Ansehen stand, später theilte er das Schicksal des Arminius, der, unterstützt durch Rud. Snell, bekämpft durch Justus Lipsius und Scaliger, ihn in den Niederlanden einbürgern wollte, — eine ziemlich äusserliche Verbindung, die beiden verderblich ward. Dagegen warfen die Theologen den Ramisten vor, dass sie der Philosophie einen zu grossen Einfluss auf die Theologie einräumten. Dass dieser Vorwurf berechtigt war, zeigen sogar die Halb-Ramisten Goclenius und Casmann. Rudolph Goclenius pater (1547—1628) bekämpft in den „Problemata logica“ mit allem Nachdruck die höchst verkehrte Meinung, es sei Unrecht, die Aussagen über Gott auf die Regeln der Logik zurückzuführen, die Logik sei ein Instrument nicht für die Theologie, sondern nur für die Philosophie, über jene könne man ohne das Licht der Logik reden; und in der „Dialectica Rami“ spricht er offen aus, die Logik sei gleichsam ein Licht, nicht bloss philosophische Dinge zu lehren, sondern auch die himmlischen Geheimnisse der heiligen Lehre aufzuhellen, nam

conveniunt notiones et termini logici divinis et fidei rebus vel proprie vel analogice. Von den orthodoxen Theologen trat ihm Daniel Hofmann: „De usu et applicatione notionum logicarum ad res theologicas“ (Frankfurt 1596) mit aller Entschiedenheit entgegen, beschuldigte ihn, er setze Gott den Creaturen gleich, sei ein Sacramentierer und Arianer u. dergl. Auch Otto Casmann: „Philosophiae et christianae et verae etc.“ (Frankfurt 1601) will, dass die Mysterien des Glaubens logisch behandelt werden, fordere doch der Glaube selbst die Vernunft um die rechte Einsicht in die Glaubensobjekte zu gewinnen. Trotz aller Unterordnung der Philosophie unter die Theologie leitet er mit ungewöhnlichem Nachdruck auch die durch den Gebrauch der Sinne und der Vernunft gewonnene Philosophie von Gott her als der höchsten Weisheit: deshalb sei ein Widerspruch derselben mit der Theologie unmöglich, ja, ihre Kenntniss dem Theologen unentbehrlich. — Auch ein materieller Einfluss des Ramismus auf das theologische System blieb nicht immer aus. Als Beispiel diene uns wieder ein Halb-Ramist, Bartholomäus Keckermann, und sein „Systema ss. theologiae“ (Ed. II. Hanoviae 1607). Wir lesen hier nicht bloss, „Gott wolle durch die beiden gradezu göttlichen (plane divinas) Disciplinen der Metaphysik und Logik im menschlichen Geist das Licht seines heiligen Geistes anzünden“, — indem als Ziel der Religion die Vereinigung mit Gott, die fruitio Dei tanquam summi boni, als ihre Frucht die praxis, die Bethätigung in der Heiligung, mehr hervortritt, als bei den orthodoxen Dogmatikern jener Zeit, ist trotz der durchgehenden Uebereinstimmung im Einzelnen ein anderer Geist des Systems nicht ganz in Abrede zu stellen. — Von Wichtigkeit war auch, dass die katholischen Gegner sich der Aristotelischen Logik bedienten, und die Protestanten, wie Joh. Gerhard ausdrücklich sagt, ihnen nur dann mit Erfolg entgegentreten konnten, wenn sie in derselben Waffenrüstung erschienen. Vor Allem aber entschied doch der innere Werth, und in dieser Beziehung war Aristoteles so unzweifelhaft der Stärkere, dass der Ausgang des Kampfes nicht zweifelhaft sein konnte. Sehen wir uns z. B. des Alstedt vielgebrauchtes, auch von Leibnitz hochgeschätztes Werk etwas näher an: „Cursus philosophici Encyclopaedia l. XXVII.“ (Herborn 1631.) Der encyklopädischen Uebersicht werden allerdings vier Vorerörterungen, „praecognita philosophica“ vorangestellt, deren erste, die „Archelogie“, die Principien des Seins und des Erkennens zu erörtern verspricht. Aber von den Prinzipien des Seins erfahren wir Nichts weiter, als dass dieselben in innere und äussere Ursachen zerfallen. Jene sind Materie und Form, diese sind bewirkende Ursache und Zweck. Jene ist in erster Linie Gott, in zweiter der mit Vernunft und mit dem natürlichen Verlangen nach Wissen ausgerüstete Mensch, diese zuhöchst die Verherrlichung Gottes und die Vervollkommnung des Menschen, als Mittel der Nutzen

der Philosophie in Theologie, Jurisprudenz und Medicin. Von den Principien der Erkenntniss erfahren wir Nichts weiter, als dass sie von dem erkennenden Subjekt, dem zu erkennenden Objekt und dem besondern Medium der Erkenntniss abhängt. Auch die „Hexiologie", welche de habitibus intellectualibus handelt, führt zu Nichts weiter als zu der theologischen Eintheilung der Erkenntniss in übernatürliche und natürliche, sowie der letzteren in angeborene und erworbene. Die Encyklopädie führt dann unter den elf theoretischen Wissenschaften neben der Metaphysik die Geographie, Optik, Musik und Architektonik auf, unter den fünf praktischen neben der Ethik die Geschichte, ja, unter den sieben „poetischen" neben der Logik die Mnemonik, Oratorik, und die lexikalische Wissenschaft. Ebenso wenig in die Tiefe dringend ist die Behandlung des Einzelnen. Ein derartiges Raisonnement war nicht im Stande, die Herrschaft des Aristoteles zu stürzen, es musste der Seichtigkeit und dem oberflächlichen Absprechen Vorschub leisten und deshalb von allen wirklich ernsten Forschern bekämpft werden.

Auch unsere Periode weist einen Fall auf, dass der Anschluss an Plato zu ketzerischen Behauptungen führt. Eilhard Lubinus († 1621), Professor zu Rostock: „Phosphorus, s. de prima causa et natura mali tractatus" (Rostock 1596) lehrt zwei ewige, uranfängliche Principien, Ens und Non-Ens, Sein und Nichts. Das Sein oder Gott sei das wirkende Princip aller Dinge, das Nichts ihre Materie; aus jenem haben sie ihren Bestand und das Gute, aus diesem alle Mängel, Uebel und Böses. Zunächst erhob sich gegen ihn Albert Grauer in der Dedication seiner Schrift: „Absurda, absurdorum absurdissima" etc. (Magdeb. 1606) darauf eine ganze Reihe berühmter Theologen. Der ganze Vorfall zeigt, gleich früheren, dass die Anlehnung an Plato die Gefahr zu materiellen Abweichungen von der Kirchenlehre nahelegt, dass also zur bloss formalen Bearbeitung der inhaltlich bereits festgestellten Lehre keine Philosophie geeigneter war, als die Aristotelische. Diese ward deshalb auch eifrig gepflegt. Schon Melanchthon hatte Bedeutendes geleistet, das Studium der Aristotelischen Philosophie aus den Fesseln der mittelalterlichen Commentatoren zu befreien und zu den Quellen zurückzuführen. Aber noch 1596 klagt Sal. Gesner, dass „statt der Quellen irgend welche Handbücher und Auszüge eingeführt werden, welche in Trivialschulen gelehrt oder von jedem privatim gelesen werden könnten", woher die grosse Unwissenheit komme in Physik, Ethik und Metaphysik. Bald aber ging von Helmstädt ein tieferes Verständniss des Aristoteles aus. Dennoch bleiben die Bearbeitungen der Metaphysik, welche in jener Zeit gebräuchlich sind, durchaus in oberflächlichem Formalismus haften, ohne auf die tieferen Fragen einzugehen. Die älteste derselben ist die Metaphysik des Spanischen Jesuiten Suarez: „Disputationes metaphysicae" (1605). Die Metaphysik erscheint als nothwendige Unterlage der Theologie, denn

das höchste Wissen kann nur derjenige in sich aufnehmen, der alles gegenständliche Wissen beherrscht. Die Metaphysik, von den Einzelwissenschaften wie von der Dialektik und den praktischen Disciplinen wohl unterschieden, handelt von dem Sein als solchem, den Dingen überhaupt in ihrer möglichen und wirklichen Bestimmtheit, Einzelheit und Unterschiedenheit. Als die allgemeinen Eigenschaften alles Seienden erscheinen Einheit, Güte und Wahrheit; dann findet besonders das Verhältniss von Substanz und Accidens und von Ursache und Wirkung eingehende Erörterung. Das concrete Sein wird in das Unendliche und das Endliche geschieden und das Letztere nach dem Schema der Aristotelischen Kategorien behandelt. — Aehnlich verfährt Jakob Martini zu Wittenberg: „Exercitationes metaphysicae" (1608). Metaphysik ist die Wissenschaft des Seins als solchen. Dies Sein, dessen reales Vorhandensein ausserhalb des Denkens einfach vorausgesetzt wird, ist entweder einfaches oder verknüpftes, woraus die Unterscheidungen des Positiven und Privativen, des Aktuellen und Potentiellen sich ergeben. In ausführlicher Erörterung und spitzfindiger Subdivision wird der Begriff der Causalität zergliedert. Als die einfachen Eigenschaften des Seins erscheinen auch hier Einheit, Wahrheit und Güte. Das Eine entfaltet sich zum Allgemeinen und Ganzen, bestimmt sich zum Einzelnen, theilt sich noch mehr bis zu den Individuen, und sinkt bis zur blossen numerischen Einheit herab, woraus die Gegensätze des Begrenzten und Unbegrenzten, des Vollkommnen und Unvollkommnen herfliessen. Die Wahrheit liegt als (durchaus vorausgesetzte) Uebereinstimmung der Sache mit dem Erkennen allem Denken zum Grunde. Das Gute ist die dem Sein an sich zukommende Vollkommenheit und bestimmt sich näher durch den Gegensatz des natürlich und des sittlich Guten. In dies Schema werden dann die aus der empirischen Erkenntniss gewonnenen wirklichen Dinge hineingefügt. — Nicht viel anders verfahren andere, zu jener Zeit viel gebrauchte Metaphysiker, z. B. Christian Scheibler zu Marburg: „Opus metaphysicum" (Math. 1636), J. Scharff († 1660) u. A.

Diese Männer schlossen sich an Aristoteles an, aber es erging ihnen ähnlich wie den Scholastikern des Mittelalters. In die tiefern, wahrhaft metaphysischen Spekulationen ihres grossen Meisters drangen sie nicht ein, sondern hielten sich auch in ihren sog. metaphysischen Untersuchungen an den Formalismus und Schematismus der Logik. Alles Philosophiren beschränkte sich auf die Logik und diese Logik kümmerte sich nicht um die nothwendig zur Metaphysik hinführenden Fragen der Erkenntnisstheorie, sondern nur um die äussere Form des Syllogismus, um eine möglichst ausgeführte Division und schablonenartiges Einordnen der Dinge in den also gewonnenen Rahmen. Das ist das Charakteristische der Scholastik. Alles muss classificirt, schematisirt, in die Form des Syllogismus gebracht und nach einer be-

stimmten Form des Schlussverfahrens erwiesen werden. Weil B. Meisner in seiner „philosophia sobria" die Frage: An semper in forma syllogistica de rebus theologicis disputandum sit, verneint, fällt Cornelius Martini zu Helmstädt in seiner „Analysis logica" (Helmst. 1594) in heftigster Weise über ihn her mit gehässigen Verdächtigungen, absichtlichen Verdrehungen und gemeinen Schimpfreden und Meisner hält es wirklich für nöthig, in einer „Brevis admonitio contra C. Martini maledicentiam, iniquitatem, negligentiam" (Plauen 1621) sich weitläufig zu vertheidigen. Wenn auch jede gründliche Beweisführung der Art sein müsse, dass sie auf die syllogistische Form von Obersatz und Untersatz zurückgeführt werden könne, so sei es doch nicht durchaus nothwendig, sie wirklich in diese Form zu bringen. Andererseits aber unternahm man auch alles Mögliche mit Hülfe des Syllogismus zu erweisen, ein Verfahren, das schon damals durch die ironisch gemeinte, aber von sehr vielen als Ernst aufgefasste und mit Fleiss widerlegte Abhandlung: „Mulieres homines non esse" (Par. 1693) gegeisselt ward. Unternahm es doch der Verfasser mit der ernstesten Miene, durch ein lückenloses, nach den Regeln der Logik unangreifbares Schlussverfahren nachzuweisen, dass die Frauen keine Menschen seien.

Dabei trat die Philosophie in die engste Verbindung, um nicht zu sagen Vermischung mit der Theologie. Wir rechnen dahin die Gewohnheit, in metaphysischen Werken den Abschnitt von Gott und seinen Eigenschaften in unverhältnissmässiger Ausführlichkeit zu behandeln. Ja, Scharf: „Pneumatica seu scientia spirituum naturalis" giebt eine ausgeführte „natürliche Theologie". Die Pneumatik ist nämlich die Lehre von den Geistern und behandelt deshalb in erster Linie den unendlichen und unabhängigen Geist, oder Gott. Freilich können wir durch das Licht der Vernunft nur eine annähernde Erkenntniss Gottes gewinnen, dennoch belehrt uns Scharf in weitläufiger Erörterung über die Eigenschaften Gottes, sein Verhältniss zur Welt, unser Verhalten gegen ihn etc. Diese Behandlung der natürlichen Theologie in der Philosophie könnte als schwacher Anfang einer Religionsphilosophie erscheinen, wenn nur nicht die Behandlung derselben durchaus unselbständig wäre. Statt philosophischer Aussagen über Gott finden wir nämlich in diesem Abschnitt der Philosophie nur einen Abriss der entsprechenden Theile der Dogmatik, bald mit leichter Veränderung des Ausdrucks, bald auch ohne dies. Noch charakteristischer für die Verquickung von Theologie und Philosophie zur lutherischen Scholastik ist es, dass die meisten Beispiele in der Logik aus der Theologie entlehnt wurden. Beispiele von Fehlschlüssen wurden gerne aus der confessionellen Polemik entlehnt, z. B. Beckmann: „De modo solvendi sophismata" (Jena 1667), Beispiele richtiger Schlussfolgerung aus der eigenen Dogmatik. Kein Wunder, dass auch

andererseits die Theologen wieder alle Erörterungen auf einen richtigen Syllogismus zurückführten. Besonders Controversen wurden fast immer in dieser Weise behandelt, ein Grund mit, warum diese Schriften für uns kaum geniessbar sind.

An die Folgen dieser Scholastik sei hier nur kurz erinnert. Als bei den spätern Theologen die eigene lebendige Frömmigkeit immer mehr abnahm, als an die Stelle des Glaubens das Wissen um den Glauben und die Rechtgläubigkeit trat, war sie das Mittel, welches zu jenen kleinlichen Controversen und haarspaltenden Distinctionen führte, welche die Dogmatik jener Zeit charakterisiren. Es wurde disputirt über die Sprache der Protoplasten und die Logik der Engel; es wurden Betrachtungen angestellt de partu virginis und über die Frage, ob ein einziger Blutstropfen Christi zur Erlösung des Menschengeschlechtes genug gewesen wäre; es wurde gestritten, ob das in Gethsemane vergossene Blut mit der Gottheit sei vereint geblieben, und ob Christus beim Weltgericht seine Wundenmale zeigen werde oder nicht. Es war die Zeit der heftigsten confessionellen Polemik, wo lutherischerseits alles Ernstes untersucht wurde, ob die Calvinisten Christen dürften genannt werden und offen ausgesprochen, vor Calvinisten müsse man sich mehr hüten als vor Katholiken; dieselbe Zeit, wo die heftige Controverse über *κρύψις* und *κένωσις* in der Christologie zu den spitzfindigsten Distinctionen führte.

II.

Der Streit des Daniel Hofmann zu Helmstädt (1598–1601)*).

Die Universität Helmstädt wurde im Jahre 1576 vom Herzog Julius gestiftet. Schon durch das Statut war eifrige Pflege der „vera et antiqua" d. h. der Aristotelischen Philosophie gefordert, doch hatte Anfangs die theologische Fakultät durchaus das Uebergewicht. Sie war der streng lutherischen Richtung zugethan, und in ihr herrschte Daniel Hofmann (1538—1611). Anfangs der philosophischen Fakultät angehörend, hatte er aristotelische Ethik und Dialektik mit Eifer gelesen, aber schon damals an Piskator und Goclenius die ungerechtfertigte Einmischung der Philosophie in die Mysterien des Glaubens bekämpft. Mit dem Regierungsantritt des Herzogs Heinrich Julius, (1589) bekam die Universität Helmstädt ein ganz anderes Gepräge, von jetzt an überwogen die humanistisch-philosophischen Studien. Zunächst

*) Die ausführlichsten Darstellungen geben: G. Thomasius: De controversia Hofmanniana. Erlangen 1844. Ernst Schlee: Der Streit des Daniel Hofmann über das Verhältniss der Philosophie zur Theologie. Marburg 1862. Hier möge man auch die äussere Geschichte des Streites sowie die vollständigen Literaturangaben nachlesen.

wurde der als Humanist hoch berühmte Joh. Caselius (1533—1618) von Rostock her berufen, ihm folgte sein College Cornelius Martini (1568—1621), der mit besonderem Eifer und grossem Erfolg die Aristotelische Schulphilosophie pflegte, besonders Logik und Metaphysik. Neben ihnen wirkten noch als Lehrer der Aristotelischen Physik und als Humanist Owen Günther und der Mathematiker Duncan Liddel. Dass diese Humanisten nicht ganz ohne Hinneigung zu dem antitheologischen Uebermuth der Italienischen Humanisten gewesen seien, ist möglich, kommt aber in den Vorwürfen ihrer theologischen Gegner weit mehr zum Ausdruck, als es nach den auf uns gekommenen Schriften derselben berechtigt war. Es scheint vielmehr unzweifelhaft, dass Hofmann, auf den Mylius das bekannte Wort anwandte: „Seine Hand ist wider alle und aller Hand ist wider ihn"! nicht wenig durch den Unwillen darüber, dass Caselius ihn ebenso von der Leitung der Universität verdrängt hatte, wie der humanistisch-philosophische Geist den streng theologischen, zum Kampf ist aufgestachelt worden. Nur so erklärt es sich, dass Hofmann im Kampfe gegen die humanistischen Aristoteliker ein Bündniss eingehen konnte mit den Vertretern des 1592 zu Helmstädt verbotenen Ramismus, obgleich diese in der eigentlichen Streitfrage nach dem Verhältniss der Philosophie zur Theologie ihm weit weniger zustimmten als jene.

Nach mehrjähriger Gährung brach der Kampf offen aus, als im Februar 1598 der Ramist Caspar Pfaffrad unter Hofmann's Decanat zum Doctor der Theologie promovirte. Beide zusammen stellten 101 Thesen*) auf, welche in den Lehren von Gott, von der Dreieinigkeit und der Person Christi aus der Vermischung der Philosophie mit der Theologie die Irrlehren der Scholastiker und Arianer, sowie der Calvinisten herleiten. Die wichtigsten derselben sind: „Die ruhmwürdige Gnade Gottes verkleinern diejenigen, welche für die Philosophie dasselbe in Anspruch nehmen und begehen die Sünde wider den heiligen Geist, indem sie nicht unterscheiden zwischen dem Heiligen und dem Profanen." Wir gestehen zu, dass derjenige, welcher die Philosophie, sofern sie in rechter Weise sich benimmt und sich in ihren Gränzen hält, jedes Lobes entkleidet und den Gebrauch derselben einfach verwirft, einen Schmuck des menschlichen Geschlechts, Vorzug des allgemeinen Lebens und Wohlthat des Schöpfers und Erhalters der Welt ränkevoll angreift. „Die anderswo alles Lobes würdige Philosophie ist in Sachen der Religion ein Räuber, was der Gegensatz zwischen den Elementen der Welt und den Elementen Christi klar beweist." Luthers Behauptung gegen die Sorbonne, dass nicht dasselbe wahr sei in der Theologie und in der Philo-

*) Propositiones de Deo et Christi tum persona tum officiis, asserentes puriorem confessionem Dr. Lutheri, fecee scholasticas expurgantis, oppositae Pontificiis et omnibus cauponantibus verbum Dei. Helmstädt 1598.

sophie, ist ebenso in der Frömmigkeit wie in der Wissenschaft begründet. Ja, wir sollen gar Dialektik und Philosophie in ihrer Sphäre lassen und im Reich des Glaubens, welches über jeder Sphäre liegt, in neuen Sprachen reden lernen, sonst thun wir den neuen Wein in alte Schläuche, dass beide verderben. Eine ganze Reihe von Beispielen beweist dann, dass die Scholastiker durch ihre Philosophie zu den Irrthümern betreffs der Gotteserkenntniss gelangt sind und dass wir uns in Sachen des Glaubens vor der Philosophie wol hüten sollen.

Zu diesen Thesen schrieb Hofmann eine Vorrede, für welche er allein verantwortlich ist: Wenn Jemand die Geschichte der Kirche von Anfang an bis auf unsere Zeit betrachtet, so wird er bemerken, dass dieselbe nach dem Teufel niemals einen heftigeren Feind gehabt hat, als die Vernunft und Weisheit des Fleisches, welche in der Lehre des Glaubens die Herrschaft in Anspruch nimmt, deren Gewaltthätigkeit sogar die Unmenschlichkeit fleischlicher Tyrannen übertrifft, da sie die Seelen selbst auf das Heftigste peinigt und von der wahren Erkenntniss Gottes auf das Kräftigste abzieht. Je mehr die menschliche Vernunft durch philosophische Studien gebildet ist, desto gewappneter geht sie vor, und je mehr sie sich selbst liebt, desto heftiger greift sie die Theologie an und desto blendendere Irrthümer erdichtet sie. Wohin man blickt in der Christenheit, ist ein elender Zustand, weil viele Theologen die erhabenen Artikel des Glaubens auf fleischliche Weisheit zurückführen und die Jugend an leere Disputationen gewöhnen. Deshalb wolle Pfaffrad die Vielgeschäftigkeit (πολυπραγμοσυνή) der menschlichen Vernunft in Sachen des Glaubens zur Ruhe bringen, indem er die Jesuiten und Calvinisten mit ihren Künsten widerlege, während die Ubiquitisten, welche aus derselben Cisterne der Vernunft schöpften, diesmal übergangen werden.

Auf erhobene Anklage der philosophischen Fakultät vom akademischen Consistorium zur Verantwortung gezogen, lehnte Hofmann die Erklärung, er habe nicht de usu sondern de abusu philosophiae gesprochen, ausdrücklich ab, obgleich er später sich darauf zurückzieht. In einer Reihe von Disputationen und Streitschriften wurde die Controverse fortgeführt, zum Theil unter unwürdigen Schimpfereien, überdies dadurch verwirrt, dass die Hauptbegriffe, wie Glaube, Vernunft u. a. von den Streitenden in verschiedenem Sinne gebraucht wurden und dass der Streit von der Hauptfrage nach dem rechten Gebrauch der Philosophie in der Theologie auf verwandte Fragen nach der natürlichen Gotteserkenntniss und der doppelten Wahrheit hinüberspielte. Schliesslich ward Hofmann von den Philosophen angeklagt, dass er die Philosophie verächtlich gemacht und sie selbst beleidigt habe, nach langer Untersuchung 1601 seines Amtes entsetzt, jedoch 1604 wieder zurückberufen. Neben Hofmann treten als literarische Vertreter seiner Ansicht, wenn wir von den unbedeutenden Elaboraten einiger seiner Schüler absehen, nur zwei auf: Joh.

Olearius, Hofmann's Schwiegersohn und früherer College, später Superintendent zu Halle, reichte 1599 eine Apologie beim Herzog ein, begleitet von einer „disputatio theologica de philosophiae pio usu multiplicique abusu et sylagogia" (Halle 1601). Gottfr. Schlüter, Superintendent zu Göttingen, gab unter Hinzufügung reichlichen Materials eine Hofmann günstige Darstellung des Streites: „Explicatio certaminis quod de philosophiae in regno et mysteriis fidei actione et usu deque veritate duplici humana et spirituali ...... agitatur" (Göttingen 1601). Auf Seite der Gegner verdient ausser den Genannten noch Erwähnung: Albert Grauer, Generalsuperintendent in Weimar, suchte in einem „libellus de unica veritate" (Weimar 1611) die Philosophie gegen den Vorwurf des Photinianismus und Calvinismus zu vertheidigen.

Fragen wir nach den treibenden Gedanken dieser Controverse, so liegt zunächst die Vermuthung nahe, dass die Philosophen für sich allzuviel in Anspruch nahmen und dadurch die Theologen zum Widerspruch reizten. Diese Vermuthung erweist sich als falsch, denn auch die Helmstädter Philosophen tasten die Uebervernünftigkeit der Theologie nicht an und fordern für die Philosophie nur die bescheidene Stellung eines organischen und materiell vorbereitenden Hülfsmittels. Am weitesten geht Owen Günther. In einem Programm vom 11. März 1599 führt er folgenden Gedanken aus: Als höchstes Gut wollte sich Gott durch einen reichlichen Ausfluss seiner Güte der Welt mittheilen. In die Mitte derselben stellte er den Menschen als sein Ebenbild, um in ihm zu wohnen und ihn dadurch selig zu machen. In Folge des Sündenfalls ist zur Strafe unser Geist mit Blindheit und Unkenntniss des Schöpfers und seiner Werke geschlagen, unser Wille den Begierden und der Ungerechtigkeit unterworfen, doch liess Gott uns wenigstens eine Spur der früheren Herrlichkeit. Wir erkennen, dass ein Gott ist, ein gerechter Vergelter des Guten und des Bösen; der Wille kann auch der Vernunft folgen und das Gute wählen statt des Bösen; letzteres nennt die Schrift das Gesetz der Natur, welches vom Gesetz des Fleisches öfter überwältigt wird zur Ungerechtigkeit. Beides ist in Erfüllung seiner Aufgabe stumpf und schwach: um es zu schärfen und aufzuregen hat der Schöpfer den Menschen die Philosophie geschenkt, welche, aus dem Schatz des göttlichen Geistes entnommen, die finstere Unwissenheit austreibt und den hartnäckigen Widerstreit zwischen Gut und Böse berichtigt. Dies wirkt die Betrachtung des Weltalls, welche uns nothwendig zu einer unzweifelhaften Ueberzeugung führt. Aus dieser Aufgabe ergiebt sich die Würde der Philosophie und das Unrecht Derer, welche sie von der Kirche ausschliessen wollen, eine wahre σκυθῶν ῥῆσις, nicht bloss Unwissenheit, sondern Raserei. — Weit bescheidener äussert er sich in der Abhandlung: „Theologiae et philosophiae mutua amicitia ostensa" (Magdeburg 1600). Philosophie und Theologie stam-

men beide von Gott. Jene beruht ganz auf angebornen Principien der Natur und ist theils theoretisch, theils praktisch. Die Theologie ist theils „mystisch", ganz geoffenbart und übersteigt alles Begriffsvermögen der Menschen wie Engel, theils übereinstimmend mit der Vernunft. In letzterer Beziehung stimmen Philosophie und Theologie in theoretischer wie in praktischer Erkenntniss mit einander überein. Ja, hier giebt die Philosophie Beweise, während die Theologie für ihre Behauptungen gläubige Zustimmung fordert. Aber auch hier ist die Theologie stets die bestimmende Norm nach dem Wort des Psalm: „Dein Wort ist meines Fusses Leuchte". Weicht die Philosophie von dieser Regel ab, so wird sie zur Betrügerin, verdient nicht den ehrenvollen Namen der Philosophie, da sie nicht bloss der Theologie, sondern sich selbst entgegen ist; denn die wahre Philosophie erkennt die Theologie als Königin und Herrin, welcher sie als Dienerin sich unterordnet. — Die mystische Theologie geht über unsere Vernunft hinaus, daher eine ihrer Grenzen bewusste Philosophie mit ihr nie in Widerspruch geräth.

Dasselbe ist die Meinung der übrigen Philosophen. Philosophie und Theologie stammen beide von Gott und stimmen deshalb mit einander überein. Einen Widerspruch zwischen ihnen setzen, heisst, einen Widerspruch in Gott setzen (so besonders Liddel). Daher giebt es nur Eine Wahrheit. Von den Gegenständen der Theologie sind auch einige, welche wir erkennen können, denn auch die natürliche Gotteserkenntniss (Röm. 1, 19. 2, 15) ist wahr. Andere Sätze der Theologie, Trinität, Incarnation etc. beruhen lediglich auf Offenbarung und können von der Vernunft nicht erkannt werden, doch können auch die Sätze der ersten Reihe ohne Anwendung von Vernunftgründen, bloss auf Offenbarung hin angenommen, d. h. geglaubt werden. (Corn. Martini braucht für diese Unterscheidung die Ausdrücke „articuli purae aut mixtae fidei, revelationis aut cognitionis", woraus der spätere dogmatische Ausdruck „articuli puri et mixti" sich gebildet hat.) Die Philosophie hat daher materialiter ein vorbereitendes Verhältniss zur Theologie, formaliter gelten ihre logischen Gesetze auch in der geoffenbarten Theologie. Denn auch in ihr können nicht zwei Glieder eines contradiktorischen Gegensatzes zugleich wahr sein. Einen solchen Gegensatz zeigt die Logik auf, entscheidet aber nicht darüber, welches Glied wahr ist, welches unwahr.

Wenden wir uns der Anschauung Hofmann's zu, welche besonders in den oben angeführten Thesen, in den „notae" zu Günthers Programm und in den beiden Abhandlungen „De duplici veritate" und „Num syllogismus rationis locum habeat in regno fidei" niedergelegt ist. Dieselbe beruht auf der kirchlichen Lehre von der Erbsünde. Während die Philosophen die Vernunft zu dem unverlierbaren Theil des göttlichen Ebenbildes rechnen oder doch die Verfinsterung derselben

so gering anschlagen, dass die Philosophie daraus zu retten vermag, bezieht Hofmann das Verderben der gefallenen Natur vor allem auch auf das Erkenntnissvermögen und steigert dasselbe in Flacianischer Weise bis zu der Behauptung, dass wir von der früheren Herrlichkeit keine Spur behalten haben, sondern unser Geist und Wille das Bild des Teufels an sich trage. Daher lässt sich Hofmann an einigen Orten zu der Behauptung fortreissen, die Philosophie sei auch auf rein weltlichem Gebiet ein Werk des Fleisches, Gott feindlich, voll Irrthum und entschieden verwerflich. Dies sind jedoch später zurückgenommene Uebertreibungen; bei ruhiger Ueberlegung gesteht Hofmann auf weltlichem Gebiet eine wahre Philosophie zu.

Zur Theologie tritt diese Philosophie in den schroffsten Gegensatz, statt einer positiven Vorbereitung ist sie eine entschiedene Feindin des christlichen Glaubens. „Weil die Vernunft des Menschen Gottes höchster Feind ist, also je klüger dieselbe in ihrer natürlichen Art wird, je unbändiger Bestien sie ist und je mehr sie sich Gottes Weisheit, welche sie für Thorheit hält, widersetzt." — Daraus erklärt sich Hofmann's Stellung zur natürlichen Gotteserkenntniss. Er war geneigt, dieselbe ganz zu leugnen, Jac. 2, 19 wird für ironisch erklärt, auch gegen Röm. 1, 19 und 2, 15 jede wahre natürliche Gotteserkenntniss in Abrede gestellt. Aber Hofmann selbst hatte sich in den Thesen „de notitiis innatis" (1593) anders geäussert und musste schliesslich eine natürliche Gotteserkenntniss zugestehen. Aber die objektive Wahrheit derselben wird immer nur als „falsa veritas" bezeichnet und behauptet: „Was in der Philosophie wahr sei, sei in der Theologie alles falsch", „Wenn die Philosophie lehre, Gott sei, sei gut, gerecht etc., sei das in der Theologie Lüge", „Wenn der Nicht-Wiedergeborene sage, Gott sei etc., lüge er". Das wird klar aus der Differenz über das Verhältniss des Glaubens zum Wissen. Nach Martini ist der Glaube mit dem Wissen nothwendig gegeben, nach Hofmann kommt den Heiden ein Wissen zu, dass Gott sei, nicht ein Glauben. Indem nun die Philosophen unter Wahrheit die objektive Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem Erkannten verstehen, Hofmann die subjektive Gewissheit, welche nicht auf dem Wissen, sondern auf dem vom heiligen Geist gewirkten Glauben beruhe, ohne dass doch diese Verschiedenheit den Streitenden zum klaren Bewusstsein kommt, bewegt sich der Streit über die duplex veritas in verwirrender Unklarheit. Obgleich also Hofmann die natürliche Gotteserkenntniss nicht leugnet, rechnet er alle Sätze der Theologie zu den Mysterien des Glaubens, weist die Unterscheidung der articuli puri und mixti entschieden ab, und redet von Wahrheit nur da, wo dieselben im Glauben, also kraft des heiligen Geistes ergriffen werden. Aehnlich äussert sich Olearius: Freilich können die Heiden Gott aus der Natur erkennen, doch ist die Vernunft so verderbt, dass sie die sichersten und wahrsten Lehren von Gottes

Wesen und Willen, von der Unsterblichkeit der Seele etc., als Lügen bezeichnet.

Diesen Unterschied der subjektiven Ueberzeugung würden die Philosophen, wäre er ihnen klar entgegengehalten, wol ebenso wenig abgewiesen haben, wie den Unterschied der Erkenntnissquelle. Die Philosophie beruht auf der natürlichen Vernunft, die Theologie auf der übernatürlichen Offenbarung. Insofern nun Letztere höher steht, giebt es Sätze, z. B. das Wort ward Fleisch, welche in der Philosophie absurd, dennoch in der Theologie durchaus wahr sind. Insofern können auch die Philosophen von einer „doppelten Wahrheit“ reden und eine philosophische Kritik der Mysterien des Glaubens nachdrücklich ablehnen. Hofmann, ein feindliches Eindringen der Philosophie in das Gebiet der Theologie als nothwendig voraussetzend, spannt den unbedeutenden Gegensatz mehr als nöthig. Die Aristotelische Philosophie lehrt auf Grund ihres Princips „ex nihilo nihil fieri“ die Ewigkeit der Welt, die Theologie lehrt das Gegentheil, also ist von zwei contradiktorischen Gegensätzen der eine philosophisch, der andere theologisch wahr, eine „duplex veritas de uno“. Ueberhaupt machen die philosophischen Axiome Anspruch auf allgemeine Geltung, aber in der Theologie gelten sie nicht. Olearius führt den Gedanken weiter aus: dass aus Nichts Nichts werde, dass Materie, Form und Privation die drei Principien aller Dinge seien, dass das Ganze grösser sei als die Theile, dass die Sonne nicht stillstehen könne, u. A. seien Sätze, welche die Philosophie als allgemein gültig hinstelle, welche aber in der Theologie nicht gälten. Derselbe geht überhaupt näher auf die Sache ein: Die Philosophie vermische Gott, Natur, Menschengeist und Schicksal mit einander oder identificire dieselben gar; mit ihrer Gelehrsamkeit errege sie Zweifel an der göttlichen Wahrheit, erkläre die Thaten Gottes zum Heil der Menschen für Fabeln, verkehre durch die Regeln der Dialektik und Rhetorik die einfache Wahrheit der Schrift; in den Schulen werden die heidnischen Schriftsteller gelesen statt der Bibel, u. v. A.

Auch nach den Philosophen ist die geoffenbarte Theologie übervernünftig, nicht aber widervernünftig. Weil sie diesen Gegensatz festhalten, fordern sie auch in den Mysterien des Glaubens die Anwendung der Logik wenigstens soweit, dass sie etwaige Widersprüche aufzeigt. Hofmann verwirft auch dies. Wie er schon in den Thesen von 1598 für die Theologie „novae linguae“ fordert, so bekämpft er später noch nachdrücklicher das Studium der Metaphysik, welche den Sacramentirern günstig und ohne Nutzen in der Wissenschaft sei, sowie den theologischen Gebrauch philosophischer Formeln; die Apostel hätten am Pfingstfest auch keine Belehrung in der Philosophie erhalten; die philosophischen Kunstwörter und termini scholastici seien von jeher nur die Ursache zu theologischen Streitigkeiten gewesen; es sei ein intolerabile et impium onus, die Theologie zum Gebrauch der philo-

sophischen Schulsprache zu zwingen. Doch sind diese Aeusserungen zum Theil nur in der Hitze des Streites gethan, äussert sich doch Hofmann auch wieder ganz übereinstimmend mit seinen Gegnern dahin, dass die Theologie als Wissenschaft der syllogistischen Form nicht entbehren könne. Dasselbe gilt für die Predigt des göttlichen Wortes, denn gegen die Enthusiasten hält Hofmann an der Bestimmung der Concordienformel fest, dass das äussere Wort das von Gott geordnete Mittel der Bekehrung sei, damit ist aber ein vernünftiges Beweisen der Glaubenssätze nicht gemeint. Wie beim Werk der Bekehrung die menschliche Vernunft durchaus positiv sich verhält, so vollzieht sich mit der Bekehrung ein Uebergang vom syllogismus rationis zum syllogismus fidei. Jener findet Anwendung nur an demjenigen Inhalt der Schrift, welcher der Vernunft unterworfen ist, im äussern Dienste des Buchstabens und bei der Widerlegung von Häretikern; auf das Gebiet des Glaubens angewandt führt derselbe zum Pelagianismus und Synergismus. Der syllogismus fidei empfängt seine Sicherheit vom Lichte Christi, dem er sich im Gehorsam unterordnet, wird aber nicht näher beschrieben. Der ganzen Unterscheidung wie der frühern der doppelten Wahrheit des Wissens und des Glaubens liegt die dunkle Ahnung zu Grunde, dass die religiöse Gewissheit des Glaubens, auch wo sie auf dasselbe Objekt geht, eine ganz andersartige ist als die verständige Gewissheit des Wissens, freilich eine Ahnung, welche in Hofmann und seinen Anhängern nach einem klaren Ausdruck vergeblich ringt.

Der Streit dauerte jedoch nach Hofmann's Tode noch fort, wenn auch auf einem andern Schauplatz und mit verändertem Charakter. Die Anhänger Hofmann's gehen freilich von Helmstädt aus, sammeln sich aber dann in Magdeburg. So W e n c e s l a u s S c h i l l i n g († 1637), Privatdocent in der philosophischen Fakultät zu Helmstädt, wegen „seines feindseligen Gemüthes wider gute Künste, wider die bonas artes und die Philosophie“ excludirt; der Jurist und Philosoph J o h. A n g e l i u s v o n W e r d e n h a g e n (1581—1652), seit 1616 Professor der Aristotelischen Ethik zu Helmstädt, schon 1618 wegen heftiger Angriffe auf den Indifferentismus der Humanisten und den leeren Formalismus der Theologen seines Amtes entsetzt. Gegen diese schrieb J a k o b M a r t i n i in Wittenberg seinen: „V e r n u n f t s p i e g e l, das ist gründlicher und unwidertreiblicher Bericht, was die Vernunft sampt derselbigen Perfection, philosophia genannt, sei, wie weit sie sich erstrecke und fürnemlich, was für einen Gebrauch sie habe in Religionssachen“, Wittenberg 1618. Ausserdem sei noch genannt P a u l S l e v o g t, Philosoph und Dichter, Conrector zu Braunschweig.

Der eigenthümliche Charakter dieser letzten Phase des Streites ist dadurch bestimmt, dass die Schüler Hofmann's nicht, gleich diesem, Vertreter der streng lutherischen Orthodoxie waren, sondern sich einer eigenthümlich mystischen Richtung zuwandten. In den Schriften: „E c c l e s i a e m e t a p h y s i c a e v i s i t a t i o etc.“

(Magdeburg 1616) und „De notitiis naturalibus succincta consideratio“ (Magdeburg 1616) geht Schilling insofern über Hofmann hinaus, als er jede natürliche Gotteserkenntniss bestreitet. Gott sei viel zu erhaben, als dass er vom menschlichen Verstand könne erkannt werden, angeborene Erkenntniss gebe es nicht und auch aus der Natur könne man höchstens schliessen, dass ein Gott sei. Die metaphysische Definition Gottes als des Ens, von dem nur gesagt werden könne, es sei negatio nihili, reiche an die inhaltsvolle Gotteserkenntniss nicht heran. Ja, die Beweise für das Dasein Gottes, der physische und moralische wie der metaphysische seien der Kritik gegenüber unhaltbar. Calvinismus, Photianinismus und Arianismus seien die Folge davon, dass man sich unterfange, die göttlichen Geheimnisse durch metaphysische Spekulationen zu stützen. Eine einzelne Streitfrage zwischen ihm und Jakob Martini, ob man die Unsterblichkeit der Seele aus philosophischen Gründen erweisen könne, ward Gegenstand einer Reihe, nicht eben höflicher Streitschriften. Im „Unüberwindlichen Grundbüchlein“ etc. (Magdeburg 1617) fordert er eine schlichtere Schrifterklärung, welche die dialektischen figuras und modos als weit umschweifendes Wortgeplerr bei Seite lasse und sich nicht in einen Wortkrieg verbeisse.

Noch entschiedener macht sich die Mystik geltend bei Werdenhagen. Acht akademische Reden, welche er als Professor zu Helmstädt gehalten, sind vereinigt zum: „Verus Christianismus, fundamenta religionis continens“ (Magdeburg 1618). Die scholastischen Theologen werden als „ratiocinistae“ in der heftigsten Weise bekämpft: der ist ein rechter Barbar, der seine Termini mitten aus dem Heidenthum, ja aus dem steinigen Arabien herholt und damit das Wort Gottes wider dessen Befehl beurtheilt und also den Glauben entheiligt. Wer den Aristoteles auf die Theologie anwendet, verkehrt die göttliche, unumstössliche Wahrheit des Evangeliums zu willkürlichen Phantastereien und haltlosen Hirngespinnsten. Höchstens die alte Weisheit der Aegypter und Salomo's dürfte auf die Geheimnisse der Schrift angewandt werden. Denn wie das Centrum und der Weg aller Wahrheit ist Christus in allen Creaturen, so soll auch von heiligen Dingen nur in den heiligen Worten der Schrift geredet werden.

Mit einem grossen Aufwand von Gelehrsamkeit, gemüthlicher Breite und kräftiger Derbheit schrieb Jacob Martini gegen sie seinen „Vernunftspiegel“, dessen erster Theil von der Vernunft, zweiter von der Philosophie handelt. Die natürliche Vernunft ist auch nach dem Fall im Menschen vorhanden und im Stande, nicht bloss natürliche Dinge zu erkennen, sondern auch dass Gott sei, dass er Einer sei, ewig, allmächtig, wenn auch durchaus unfähig, die Geheimnisse des Evangeliums von sich aus zu verstehen. Daher soll man auch, wie zu allen Zeiten in der Kirche geschehen ist, die Philosophie hochhalten als die schönste

Gabe Gottes nach dessen Wort, und ihre einzelnen Disciplinen soviel als möglich im Dienste der Theologie verwerthen.

Paul Slevogt in dem „Pervigilium de dissidio theologi et philosophi in utriusque principiis fundato“ (1623) untersucht mit parteiloser Objektivität und Aufwand eines schwerfälligen philosophischen Formalismus, ob die (allgemein anerkannte) Aristotelische Philosophie und die (allein wahre) lutherische Theologie mit einander überstimmen können in den vier wichtigen Fragen, ob die Unsterblichkeit Adams natürlich oder übernatürlich war? ob der Glaube die einzige Ursache der Rechtfertigung sei? ob Jemand seines Heils gewiss sein könne? und ob Gott etwa per accidens Ursache der Sünde sei? Die Antwort lautet dahin, dass in allen diesen Fragen die Philosophie ihren Principien nach mit der Theologie in Widerspruch stehen müsse.

Vierter Abschnitt.

Die oppositionellen Bewegungen innerhalb des Protestantismus.

Schon während des Zeitalters der Reformation machen sich Anschauungen und Bestrebungen geltend, welche mit den Reformatoren durchaus einig sind in der entschiedenen Abkehr von Rom aber dennoch von ihnen nicht als die Ihrigen anerkannt werden. Nachdem die beiden grossen protestantischen Kirchengemeinschaften des lutherischen und des reformirten Bekenntnisses sich consolidirt hatten, wiederholten sich dieselben Erscheinungen, besonders in der lutherischen Kirche. Dass diese Opposition innerhalb des Protestantismus sich geltend machte, weist hin auf innere Verwandtschaft mit dessen Princip; dass sie als Opposition auftrat, in mehreren Erscheinungen gar aus der Kirche herausgedrängt ward, auf eine mit der geschichtlichen Entwicklung der Kirche unvereinbare Abweichung von derselben. In dieser Weise wollen jene Bewegungen aufgefasst sein. Für diejenigen, welche der Zeit der Reformation selbst angehören, hat sich die doppelte Bezeichnung festgesetzt: „Antitrinitarier und Anabaptisten“ und „Ultras der Reformation“. Erstere Bezeichnung ist von einem durchaus äusserlichen Merkmal entlehnt und um so unpassender, je weniger beides sich sondern lässt, ja, die „Anabaptisten“ hatten schon Jahre lang ihr Unwesen getrieben, ehe sie die Taufe der Erwachsenen einführten. Brauchbarer ist letztere Bezeichnung. Sieht man eine wesentliche Eigenthümlichkeit des Protestantismus darin, dass er gegenüber der katholischen Gebundenheit des heilsbedürftigen Menschen an die objektiven Satzungen der Kirche der Subjektivität zu ihrem Recht verhalf, indem der Einzelne ohne das Mittelglied der Kirche von Gott abhängig wird und das Heil gegründet allein auf den Glauben, — so wird Niemand zweifeln, dass jene Erscheinungen wesentlich protestantisch sind. Der kirchliche Protestantismus aber lehrte keine schrankenlose Geltung des Subjekts. Als unantastbare Objektivität liess er stehen die geschichtliche Thatsache der einmaligen, objektiven Erlösung durch den Tod Christi, die Kundmachung derselben in der streng

supranaturalen Offenbarung Gottes in der Schrift, das äussere Wort und die Sakramente als geordnete Mittel der subjektiven Heilsaneignung. Das Streben, auch diese Objektivität zu stürzen und dem Subjekt unbegränzte Geltung zu verschaffen, trennt diese Erscheinungen von der Kirche.

Beruht aber in der Religion alles auf dem Subjekt, welche Seite desselben kommt dann besonders zur Geltung? Entweder man stellt die Religion wesentlich auf dieselbe Stufe wie alle anderen Erscheinungen des geistigen Lebens und führt sie alsdann auf diejenige Kraft zurück, welche sonst überall als die herrlichste erscheint, auf das natürliche Erkenntnissvermögen, die Vernunft. Oder man erkennt in der Religion das Eigenthümliche an, man fühlt sich in ihr ergriffen von einer höheren, göttlichen Macht und sieht ihre Wurzel in unmittelbarer göttlicher Offenbarung. So ergeben sich zwei Richtungen, einig darin, dass sie der in der Kirche anerkannten Objektivität widersprechen, verschieden darin, dass die eine auf die Vernunft, die andere auf die unmittelbare Eingebung des innern Wortes zurückgeht.

Noch eine dritte Art der Opposition zeigt uns die Geschichte, welche aus einer Uebertreibung des protestantischen Princips in der Kirche selbst hervorging. Gegenüber katholischer Werkheiligkeit betont der Protestantismus die Rechtfertigung allein aus Glauben. Die lutherische Orthodoxie steigert diesen Grundsatz bis zu der vereinzelten Behauptung, gute Werke seien schädlich zur Seligkeit und entleert den Glauben immer mehr zur blossen Annahme des kirchlichen Lehrbegriffs. Dagegen reagirt das frisch pulsirende religiöse Leben: es will nicht bloss den Verstand beugen unter den Gehorsam Christi, es will Befriedigung haben für die Bedürfnisse des Gemüths und will im Leben die Früchte sehen der inneren Umwandlung.

So ergiebt sich eine dreifach verschiedene Opposition gegen die protestantische Kirche, die rein verständige, die mystische oder spiritualistisch-theosophische und die religiös-praktische. Die erste gipfelt im Socinianismus, die zweite in Jakob Böhme, die dritte im Pietismus.

I.

Die rein verständige Opposition. Der Socinianismus.

Italien ist im sechzehnten Jahrhundert dasjenige Land, wo das regste geistige Leben herrscht. Die humanistischen Studien blühen hier wie nirgend, und haben grade in Italien zu einem Cultus des heidnischen Alterthums geführt, welcher einen grossen Theil der gebildetsten Kreise mit vornehmer Geringschätzung sich abwenden liess von dem verderbten Christenthum der katholischen Kirche. Die Anfänge einer selbständigen Spekulation erhoben sich

gegen alle Autorität und eröffneten dem forschenden Geiste ungeahnte Ausblicke. Die Kirche hatte grade in Italien, dem Lande ihrer weltlichen Herrschaft, längst ihr unantastbares Ansehen eingebüsst. Kein Wunder, dass in Italien die frühesten Versuche einer kirchlichen Reform hervortreten und dass alle reformatorischen Bestrebungen im Auslande hier mit Interesse und Verständniss verfolgt werden. In Neapel, Rom, Venedig, ja, aller Orten bilden sich engere und weitere Kreise, welche, meist im Geheimen, die neuen Ideen pflegen und von der alten Kirche sich abwenden. Doch ist es kein Wunder, dass grade hier, wo die intellektuelle Bildung so hoch gestiegen war und so vielseitige Anregung erfuhr, auch die religiösen Reformideen einen eigenthümlichen Charakter annahmen, dass besonders das Princip der Subjektivität hier stärker betont und das Recht verständiger Kritik in höherem Maasse gefordert wurde, als anderswo. Bekanntlich gelang es in Italien, die Reformation durch die Schrecken der Inquisition bis auf geringe Ueberreste zu unterdrücken. In die Geschichte des Protestantismus hat Italien eingegriffen nur durch eine Reihe von Männern, welche ihres Glaubens wegen die Heimat verliessen.

Die Zahl dieser Italienischen Flüchtlinge war gross, finden wir doch in vielen Orten der Schweiz, in Zürich, Genf, und anderen Orten, selbst in Nürnberg und anderen deutschen Städten selbständige Italienische Gemeinden. Zu ihnen gingen, meist als ihre Prediger, zunächst jene Männer, welche die rein verständige Opposition gegen die protestantische Kirchenlehre repräsentiren. Vor allem Graubündten diente wegen seiner grossen politischen und kirchlichen Freiheit wie wegen seiner Nähe vielen um ihres Glaubens willen verfolgten Italienern als Zufluchtsort. Hier wirkten neben ruhigen Männern Bartolomeo Maturo († 1547), der sich gern in theologische Spitzfindigkeiten vertiefte und auch der Synode unnütze Fragen vorlegte, Camillo Renato, der lehrte, in den Sakramenten wirke Gott Nichts im Menschen, sondern dieselben stellen nur dar, was er bereits in ihm gewirkt habe. Das Abendmahl sei blosses Gedächtnissmahl des Todes Christi, ohne Genuss des Leibes und Blutes Christi; die Taufe sei ein Zeugniss des Menschen von seinem Glauben, ein Unterscheidungszeichen des Christen vom Nichtchristen. Die Erlösung beruhe nicht auf dem stellvertretend versöhnenden Todesleiden Christi, sondern vollziehe sich im Innern des Einzelnen durch die Einwirkung des heiligen Geistes, welche als plötzliche Erleuchtung durch das höhere Licht der Vernunft, als eine Verwandlung des ganzen Wesens gedacht wird. Der Wiedergeborne sei frei vom positiven Gesetz und er allein werde auferstehen. Pierpaolo Vergerio scheint in dogmatischen Dingen einem weitgehenden Indifferentismus gehuldigt zu haben, dabei war er händelsüchtig und von einem maasslosen Skepticismus.

Auch Genf hatte eine eigne Italienische Gemeinde, in deren

Mitte zweifelnde Verhandlungen über Trinität, Gottheit Christi und andere Mysterien des Glaubens an der Tagesordnung waren, und deren Mitglieder die Geduld Calvin's durch ihre skeptischen Fragen und ihre häretischen Anschauungen auf eine schwere Probe stellten. Nach Genf kam alljährlich Matteo Gribaldo, ein Rechtsgelehrter in Padua, nach seiner Vertreibung von dort, 1555 Professor der Theologie zu Tübingen, dann wieder auf seinem Landgut Farges am Genfer See. Betreffs der Trinität, gesteht er, widerstrebe es jedem Begriff, dass Eins drei sein solle und drei Eins. Er könne sich die Sache nur so denken: Vater und Sohn seien zwei substantielle Dinge, der Eine zeugender, der Andere gezeugter Gott, jener sendend, dieser gesendet, der Vater corporeus, der Sohn corporatus, jener in der Schrift meist Gott genannt, dieser meist Herr. Es seien also zwei Götter, von denen der Eine aus dem Andern hervorgehe. Sofern nun Vater und Sohn dieselbe Gottheit, ein einiges göttliches Wesen sind, kann man auch sagen, beide sind Gott und Eins. Die Christologie suchte er sich dadurch zurechtzulegen, dass er lehrte: Wie in jedem Menschen Seele und Körper, so vereinigten sich in Christo Göttliches und Menschliches. Giorgio Blandrata (1515—1585) aus Saluzzo, als Arzt an den Höfen Polens und Siebenbürgens thätig, dann in Genf, wandte sich mit seinen skeptischen Fragen an Calvin: ob der Name Gottes, ohne nähere Bestimmung gebraucht, sich nicht auf den Vater allein beziehe? ob man den wahren Gott anrufe, wenn man zum Vater bete, da doch der Vater nur eine Person, der wahre Gott aber die Trinität sei? ob der Vater im Namen des Sohnes angerufen werde, sofern dieser Gott sei oder Mensch? was der Ausdruck Person eigentlich sage und ob man nicht ruhig an einen Gott den Vater, einen Herrn Christum und einen heiligen Geist glauben könne, ohne sich in Spekulationen über Wesen und Substanz, wovon doch die Schrift Nichts sage, einzulassen? Gianpaolo Alciati aus Piemont behauptete (1557) Christus sei auch nach seiner Gottheit geringer als der Vater, gestorben sei der ganze Christus, eine Unterscheidung von zwei Naturen, also ein doppelter Christus sei in der Schrift nicht begründet und deshalb abzuweisen. Auch Valentin Gentile wird durch den Versuch, das Mysterium der Trinität zu begreifen, zu spitzfindigen Ansichten geführt. Wäre der Vater ein Individuum in der Substanz, so hätten wir nicht eine Dreiheit, sondern eine Vierheit. Vielmehr sei der Vater die Eine Substanz, der Sohn der Abglanz der Herrlichkeit, beide wahrer Gott aber nicht zwei Götter, sondern ein und derselbe Gott.

Einer der bedeutendsten Italienischen Flüchtlinge ist Bernardino Occhino (1487—1564). Zu Siena geboren, in Neapel im Verkehr mit Jean Valdez für die neuen Ideen gewonnen, Ordensgeneral der Kapuziner und ausgezeichneter Prediger, erregte er durch sein Dringen auf innerliche, einfach biblische Frömmigkeit den Verdacht der Inquisition, bis eine Vorladung nach Rom

zur Verantwortung ihn zur Flucht nach Genf trieb (1542). Vorübergehend als Prediger in Nürnberg und London, dann wieder in Genf, ward er 1554 Prediger der Italienischen Gemeinde zu Zürich. Der 21. seiner „30 Dialoge," welcher von der Polygamie handelt und allerdings die Monogamie als die einzig sittliche Form der Ehe bezeichnet, aber doch nachweist, dass weder im Alten und Neuen Testament noch in den Beschlüssen der Kirchenväter und Concilien ein ausdrückliches Verbot der Polygamie sich finde, dass daher, wem Gott die Gabe der Enthaltsamkeit nicht verliehen habe, ohne Sünde polygamisch leben könne, — dieser Dialog erregte solchen Unwillen, dass der 77jährige Greis aus Zürich vertrieben ward. Occhino erhebt zunächst im „Labyrinth" verständige Bedenken gegen das Fundamentaldogma der reformirten Kirche von der Unfreiheit des menschlichen Willens. Wer die Freiheit des Willens behauptet, stösst auf vier unlösbare Schwierigkeiten, aber auch wer sie leugnet, geräth in ein vierfaches Labyrinth; das Resultat ist, dass die menschliche Freiheit als unerweisliches Postulat der praktischen Vernunft anerkannt werden muss, die Unfreiheit als Postulat des religiösen Bewusstseins. Auf eine befriedigende Lösung des Problems verzichtend, giebt Occhino die praktische Regel: einerseits mit aller Kraft nach dem Guten zu streben, als wären wir frei, andrerseits Gott allein die Ehre zu geben, als wären wir unfrei. In seinen „Dialogen" behandelt Occhino die wichtigsten Stücke der christlichen Lehre in der Weise, dass überall die Kirchenlehre gegen die Einwürfe eines Gegners vertheidigt wird. Aber diese Einwürfe sind so geschickt und scharfsinnig, die Widerlegung so matt, dass man ernstlich zweifeln muss, auf welcher Seite der Verfasser seiner innersten Ueberzeugung nach steht. Die Partikularität der Gnade wird widerlegt, die Erbsünde geleugnet, weil die natürliche Begierde keine Sünde sei, die Satisfaktionstheorie angegriffen, da Christus weder als Mensch noch als Gott noch als Gottmensch habe Gott genugthun können. Auf die Frage: wie uns die Sünden um Christi willen vergeben werden? antwortet der Gegner: weder so, dass Christus Gottes ewigen Vorsatz, die Sünde zu strafen, geändert habe, denn Gott sei unveränderlich, noch so, dass er sie bei Gott in Vergessenheit gebracht habe, denn Gott vergesse Nichts, noch so, dass er Gottes Zorn gestillt habe, denn Gott bewege kein Zorn u. s. w.

Als der Letzte in dieser Reihe sei noch erwähnt Lelio Sozini (1525—1562). Zu Siena geboren, aus einer Familie, gleich angesehen wegen ihres alten Adels wie wegen einer Reihe von Rechtsgelehrten, welche ihr angehören, führte ihn die angeborne Skepsis zu theologischen Studien: das ganze Recht schien ihm grundlos in der Luft zu schweben, wenn es nicht auf einer positiven göttlichen Grundlage beruhe, diese könnte nur die Bibel sein, daher das Studium der Schrift. Eine formal rechtliche Auffassung des religiösen Verhältnisses und unbegrenzter Skepticismus

sind die beiden charakteristischen Eigenschaften der Gedanken, welche Lelio Sozini über fast alle Theile des kirchlichen Lehrsystems angeregt hat und welche durch Vermittlung seines Neffen Faustus solche Bedeutung gewonnen haben. Er selbst, seit 1547 meist in Genf und später in Zürich sich aufhaltend, beschränkte sich, wahrscheinlich aus kluger Vorsicht, darauf, Calvin, Bullinger und Gualther allerlei spitzfindige Fragen vorzulegen über die schwierigsten Probleme des Glaubens: ob die Auferstehung des Leibes sich aus Vernunftgründen nachweisen lasse? sie scheine vielmehr physisch unmöglich wegen der vielen Umwandlungen, welche der Stoff erfahre und wegen des Stoffwechsels, dem wir unterworfen seien; sie sei zwecklos, da unsere Seligkeit nicht in körperlichen Dingen bestehe. Ob das Bekenntniss der Messianität Jesu zum Heil nothwendig sei? was das Wesen und der Ursprung der Busse sei? ob es nicht ein Widerspruch sei, dass unsere Rechtfertigung aus blosser freier Gnade geschehe und doch durch Christum erworben sei? ob die Sakramente nicht blosse Zeichen seien, durch welche wir bekennen und uns dessen dankbar erinnern, dass Gott uns Heil und Leben bereits geschenkt habe? Auf vielseitige Anklagen hin ward Lelio 1555 zur Ablegung eines Glaubensbekenntnisses genöthigt und hielt es seitdem für gerathen, seine Zweifel nur dem Papier anzuvertrauen. So wurde sein Nachlass das Hauptbildungsmittel für seinen Neffen Faustus.

In der Schweiz fanden Männer mit solchen Ideen keine bleibende Stätte. Besonders Calvin war eifrig bemüht, die Kirche von solchen Irrthümern zu reinigen, und schreckte auch vor Gewaltmaasregeln nicht zurück. Die meisten, wie Gribaldo, Gentile, Blandrato, Stancaro u. A. suchten eine Zuflucht in Polen. Hier herrschte in Folge der eigenthümlichen politischen Verhältnisse die grösste religiöse Freiheit. Daher sammelten sich hier alle oppositionellen Elemente jener gährenden Zeit. Schon auf der Synode zu Secemin 1556 hatte Conyza aus Podlachium, zu Wittenberg und in der Schweiz gebildet, ganz offen erklärt, der Vater allein sei wahrer Gott und grösser als der Sohn, Trinität der Personen, Consubstantialität, Ideencommunication etc. sei als blosse Erfindung des menschlichen Verstandes zu verwerfen. In dieser Verwirrung, wo die verschiedensten Anschauungen zusammenstiessen, war der rechte Boden für spitzfindige Behauptungen wie des Stancaro (1554), dass Christus nur seiner menschlichen Natur nach unser Mittler sei, oder des Statorius (1555) das Gebet: „veni creator spiritus“ sei götzendienerisch, weil sich in der ganzen Schrift keine Spur finde von der göttlichen Persönlichkeit des heiligen Geistes oder von seiner Anbetung und Anrufung, oder des Davidis (1578), dass Christus als blossem Menschen keine Verehrung gebühre.

In dieses Chaos ward Faustus Socinus (1539—1604) berufen, 1578. Seiner kraftvollen Persönlichkeit gelang es, in die gährenden Zustände einige Klärung zu bringen. Vor allem wurden

alle schwärmerisch-anabaptistischen Elemente ausgeschieden, die übrigen zu einer festgeschlossenen Gemeinschaft gesammelt, welcher Faustus Socinus den Geist einprägte, den er selbst aus den Schriften seines Oheims sich angeeignet hatte.

Der Socinianische Lehrbegriff*) ist im höchsten Grade interessant als wesentlich consequente Gestaltung des Christenthums auf Grundlage einer äusserlich rechtlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses und einer unbeschränkten Anwendung verständiger Kritik trotz äusserlicher Anerkennung übernatürlicher Offenbarung. Der supranaturale Charakter des Socinianismus zeigt sich darin, dass von einer allgemeinen oder natürlichen Religion, von einem in beider Wesen begründeten Verhältniss zwischen Gott und Mensch nicht die Rede ist. Der ältere Socinianismus leugnet sogar jede natürliche Gotteserkenntniss: angeborene Gotteserkenntniss giebt es nicht, sonst könnte es keine Völker geben, welche ohne jede Vorstellung von Gott sind; auch aus der Natur können wir die Erkenntniss Gottes nicht schöpfen, vermochte doch selbst Aristoteles die Wirkung Gottes im Einzelnen nicht zu erkennen. Später freilich kommt durch Joh. Crell (1590—1631) eine Richtung auf, welche in der Offenbarung nur eine Förderung und Vervollständigung dessen sieht, was der Mensch aus sich selbst erkennen kann: zur Annahme eines Gottes führt uns nothwendig die Betrachtung der Natur und Menschenwelt; die Gebote, deren Erfüllung Gott fordert, vernehmen wir im eigenen Gewissen. Dagegen weist Wissowatius ausdrücklich den Vorwurf ab, dass die Socinianer die Religion aus der Vernunft ableiten und diese zur Richterin über jene machen: aus den natürlichen Principien, von der menschlichen Vernunft beobachtet, könne nur die natürliche Theologie und Religion der sog. Deisten gewonnen werden, nicht aber die christliche Religion. Der genuine Socinianismus fordert mit Entschiedenheit eine göttliche Offenbarung. Dieselbe wird nicht etwa als innere Wirkung des göttlichen Geistes auf den Menschen gefasst, sondern als rein äusserliche Mittheilung von Wahrheiten praktischen und theoretischen Inhalts. Solche Mittheilung fand sporadisch schon in der ersten Periode der religiösen Entwicklung des menschlichen Geschlechts Statt, in der Zeit von Adam bis Abraham, in der zweiten, von Abraham bis Christus war Moses ihr Träger, in der dritten Christus. Wie aber Moses zur Mittheilung göttlicher Offenbarung nur dadurch befähigt ward, dass er auf dem Berge

---

*) Weil der Socinianismus bindende Bekenntnisschriften nicht kennt, — selbst der Catechismus Racovensis vom Jahr 1605 geniesst kein symbolisches Ansehen — so ist sein Lehrbegriff aus den zahlreichen Schriften seiner Hauptvertreter zu schöpfen. Die wichtigsten sind gesammelt zur: Bibliotheca fratrum Polonorum. Irenop. 1656, 8 Bd. Ausserdem: C. Ostorodt: Unterricht von den Hauptpunkten der christlichen Religion. Rakau 1604. Andreas Wissowatius: Religio rationalis s. de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo. Amsterd. 1685. Dazu: Fock: Der Socinianismus 2 Abth. Kiel 1847.

Sinai vierzig Tage lang mit Gott von Angesicht zu Angesicht verkehrte, so Christus durch den sog. raptus in coelum, d. h.: kurz vor Beginn seiner öffentlichen Thätigkeit ward Christus auf wunderbare Weise in den Himmel erhoben um von Gott in eigner Person in den Wahrheiten des Christenthums Unterricht zu empfangen.

Niedergelegt ist diese Offenbarung in der heiligen Schrift besonders im Neuen Testament, erhebt doch Schlichting den Anspruch: „Nos ipsi apostolicae et primaevae veritati in omnibus insistere volumus." Die heiligen Autoren schrieben „ab ipso divino spiritu impulsi eoque dictante". Daraus folgt die vollständige Irrthumslosigkeit der Schrift, welche jedoch nur betreffs der zum Heil wesentlichen Dinge streng festgehalten wird. Ein Kriterium zur Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen wird nicht aufgestellt, und während der ältere Socinianismus von derselben einen sehr bescheidenen Gebrauch macht, benutzt sie der spätere, um manches unbequeme Zeugniss der Schrift zu beseitigen. Betreffs der Auslegung stellt der Socinianismus Grundsätze einer grammatisch-historischen Exegese auf, welche erst weit später zur Anerkennung gelangt sind, verfällt aber im Einzelnen in die grösste Willkür.

Die heilige Schrift also als göttliche Offenbarung ist die höchste, unantastbare Norm in Sachen der Religion. Jedes Gesetz aber bedarf der Auslegung und der Anwendung auf den einzelnen Fall. Als Mittel derselben betrachten die Katholiken das unfehlbare Lehramt der Kirche, andere Christen, „die Enthusiasten", die unmittelbare Einwirkung des heiligen Geistes im inneren Wort, andere, von ihren Gegnern „Unitarier" oder „Socinianer" genannt, die gesunde Vernunft, sana ratio, die „gesunde" im Gegensatz gegen die durch Vorurtheil und Irrthum verfinsterte und gegen irgend ein bestimmtes philosophisches System. Die Vernunft also ist dasjenige Organ, durch welches der Mensch die göttliche Offenbarung aufnimmt, erkennt, begreift und beurtheilt. Für diesen Gebrauch der Vernunft führt Wissowatius eine Reihe von Gründen an. Der Glaube sei Zustimmung, assensus seu persuasio, erfordere deshalb Verständniss und vernünftige Einsicht; das Objekt der Theologie sei Wahrheit, wolle also erkannt sein, ohne Vernunft die Wahrheit erkennen wäre aber dasselbe, wie ohne Augen sehen; der Glaube an die Schrift beruhe auf Vernunfterkenntniss, nämlich auf der Ueberzeugung, dass alles was Gott rede, wahr sei, die Schrift selbst fordere ihn und wer ihn verwerfe, komme in praxi doch stets darauf zurück u. s. w.

Damit soll jedoch der Vernunft kein unbedingtes Recht der Kritik der religiösen Wahrheiten eingeräumt werden. Im Gegentheil, es wird stets nachdrücklich betont, dass die Religion, weil von Gott geoffenbart, übervernünftig sei. Freilich nicht widervernünftig, denn die Vernunft kann durch die Offenbarung nicht umgestürzt sein. Eine Unterscheidung des Ueber- und Widervernünftigen wird dahin versucht: Es sei durchaus verschieden, etwas nicht begreifen können und begreifen, dass etwas nicht sein könne.

Dass dies Kriterium ungenügend ist, liegt auf der Hand, und wenn die Wunder als übervernünftig, Trinität, Gottheit Christi etc. als widervernünftig bezeichnet werden, so liegt der Grund dazu ganz anderswo. In der Anwendung dieses Grundsatzes wird dann auch die Vernunft als unantastbare oberste Richterin der religiösen Lehren verwerthet und ein verständiger Rationalismus ohne Schranken eingeführt. Von der Vernunft werden gewisse allgemeine Axiome und Gemeinbegriffe (axiomata universalia atque communes notiones) aufgestellt, welche auch in religiösen Lehren unbedingte Wahrheit haben. Es sind die einfachen Grundsätze des gesunden Menschenverstandes, aber meist gegen einen bestimmten dogmatischen Begriff gekehrt, z. B. dreimal Eins sind Drei und nicht Eins; das Ganze ist grösser als seine Theile; eine Person, welche von einem Andern ist, ist nicht der höchste Gott; der Gerechte straft nicht einen Unschuldigen statt des Schuldigen u. a. m. Auch für die Exegese gilt der Grundsatz: was durchaus der Vernunft widerspricht, kann unmöglich in der Schrift stehen.

Von hier aus übt nun der Socianismus eine Kritik gegen die tiefsinnigsten christlichen Dogmen, welcher man formal-logischen Scharfsinn nicht absprechen kann, wie sehr auch der Mangel tieferen Verständnisses uns zurückstösst. Was bis auf die Gegenwart in dieser Beziehung gegen das Christenthum vorgebracht ist, finden wir fast alles schon in den Schriften des Faustus Socinus. Die Trinität ist schriftwidrig: Ein so wichtiges Dogma müsste in der Schrift durchaus klar und unzweideutig ausgesprochen sein, statt dessen findet es sich weder direkt noch indirekt. Sie ist auch vernunftwidrig: drei Personen in einer Substanz sind unmöglich; entweder es ist Eine Substanz und deshalb Ein Gott, oder drei Personen und deshalb drei Substanzen und drei Götter. Der Begriff des Zeugens und des Ausgehens ist nur auf endliche Dinge anwendbar; die περιχώρησις ist undenkbar. Auch sieht man keinen Grund, warum nicht weit mehr als drei Personen von Gott ausgehen. Die Gottheit Christi ist durchaus widervernünftig: Es ist unmöglich, dass zwei völlig verschiedene Substanzen, von welchen die eine Unsterblichkeit, Anfangslosigkeit, Unwandelbarkeit besitzt, die andere von allen diesen Eigenschaften das Gegentheil, zu Einer Person zusammengehen. Jede der zwei Naturen ist eine Person, also müssen zwei Naturen nothwendig auch zwei Personen ergeben. Die schärfste Kritik richtet sich gegen die Lehre von der Genugthuung. Die Genugthuung ist im Wesen Gottes nicht begründet, denn Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind nicht Eigenschaften Gottes, sondern Bestimmtheiten seines Willens; auch genügt sie weder der Barmherzigkeit, weil die Schuld nicht vergeben sondern gebüsst wird, nach der Gerechtigkeit, weil nicht der Schuldige sondern ein Unschuldiger leidet. Die Genugthuung ist in abstracto wie in concreto unmöglich. In abstracto, weil Genugthuung durch obedientia activa und passiva sich gegenseitig ausschliesen: Hat Jemand alles ge-

leistet, so ist er frei von Strafe, erleidet er die Strafe, so braucht er Nichts zu leisten; und weil beide unmöglich sind, der passive Gehorsam, weil die Strafe als persönliche Verschuldung unübertragbar ist, weil nicht Einer für viele den Tod erdulden kann, etc. der aktive, weil Jeder bereits für sich dem Gesetz verpflichtet ist, weil Eines Gehorsam nicht für denjenigen vieler eintreten kann etc. In concreto vor allem deshalb, weil wir den ewigen Tod verwirkt haben, Christus aber nur den leiblichen erlitt.

Dieselbe nüchterne Verständigkeit der sana ratio prägt sich auch in der eigenthümlichen Fassung der vom Socinianismus festgehaltenen Lehren aus. Das Wesen Gottes zu untersuchen ist eitle Spekulation; nur seinen Willen und die darauf bezüglichen Eigenschaften brauchen wir zu kennen. Die Ewigkeit Gottes wird ausdrücklich als ewige Dauer bestimmt, in welcher die natürlichen Unterschiede der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, nicht aufgehoben sind. Die Allmacht besteht in dem Vermögen, alles thun zu können, was Gott will, die Weisheit darin, dass Gott seine Rathschläge und Werke auf das Passendste anzulegen und zu Ende zu führen weiss. Die Gerechtigkeit allein wird tiefer gefasst, als vollkommene Angemessenheit des göttlichen Wirkens an die aus seinem Wesen folgenden Normen. Christus ist blosser Mensch, wenn auch mehr als gewöhnlicher Mensch, physisch wegen der Geburt aus der Jungfrau, ethisch wegen seiner vollkommenen Sündlosigkeit, amtlich wegen der ihm nach der Auferstehung zum Lohn für seinen Gehorsam übertragenen Macht und Herrlichkeit. Sein Amt ist dasjenige eines Lehrers, welcher die göttlichen Offenbarungen uns mittheilt und bekräftigt; auch der Tod steht durchaus im Dienste dieses Lehramtes. Der menschliche Wille ist frei, nach eigener Wahl das Heil anzunehmen oder abzuweisen.

Die Auffassung der Religion ist eine äusserlich-rechtliche. Gott ist der absolute Herr über uns: wegen seiner absoluten Macht hat er das unbeschränkte Recht, mit uns als seinen schwachen Geschöpfen zu machen, was er will. Ganz nach Belieben kann er uns Gesetze geben und für deren Befolgung oder Uebertretung Lohn und Strafe in Aussicht stellen. In diesen Geboten und den Verheissungen, durch welche Gott uns zu deren Erfüllung veranlassen will, besteht das Wesen der Religion. Schon Noah erhielt das moralische Gebot: „Wer Menschenblut vergiesst, dessen Blut soll wieder vergossen werden", und Ceremonialgesetze, welche theils den Opferkultus regeln, theils das Essen von Blut verbieten. Abraham versprach, Gottes Bund zu halten und erhielt die Verheissung des göttlichen Segens. Moses brachte den Menschen eine ins Einzelne gehende Offenbarung des göttlichen Willens in moralischen, ceremoniellen und juridischen Gesetzen. Die Erfüllung derselben war nicht gradezu unmöglich, aber die Verheissungen der Jüdischen Religion bezogen sich nur auf das diesseitige Leben und waren deshalb nicht im Stande,

die Macht des Fleisches hinlänglich zu unterdrücken, um eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes zu erreichen. Deshalb war eine neue Religion nöthig, die christliche. Das Christenthum hat nämlich keinen eigenthümlichen Charakter im Unterschied vom Judenthum; auch das Christenthum ist, wie jede andere Religion, Gesetzesreligion, beruhend auf göttlichen Geboten und Verheissungen. Die Gebote der christlichen Religion sind zum Theil die Mosaischen mit den ihnen von Christus gegebenen Zusätzen und Erweiterungen. Eigenthümlich christlich sind einige Moralgesetze, wie Selbstverleugnung, Nachfolge Christi, Gottvertrauen, Gottes- und Nächstenliebe u. a., sowie die Ceremonien der Taufe und des Abendmahls, welche lediglich declarative Bedeutung haben, d. h. als äussere Zeichen und Zeugnisse des innerlich bereits Vorhandenen. Die eigenthümliche Verheissung des Christenthums, welche seinen hohen Werth bedingt, ist das ewige Leben, d. h. die endlose Fortdauer. Der Mensch ist nämlich von Natur sterblich wegen seiner Schöpfung aus irdischem Stoff. Ausserdem hat er durch die Sünde den ewigen Tod, d. h. die Vernichtung verwirkt. Dennoch hat der Mensch eine starke Furcht vor dem Tode und lebhafte Sehnsucht nach unbegränzter Fortdauer. Deshalb ist zu erwarten, dass die Aussicht auf diesen herrlichen Preis ihn zu vollkommenem Gehorsam veranlassen wird. Da aber Verheissung wie Gebote weder im göttlichen noch im menschlichen Wesen irgendwie begründet, sondern von dem unbeschränkten Herrscherwillen Gottes willkürlich gegeben sind, beruht auch die christliche Religion nothwendig auf Offenbarung. Daher sagt der Socinianismus: „Die christliche Religion ist der von Gott geoffenbarte Weg, das ewige Leben zu erlangen."

In Polen und Siebenbürgen bildeten die Socinianer ein blühendes Gemeinwesen; besonders die Schule zu Rakau (seit 1600) erfreute sich eines wohlbegründeten Rufes. Von ihren wissenschaftlich bedeutenden Lehrern seien hier nur genannt Christoph Ostorodt († 1611), Joh. Völkel († 1618), Val. Schmalz (1572—1622), Joh. Crell (1590—1631), Jonas Schlichting (1592—1661), Martin Ruarus (1589—1657), Ludwig Wolzogen († 1661), Andreas Wissowatius († 1678) Enkel des Faustus Socinus. Gegen sie schrieben von Lutheranern und Reformirten die bedeutendsten Theologen, wie Calov und Hoornbeck, und zugleich die obscursten Klopffechter. Die Bekämpfung der Socinianischen Irrthümer, welche auf alle möglichen Ketzereien der alten Kirche zurückgeführt wurden, galt jener Zeit als gar schwierig und wurde mit maassloser Erbitterung durchgeführt. Eben deshalb artete der Kampf nur zu häufig in unfläthiges Gezänk aus, was für die wissenschaftliche Verständigung über die tiefgehenden Differenzen verhängnissvoll wurde.

Als geschlossene Kirchengemeinschaft hatte der Socinianismus nur kurzen Bestand; die politischen Verhältnisse Polens beschleunigten seinen Untergang. 1638 wurde die Schule zu Rakau ge-

schlossen, auf dem Colloquium charitativum zu Thorn 1645, erklärte der päpstliche Abgesandte, er sei nur gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel, d. h. zu Lutheranern und Reformirten; die Socinianer wurden einfach ausgeschlossen. 1658 verbot der Reichstag zu Warschau das Bekenntniss sowie jede Förderung des Socinianismus bei Lebensstrafe; den Socinianern blieb Nichts übrig, als in den Schooss der katholischen Kirche zurückzukehren oder binnen drei Jahren auszuwandern. Nicht überall fanden sie Aufnahme. Wol hatte John Biddle († 1662) in England und Soner in Altdorf († 1612) in Deutschland Socinianische Anschauungen im Stillen in weiten Kreisen verbreitet; dennoch bot ihnen nur Brandenburg eine sichere Zuflucht. Hier war Sam. Crell († 1747) Geistlicher der Gemeinde zu Königswalde bei Frankfurt a. O. einer der letzten socinianischen Theologen. Aber wie dessen Töchter zu den Herrnhutern, so ging auch die letzte socinianische Gemeinde, die zu Andreaswalde, im Anfang dieses Jahrhunderts zur evangelischen Kirche über. In Holland wurden freilich 1599 die Schriften der Socinianer verboten, Ostorodt und Woidowski verbannt, dennoch hielten sich hier im Verborgenen zahlreiche Anhänger derselben auf. Begünstigt wurden sie durch die Arminianer, nicht als ob beide dogmatisch mit einander verwandt gewesen wären, sondern wie Grotius von sich schreibt: Er sei nicht der Art, dass er wegen einer Meinungsdifferenz, wobei die Frömmigkeit nicht aufgehoben werde, Jemandes Feind sei oder Jemandes Freundschaft zurückweise. Ende des 17. Jahrhunderts hörten die Socinianer auch in Holland auf, selbständige Gemeinschaften zu bilden. War somit ihre Existenz als selbständige Kirchengemeinschaft nur von kurzer Dauer und noch kürzerer Blüthe, so reicht der zersetzende Einfluss ihrer nüchternen Verstandeskritik um so weiter und der Socinianismus ist eine der wesentlichsten Vorbereitungen der spätern deistisch-rationalistischen Aufklärung.

Die spiritualistisch-mystische Opposition.

II.

Ueberall, wo die Reformation erscheint, treten Bestrebungen auf, welche ohne Zweifel jener innerlich verwandt sind, aber doch mit ihr in erbitterten Kampf gerathen. Ganz bezeichnend wendet auf sie Luther das Wort an: „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie sind nicht von uns“, und Spalatin das andere: „Wo Gott eine Kirche baut, setzt der Teufel eine Capelle daneben.“ Gewöhnlich bezeichnet man sie als „wiedertäuferische“, aber wie die Bewegung Jahre lang fortging, ehe (1524) die Taufe der Erwachsenen eingeführt ward, so ist auch diese ein rein äusseres Merkmal. Gegenüber der unbedingten Autorität der Kirche hatte

der Protestantismus den Gläubigen an Christum und an das Wort der Schrift gebunden. In der allgemeinen, tiefgehenden Gährung jener Zeit fehlte es natürlich nicht an Elementen, welche selbst dadurch sich zu sehr gebunden fühlten: der heilige Geist, ausgegossen über alles Volk, die göttliche Offenbarung, welche jeder Einzelne empfängt, sind die einzige Autorität, welcher man folgen darf. Bei diesem Grundsatz musste nothwendig eine Fülle verschiedenartiger Bestrebungen zu Tage treten, nur wenig dadurch eingeschränkt, dass die Masse es liebt, einem hervorragenden Führer zu folgen. Schon Bullinger versucht dieselben zu classificiren: die Einen fordern asketische Entsagung von der Welt, die Andern hängen mehr an chiliastischen Hoffnungen. Unter jenen wollten die abgeschiedenen geistlichen Täufer mit der Welt Nichts gemein haben; deshalb gaben sie genaue Regeln über die Kleidung, aus welchem Stoff, von welchem Schnitt etc. sie sein sollten, und dergl. m. Die stillschweigenden Täufer wollten keine Predigt des Evangeliums mehr und gaben auf keine Frage Bescheid; die betenden, gottgelassenen Täufer thaten Nichts Anderes als beten. Zur Classe der chiliastisch Gesinnten gehören die apostolischen Täufer: auf den Buchstaben der Schrift sich berufend, zogen sie im Lande herum ohne Stab, Schuhe, Tasche und Geld, rühmten sich ihres himmlischen Auftrags zum Predigtamt und redeten von den Dächern herab zum Volk; die verzückten Täufer, auch Enthusiasten und Exstatici genannt, rühmten sich der Verzückungen und der vortrefflichen himmlischen Offenbarungen, welche sie empfingen. Die gemeinen Täufer bildeten den Kern der ganzen Bewegung: sie opponirten gegen die zu grosse Betonung des äusseren Wortes und kirchlichen Predigtamtes, sowie gegen die gefährliche Zurückstellung der guten Werke. Die freien Brüder dagegen missbrauchten den Grundsatz, dass der Wiedergeborene nicht sündigen könne, als Freibrief für die grössten sittlichen Ausschweifungen. Sie dehnten die religiöse Forderung der Freiheit auch auf das Gebiet des Staates und der Geselligkeit aus, verweigerten Zins und Abgaben, wollten die Obrigkeit abschaffen, forderten Gemeinschaft der Güter und Weiber etc. Sie verschuldeten vor allem die Gräuel des Bauernkrieges und des Münsterschen Reiches. Derartige Gräuel erregten den allgemeinen Unwillen gegen diese Partei, aber wie viele auch ins Gefängniss geworfen, des Landes verwiesen und getödtet wurden, überall erstanden ihren Ideen neue Vertreter, und nur das strengste Verfahren konnte sie endlich ausrotten.

Im Grossen und Ganzen, wenn auch nicht ohne mehrfache Vermischung, lassen sich hier zwei Richtungen unterscheiden. Wir möchten sie bezeichnen als spiritualistische und als mystische. Beide betonen das innere Licht und rühmen sich unmittelbarer Vereinigung mit Gott. Aber bei jenen ist es eine vorübergehende, von Zeit zu Zeit in Gesichten, Verzückungen oder dergl. sich geltend machende Mittheilung Gottes, bei diesen ist es eine

bleibende, reale Einwirkung Gottes in dem Herzen des Menschen. Jene verlieren sich meist in äusserliche Einzelheiten, oftmals in solche, welche mit der Religion nicht viel zu thun haben; dennoch wollen wir die Bedeutendsten derselben uns kurz vorführen.

Von Melchior Hofmann († 1533) wissen wir fast nur, dass er chiliastischen Hoffnungen huldigte, wie auch sein Genosse Stifel das Weltende für den 3. October 1533 Morgens 8 Uhr weissagte. Joh. Denk († 1527) sieht das Grundprincip der christlichen Religion in der Liebe des Menschen zu Gott, welche darauf beruht, dass wir in uns haben das lebendige, kräftige, ewige Wort Gottes oder Gott selbst. Dies unsichtbare Wort können wir kraft der Freiheit des Willens ablehnen oder annehmen, und je nachdem sind wir böse oder gut. Das neue Leben, dass wir gut sind, tritt nicht durch das äussere Wort der Schrift oder Predigt ein, sondern durch die unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes. Sie ist eine fortgehende Mittheilung Gottes an den Menschen selbst und heisst in Beziehung auf die Erkenntniss das innere Wort, in Beziehung auf das Handeln die Kraft des Höchsten. Für den Wiedergeborenen ist das Gesetz des äusseren Buchstabens aufgehoben und gilt nur die ins Herz gepflanzte Liebe. Auch die Sakramente sind blosse äussere Zeichen, für den Gläubigen ohne Bedeutung. — Joh. Campanus († 1578) glaubt das Mysterium der Trinität unter dem Bilde der Ehe begreifen zu können: Es giebt in Gott nur zwei Personen, Vater und Sohn, welche mit einander verbunden sind, wie Mann und Frau in der Ehe. Auch er verkündet, dass in den Wiedergeborenen keine Sünde sei.

Unter den Holländischen Anabaptisten verdienen besonders Erwähnung: David Joris und Hans Niclas. David Joris (1501—1556) Glasmaler zu Delfft, früh durch Offenbarungen und Visionen auf die baldige Wiederkunft des Herrn hingewiesen, wird nach dem Fall von Münster Führer der Wiedertäufer, weil er 1536 auf dem Convent zu Bokholt bewirkt, dass die verschiedenen Parteien sich vertragen, weil sie in vielen wichtigen Punkten einig seien und nur betreffs der Ehe und der Anwendung von Gewalt differiren. Bald nachher tritt er, gestützt auf Visionen, als Prophet auf. Das Reich Gottes ist da; die Wiederkunft des Herrn steht nahe bevor, — das ist der Mittelpunkt seiner Predigt. Stufenweise vollzieht sich die Vollendung des Reiches Gottes durch drei Weltperioden, die erste eingeleitet durch David, in dem Gottes Geist und Kraft war, die zweite durch Christum, in welchem die ganze Gottheit vollkommen war, die dritte durch David Joris, auf dem der Geist Gottes ruhen soll. Bisweilen nennt er den in der Mitte den Grössten, welcher den Ersten zu seinem Vorbild gesetzt habe und den Letzten nach sich sende; dann werden wieder messianische Weissagungen unmittelbar auf Joris selbst angewandt. Seine Anhänger zerfallen bald in zwei Parteien: eine führt trotz des schwärmerischen Anstriches ein ehrbares Leben,

die andere, David Joris selbst an der Spitze, ergiebt sich libertinistischen Ausschweifungen, besonders in geschlechtlicher Hinsicht. Die Forderung, seine Lehren an dem Wort der Schrift zu prüfen, weist Joris als menschliche Weisheit, philosophische Neugierde, Jüdischen Unglauben ab; wie seine Lehre ihm unmittelbar vom Himmel geoffenbart ist, so verlangt sie auch Schüler, welche einfach glauben, was der Geist lehrt.

Hans Niclas (1502—1577), empfängt schon im 9. Jahr Visionen: Ein grosses Licht der Herrlichkeit und Klarheit Gottes in Gestalt eines Berges umfängt ihn, erhebt ihn von seinem Bette, durchleuchtet ihn in seinem ganzen Wesen und verwesentlicht sich gänzlich mit seinem Geist und Gemüth. Eine ähnliche Vision empfängt er im 39. Jahre: Gott senkt sich auf ihn nieder und wird ganz Eines Wesens mit ihm. Seine Anschauung ist kurz folgende: Im Anfang, als Gott alles geschaffen hatte, war nur Ein Gott und Ein Mensch und Gott war alles, was der Mensch, und der Mensch war alles, was Gott war. Gott gab auch dem Menschen kein anderes Gesetz, als mit Freude zu leben in der nackten Klarheit seines Gottes. Durch die Sünde fiel der Mensch in Blindheit und entfremdete sich von Gott. Um ihn zu retten, schuf Gott einen neuen Menschen, Christum. Derselbe ist eingegangen in die Wissenschaft der Menschen und hat sie falsch und lügnerisch befunden; um den Menschen von aller thörichten Weisheit zu erlösen, hat er eine andere Wissenschaft eingeführt. Seine Jünger haben aller Welt verkündet, dass Gott einen Tag der Liebe bestimmt habe, um an demselben die Erde zu richten durch einen Mann, der Jedermann den Glauben vorhalten soll. Dieser Tag ist jetzt gekommen: jetzt will Gott alle Verheissungen erfüllen, den Guten das ewige Leben, den Bösen den ewigen Tod geben. Alle Glieder Christi sollen jetzt zu einem wahrhaften Leib Christi, zu einem Menschen Gottes zusammengefügt werden, damit es am Ende wieder sei wie am Anfang: Ein Gott und ein Mensch und alle in dem Einen Leibe Christi. Deshalb unterscheidet auch Hans Niclas drei Weltperioden: In der ersten herrscht das Gesetz unter der Sünde, in der zweiten das Evangelium Christi, in der dritten die Liebe, deren Verkündiger Hans Niclas ist. Denn Gott hat ihn, den allergeringsten, der ganz todt und ohne Leben unter den Todten lag, von den Todten auferweckt, durch Christum lebendig gemacht, sich selbst mit ihm vermenschlicht und ihn mit sich vergottet zu einem lebendigen Tabernakel oder Haus seiner Wohnung, damit durch dasselbe alle seine Wunderwerke aller Welt verkündet werden.

Menno Simon (1496—1561) gelang es, aus diesen wildgährenden Elementen eine geschlossene Kirchengemeinschaft zu bilden, die bis heute besteht. Die Taufe der Erwachsenen haben die Mennoniten beibehalten, sonst verleugnen sie fast ganz den Geist der Kreise, aus denen sie hervorgegangen sind. Statt der spiritualistischen Berufung auf unmittelbare Offenbarung halten

sie sich streng an das Wort der Schrift; statt libertinistischer Zuchtlosigkeit suchen sie ihre Ehre in einem still-arbeitsamen, streng-sittlichen Leben. Von einer eigenthümlichen Gestaltung des Protestantismus in unserem Sinne lässt sich bei ihnen deshalb nicht reden.

In England (vergl. Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868), wo gegenüber der rein äusserlichen Reformation der Lehre und Hierarchie durch Heinrich VIII. im Puritanismus, nach der Kirchenverfassung Presbyterianismus genannt, das Drängen auf eine praktische Reformation auch des Lebens zum Ausdruck kam, begründete Robert Browne (1550—1630) eine Bewegung, welche die unbedingte Geltung des Individuums vertrat. Diesen Grundsatz zunächst nur auf die äussere Ordnung der kirchlichen Verfassung und des Gottesdienstes anwendend, forderte der Independentismus oder Congregationalismus, dass jede Einzelgemeinde eine durchaus selbständige Genossenschaft bilde, deren Glieder alle dieselben Rechte besitzen und nach Stimmenmehrheit über alle Angelegenheiten entscheiden. In den Gottesdiensten erhielt jeder Bruder das Recht, zu sprechen und alle vorgeschriebenen Formen für Gebete, feststehende Festtage etc. wurden verworfen. Doch schon John Robinson spricht den allgemeinen Gedanken einer fortschreitenden Reformation offen aus: „Ich kann den Zustand der reformirten Kirchen nicht genug beklagen, welche zu einem Abschluss in der Religion gekommen sind und jetzt nicht über die Werkzeuge ihrer Reformation hinausgehen wollen.“ Tief einschneidende religiöse und politische Principien sind es, welche diese Partei seit 1644 vertritt, allen voran der als Dichter allbekannte Milton (1608—1674). Politische, denn der Fürst erscheint nur als Beauftragter des Volks, daher der Königsmord unter Umständen berechtigt ist; religiöse, denn mit Nachdruck wird das innere Wort des heiligen Geistes über das äussere Wort des Buchstabens gestellt. Als sei die Weissagung des Propheten (Joël III. 1) erfüllt, so berief sich jeder auf das Wort des Herrn, das er vernommen, auf unmittelbare Offenbarung, die er empfangen habe, oder auf den Geist Gottes, der in ihm rede. Die also Begnadeten nannten sich auch nicht mehr Gläubige, sondern Heilige, denn schon im Diesseits müsse man von aller Sünde frei sein. Mit diesem Prophetismus verbanden sich chiliastische Hoffnungen auf eine nahe bevorstehende Vollendung der Kirche, wo ein Leben anhebt in der vollen, hellen Klarheit des göttlichen Lichts, in der ganzen Kraft und Fülle des Geistes, ein Zeitalter der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Daneben wird es mit aller Bestimmtheit ausgesprochen, dass die Religion sei eine innere Lebenskraft: „Religion ist nicht ein Name, sondern eine Sache, nicht eine Form, sondern eine Kraft, nicht ein Begriff, sondern ein göttliches Wesen: Religion ist eine innere Kraft der Seele, durch welche sie mit Gott in Heiligkeit und

Gerechtigkeit verbunden ist; wie viel Jemand von dieser Kraft hat, so viel Religion hat er; wo diese Kraft nicht ist, ist auch keine Religion.“ Offen spricht man es aus: „Auch den Heiden, die nie etwas von dem irdischen Christus gehört haben, ist sein Evangelium in ihren Herzen offenbart,“ und fragt zweifelnd, ob Christus überhaupt eine historische Persönlichkeit gewesen sei. Indem man betont, dass „nicht der Kopf, sondern das Herz den Christen mache,“ und den Glauben an die durch den Tod Christi geschehene Versöhnung des Menschen mit Gott als einziges Kriterium der Christlichkeit aufstellt, fordert man vom Staate allgemeine Duldung aller religiösen Parteien.

Unter Cromwell's Fahnen erkämpft sich diese enthusiastische Reformationspartei die Herrschaft, durch das „kurze Parlament“ vollzieht sie die Regierung des Landes. Aus der drohenden Auflösung aller socialen und staatlichen Ordnungen rettete England Cromwell's Protectorat (December 1653). Er hindert die revolutionären Bestrebungen, hält aber fest an dem Grundsatz der Toleranz, so dass, mit Ausnahme des Katholicismus, in England alle Denominationen anerkannt wurden, „die den Glauben an Gott durch Christum bekennen, wenn sie auch in Lehre, Gottesdienst oder Zucht von einander abweichen.“

Mit dieser Zeit äusserer Ruhe trat eine Scheidung der verschiedenartigen Elemente ein, welche bisher im Independentismus zusammengewirkt hatten. Zunächst sonderten sich die politischen Bestrebungen von den religiösen. Die Anhänger der ersteren forderten unbedingte Gewissensfreiheit als ein dem Menschen angebornes Recht, und bereiteten durch Vermittlung des Levellerthums den Englischen Deismus vor. Die Vertreter der letzteren streiften zum Theil den Enthusiasmus ab und gingen, geführt von Richard Baxter, im Puritanismus auf, zum Theil steigerten sie, in feindlichem Gegensatz zu Cromwell, das enthusiastisch-chiliastische Element und fanden endlich eine bleibende Stätte in dem von George Fox (1624—1691) begründeten Quäkerthum (seit 1654).

„Nein, es ist nicht die Schrift, es ist der Geist!“ Mit diesen Worten unterbricht Fox eine Predigt über die Worte des 2. Petrusbriefes: „wir haben ein festes, prophetisches Wort“ etc., welche der Pfarrer ganz richtig auf die Schrift anwendet. Dies ist nach Jahre langen innern Kämpfen sein erstes öffentliches Auftreten, und dieser Gedanke ist der Mittelpunkt aller Predigten, welche er unter vielen Fährlichkeiten, aber mit reichem Segen überall im Lande hält. Nicht der ist ein Christ, der in den Worten der Schrift lebt, sondern nur der, welcher das Leben der Schrift lebt; nicht das äussere Wort ist die Quelle des Heils, sondern das Licht Christi, das in uns ist, der Same Gottes in uns, Gottes Kraft, Leben und Gegenwart in uns. Dies Licht Christi erscheint jedoch nicht als stetig ruhiger Besitz, sondern als plötzliches, unvermitteltes Ergriffenwerden von einer höheren Gewalt, verbunden

mit krampfartigen Zuckungen des Körpers, woher die Benennung „Quäker" stammt. Klare Bestimmungen über das Wesen dieses Lichtes und sein Verhältniss zur natürlichen Vernunft suchen wir bei Fox vergebens.

Als die Toleranzakte Wilhelm III. 1689 ihnen freie Religionsübung brachte, gingen die Quäker in eine ruhigere Entwicklung ein. Für diese spätere Gestaltung ist besonders maassgebend Robert Barclay (1648—1690), dessen: „Theologiae vere christanae Apologia", Amstel. 1676, unter den Quäkern fast symbolisches Ansehen gewann*). An der Spitze steht der Satz: da die höchste Glückseligkeit in der wahren Erkenntniss Gottes besteht, so ist die richtige Einsicht in den Grund und Ursprung dieser Erkenntniss das Allernothwendigste. Nun ist gar wohl zu unterscheiden zwischen der geistlichen Erkenntniss und der buchstäblichen, der seligmachenden Herzenserkenntniss und der hochfliegenden, leeren Hirnerkenntniss. Letztere kann auf verschiedene Weise gewonnen werden, erstere nur durch die innerliche, unmittelbare Offenbarung und Erleuchtung des Geistes Gottes. Alle andere Erkenntniss Christi und Gottes ist so wenig wahre Erkenntniss, wie das Geschwätz eines Papagei die Stimme eines Menschen. Diese Offenbarung Gottes durch seinen Geist ist immer dieselbe gewesen, zur Zeit der Weltschöpfung, unterm Gesetz und jetzt im Christenthum; daher ist auch das Objekt des Glaubens überall dasselbe, nämlich der in uns redende Gott.

Von diesem innern, seligmachenden Licht wird nun allerdings gesagt, dass Gott einem jeden Menschen, er sei Jude oder Heide, Türke oder Skythe, Indianer oder Barbar, eine gewisse Zeit der Heimsuchung gegeben habe, in welcher es ihm möglich sei, selig zu werden, dass Gott zu diesem Zweck jedem Menschen ein gewisses Maass des Lichtes oder Geistes verliehen habe. Wer dies Licht annehme, erlange die Seligkeit, auch wenn er Nichts von Christi Leiden und Sterben wisse; freilich könne man demselben widerstehen, aber Niemand vermöge es ganz zum Schweigen zu bringen. Dennoch wird dies innere Licht von der natürlichen Vernunft nachdrücklich unterschieden. Es ist ein vom Teufel gewirkter Irrthum der Pelagianer und Socinianer, als könne der Mensch kraft des natürlichen Lichts dem Guten folgen und seinen Gang himmelwärts richten. Das innere Licht ist nicht ein Theil der menschlichen Natur oder ein Ueberbleibsel des Guten, was wir durch Adam's Fall verloren haben, ist auch von dem natürlichen Lichte gar wohl zu unterscheiden. Es ist freilich nicht Gottes eigentliches Wesen und Natur, aber doch ein geistliches, himmlisches und unsichtbares Princip, in welchem Gott Vater, Sohn und Geist wohnet; es ist eine schlechthin übernatürliche Gabe, eine unbegreifliche, unmittelbare Einwohnung Gottes in uns. Dies himmlische Licht ist es, durch welches alle zur Seligkeit

---

*) Wir benutzten die deutsche Uebersetzung vom Jahre 1740.

eingeladen werden, welche die Historie von Christus gehört haben und welche sie nicht gehört haben.

Andererseits wird auch wieder hervorgehoben, dass der Geist Gottes als Brunnquell aller Wahrheit weder der Schrift noch der gesunden Vernunft widersprechen könne. Die Schrift hat ihren Ursprung von jenen Offenbarungen des Geistes Gottes, welche die Heiligen empfingen; daher ist die Schrift allerdings das vortrefflichste Buch der Welt, aber immerhin nur eine Erklärung der Quelle und nicht die Quelle selbst. So wichtig die Schrift ist als glaubwürdiges Zeugniss der Offenbarungen des Geistes, als ein Spiegel, in dem wir uns dessen vergewissern können, was wir innerlich erfahren, so wenig darf dieselbe als Hauptgrund aller Erkenntniss und als vornehmste Richtschnur des Glaubens und der Sitte betrachtet werden. Der Geist ist es, der in alle Wahrheit leitet und nicht etwa bloss dazu dient, uns das Verständniss der Schrift zn eröffnen. Auch die Unsicherheit des Textes, die Schwierigkeit des Verständnisses, die Unbeweisbarkeit des Canons werden gegen die alleinige Geltung der Schrift angeführt. Dieser lediglich historischen Auffassung der Schrift als einer treuen Nachricht von den Thaten des Volkes Gottes, einer Sammlung von theils erfüllten, theils noch ausstehenden Weissagungen, einer vollständigen Anzeige der wichtigsten Grundsätze der Lehre Christi entspricht die Zurückstellung des historischen Christus. Freilich redet Barclay von der Person und dem Werke Christi ganz in den Ausdrücken der Kirchenlehre: Christus hat sich für uns dargeboten als Opfer, durch das Blut seines Kreuzes Gott versöhnend. Aber zum Theil werden solche Aussagen ausdrücklich wieder aufgehoben: Eine Stellvertretung fand nicht Statt, weil Gott niemals Christum für einen Sünder geachtet hat; wäre die Erlösung vor 1600 Jahren endgültig vollbracht, so wäre das ganze Evangelium mit seiner Predigt von der Busse unnütz; wahrhaft versöhnend ist nur die innere Geburt Christi in unserm Herzen. Ausserdem steht die Lehre vom historischen Christus völlig zusammenhangslos da: Auch wer die Historie von Christus nicht gehört hat, wird durch den Geist Gottes selig, und zwar auf dieselbe Weise, wie ein Glied der christlichen Kirche. Die Rechtfertigung ist nämlich nicht eine Gerechterklärung, auf Grund des zugerechneten Verdienstes Christi, sondern eine reale Gerechtmachung durch die wahre Versöhnung, welche Christus in uns wirkt. Diese Geburt Christi in uns geschieht in einem bestimmten Moment, so dass Jeder Tag und Stunde derselben muss angeben können; in wem sie völlig hervorgebracht ist, dessen Herz wird mit Christo unmittelbar vereinigt, der Leib des Todes und der Sünden wird abgethan, so dass er, frei von wirklicher Sünde und Uebertretung des Gesetzes Gottes, vollkommen wird. Die Sacramente haben keine Bedeutung, weder als Heilsvermittlung, noch als Heilssymbol, sondern stehen auf gleicher Stufe mit andern Gebräuchen der ersten Kirche. Die Wassertaufe des

Johannes war nur eine Weissagung auf die Geistestaufe, mit deren Eintritt sie aufhören muss; das Abendmahl ist blosses Sinnbild für die Gemeinschaft mit dem innern göttlichen Licht, welches allein der wahre geistige Leib Christi ist. Dasselbe Prinzip des innern Lichtes kommt auch in der Lehre von der Kirche und in der Ordnung des Gottesdienstes zur Geltung.

III.

Durchaus verwandt mit dieser spiritualistischen Richtung ist wegen gleicher Polemik gegen zu hohe Werthschätzung des äusseren Buchstabens und gleicher Versenkung unmittelbar in die Tiefen der Gottheit, die Mystik. Hierher rechnen wir wol am Besten eine eigenthümliche und in ihrer Eigenart höchst interessante Persönlichkeit, Michael Servet (1508—1553), den berühmten Arzt, Geographen und Theologen aus Arragonien, als Leugner der Trinität bekannt wegen des in Genf erlittenen Feuertodes. Er nimmt eine etwas isolirte Stellung ein, verwirft die Kindertaufe wie die Trinität und beruft sich doch weder auf unmittelbare Offenbarung noch auf die Einsicht der natürlichen Vernunft. Eine Reform der Kirche ist nöthig, denn das Papstthum und was daran hängt, ist eine Wirkung des Teufels selbst, der schon zu der Apostel Zeiten in die Kirche eindrang, aber besonders mächtig wurde, als Constantin dem Papste Sylvester auch das weltliche Schwert übertrug, und als das Concil zu Nicäa das tritheistische Dogma festsetzte. Aber nur eine bestimmte Frist von 1260 Jahren ist dieser Herrschaft des Antichrist gestattet: im Jahr 1585 wird dieselbe zusammenbrechen und Servet weiss sich von Gott berufen, dazu mitzuwirken. Gründen aber soll sich diese Reformation der Kirche auf die ächte Lehre Christi, wie sie durch richtige Auslegung aus der heiligen Schrift gewonnen und mit den Aussprüchen der vor-Nicänischen Väter in Uebereinstimmung erfunden wird. Obgleich aber Servet an der Exegese der Gegner das Hängen an der Aristotelischen Philosophie und die Unkenntniss der Hebräischen Sprache mit Nachdruck tadelt, und verspricht, jedes Wort der Schrift nach seinem eigenthümlichen Sinn auszulegen, würden wir doch eine wirklich grammatisch-historische Exegese auch bei ihm vergebens suchen.

Sehen wir, ohne auf Einzelheiten einzugehen, auf den Geist des Servet'schen Systems, so tritt uns hier eine merkwürdige Mischung kalt verständigen Denkens und einer tiefen, besonders am Neuplatonismus genährten Mystik entgegen. Jenes bewährt sich besonders in der Kritik. Mit anerkennenswerthem Scharfsinn weist er die Widersprüche nach, welche dem verständigen Denken im Mysterium der Trinität sich aufdrängen, dass der Geist keine Person sei, dass die Christologie mit den zwei Naturen in Einer

Person und mit der wesentlichen Gleichheit des Sohnes und Vaters, dass Eine Substanz und drei Personen völlig undenkbar seien. Auch die Kindertaufe wird mit rationalen Gründen bekämpft. Die Mystik, in vielen Punkten an Nicolaus Cusanus erinnernd, zeigt sich in allen Theilen des eigenthümlichen Gedankenkreises, in welchem Servet, schöpfend aus der Tiefe eines wahrhaft religiösen Gemüths, ausgerüstet mit einem reichen Wissen, sein inneres Leben Andern dargelegt hat.

Gott wird beschrieben als an sich über allem Endlichen und Beschränkten weit hinausliegend, nicht beschränkt von Raum und Zeit, nicht Licht, sondern höher als Licht, nicht Wesen, sondern über Wesen, nicht Geist, sondern über Geist, ja, über alles, was gedacht werden kann. Andererseits theilt sich Gott allen endlichen Dingen mit, welche ohne dies kein Sein und Bestehen haben würden. Diese Mittheilung ist eine graduelle. Allen Dingen theilt sich Gott mit durch die Ideen, Christus, den Menschen und Engeln der Substanz nach, aber Christus allein ohne Maass, den Menschen und Engeln in beschränktem Maasse durch den Geist, sowol den angeborenen wie den aus Gnade hinzugegebenen. Weil Gott allen Dingen sich mittheilt, kann Servet sagen: die Welt ist Gott wesensgleich; Gott ist alles in allem; Gott ist überall, voll des Wesens aller Dinge; aller Dinge Wesen ist Gott selbst etc. Das ist jedoch nicht so gemeint, als ob Gott, körperlich und theilbar, die Eine, allen Dingen zu Grunde liegende Substanz sei, jene die verschiedenen Formen und Theile derselben; sondern Gott ist der alle Formen umfassende Geist, mens omniformis, welcher die Ideen, Bilder, Repräsentationen, substantiellen Formen der einzelnen Dinge von Ewigkeit her in sich schliesst. Diese Ideen sind nicht bloss die göttlichen Gedanken und Vorbilder, nach welchen die Dinge geschaffen werden, sondern wesentliche, substantielle Formen, vermittelst deren Gott in die Dinge eingeht und ihnen ihr bestimmtes, individuelles Dasein verleiht; denn die göttliche Idee oder die Gottheit ist es, was dies zum Stein, jenes zu Gold, ein Drittes zu Eisen macht etc. Denn nur die Materie wird aus Nichts geschaffen, die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft, von denen die drei letzteren, als die höheren, ein Vorbild an der himmlischen Materie in Gott haben. Die Schöpfung der einzelnen Dinge geschieht durch Einbildung der Form in die Materie, vermittelt durch das geschaffene Licht, welches von dem unerschaffenen Licht die lebengebende Kraft hat und nach den ewigen Ideen die substantiellen Formen der Dinge der Materie einbildet.

Alle ewigen Ideen sind enthalten in dem Wort Gottes, welches in der Ewigkeit von Gott nicht getrennt war, zur Zeit und zum Zweck der Schöpfung selbständige Existenz annahm, im Alten Bunde unter mancherlei Bildern verhüllt erschien, in der Person Christi Mensch ward. Weil das Wort in Christo Mensch werden sollte, um Gott uns Menschen ganz und voll zu offenbaren, und

weil die Idee des Menschen unter allen die vollkommenste ist, trug das Wort schon in der Ewigkeit eine Vorbildung oder Abschattung der menschlichen Persönlichkeit an sich. Der Mensch Christus ist erst der Sohn Gottes, Gott völlig wesensgleich und Einer Substanz. Er war, als das Wort, von Ewigkeit bei Gott, war Mittler der Weltschöpfung, ist als Mensch göttlicher Substanz, nicht bloss dem Körper nach, sofern Gott bei seiner Zeugung die Stelle des leiblichen Vaters vertrat, und daher die drei öbern Elemente himmlischer Substanz sind, auch der Seele nach, sofern ihm der Geist Gottes ohne Maass eingehaucht ist, sowie dem Geiste nach, der ihm verliehen ward.

Der Mensch besteht aus Körper, Seele und Geist. Der Körper ist der Materie entnommen, die Seele ist nur zum Theil dem Körper wesensgleich, aus dessen Lebenswärme im Blut sie ihren Ursprung hat; andererseits stammt sie unmittelbar von Gott als Emanation der göttlichen Substanz oder ein Hauch Gottes. Deshalb kann die Seele auch den heiligen Geist Gottes in sich aufnehmen, welcher theils uns angeboren, theils in der Taufe uns mitgetheilt ist.

Auch wenn Adam nicht gefallen wäre, wäre Christus, als die vollkommene sichtbare Offenbarung des an sich unsichtbaren Gottes erschienen, um dem Menschen das ewige Leben und die wahre Erkenntniss Gottes zu bringen. Dies ist auch jetzt noch der wesentliche Zweck seiner Sendung, nur dass er jetzt durch seinen Tod und seine Höllenfahrt auch die Macht des Teufels brechen musste. Im Glauben an Christus, als die vollkommene Offenbarung Gottes, gewinnen wir die Rechtfertigung und die wahre Erkenntniss Gottes; in der Taufe wird unsere Seele substantiell umgewandelt, indem an Stelle der irdischen Elemente die himmlischen treten und dadurch eine substantielle Gemeinschaft der Seele mit Gott und Christo hergestellt wird; im Abendmahl wird auch unser irdischer Körper in einen himmlischen umgewandelt, indem Christus uns seinen Körper substantiell mittheilt. Sind wir so an Leib und Seele umgewandelt, so werden auch die Werke unseres äusseren Wandels gut und heilig.

Wahre Erkenntniss Gottes und substantielle Vereinigung mit ihm ist also nach Servet das Wesen der Religion. Von hier aus gewinnt er auch sogar eine gewisse historische Betrachtung der Religion: Die Heiden wissen von Gott nur, was der angeborene Geist und die sorgfältige Betrachtung der Natur sie lehrt; die Juden haben göttliche Offenbarungen, aber nur verhüllte, weil Christus noch nicht im Fleisch erschienen war; die Christen haben die vollkommene Offenbarung.

Servet gehört zu den einsamen Geistern: Wie seine Gegner in ihm nur den halsstarrigen Leugner der Trinität sahen, so ist auch von seinen Anhängern, besonders in Venedig zahlreich, ungewiss, ob sie in die Tiefen seiner Gedanken eingedrungen sind.

Erst die Gegenwart beginnt, ihn der Vergessenheit zu entreissen und gerecht zu würdigen.

An die Kabbala anknüpfend, begründet Theophrastus Paracelsus Bombastus von Hohenheim (geb. 1493 zu Einsiedeln, gest. 1541 zu Salzburg) eine besonders unter Aerzten weit verbreitete Schule, welche in eigenthümlicher Weise Alchymie und Astrologie mit der Theosophie verschmolz. Indem Paracelsus als Arzt den Grundsatz aufstellte, dass man die Krankheiten nicht aus den Büchern des Galen und Avicenna, sondern durch Beobachtung der Natur studiren müsse, ward er der Reformator der Medicin. Daran ändern auch seine abenteuerlichen Kuren und kabbalistischen Phantastereien, das eifrige Suchen nach dem Stein der Weisen und Forschen nach den Einwirkungen der Gestirne auf unser Leben Nichts. Er hat zuerst in Basel deutsch docirt und auch seine Schriften zum Theil in deutscher Sprache verfasst, aber wie er trotz alles Ringens seine Gedanken nicht frei machen kann von dem phantastischen Aberglauben einer Zeit, die erst anfing, der Betrachtung der Natur sich zuzuwenden, so ringt auch seine Sprache vergeblich nach dem rechten Ausdruck für die neuen Gedanken und er hat eine Menge eigenthümlich fremdartiger Worte ausgeprägt, welche das Verständniss der deutschen Theosophen in hohem Grade erschweren.

Die Theologie ist die Grundlage alles Wissens, auch der Medicin. Denn die natürliche Erkenntniss, herfliessend aus dem Licht der Natur, reicht nicht weit; alle Erkenntniss, alle Weisheit und Kunst hat der Mensch von Gott, wir Christen aus der neuen Geburt im Evangelium, denn im Evangelium muss alles begründet sein, was wir lehren in der Historie, Juristerei, Medicin, Philosophie etc., aber auch die Heiden, wie Plato, Aristoteles u. A. hatten ihre Weisheit von oben her, obgleich nicht aus dem Glauben an Christum. „Das Buch, in dem der Grund und die Wahrheit und aller Dinge Erkenntniss ist, aus der alle Dinge geführt, regiert und in ihre Vollkommenheit gebracht werden, ist Gott selbst, denn allein bei dem, der alle Dinge geschaffen hat, liegt die Weisheit und der Grund in allen Dingen.“ Daher müssen wir zuerst suchen das Reich Gottes; da liegt der Grund aller Weisheit. Gott ist der Grund aller Dinge; sie alle sind beseelt, denn Gott hat „kein einziges corpus ohne einen spiritum geschaffen, den es verborgen in ihm führt; denn was wäre das corpus nutz, ohne den spiritus? Nichts“. Alle Anfänge liegen beschlossen in dem grossen Chaos, aus welchem sie durch Scheidung hervorgehen. Die Materie wird gebildet aus Salz, Schwefel und Quecksilber, deren spiritus oder geistiges Wesen sind Salz, Sulphur und Mercurius, d. h. je nachdem die Materie die Qualität des Festen, Feuerigen oder Flüssigen annimmt, bildet sie die Elemente Salz, Schwefel und Quecksilber. Aus der verschiedenartigen Mischung dieser drei Elemente gehen die verschiedenen Dinge hervor; deshalb ist trotz der Verschiedenheit aller Dinge

unter ihnen eine allgemeine Harmonie. Jene Mischung hängt ab von dem, jedem Dinge einwohnenden Sternengeiste oder Cagaster, der ihre Prädestination begründet. Diese Geister, welche in den Gestirnen ihren Körper haben, gehen von Gott aus, als dem Urquell alles Lebens.

Der Mensch als Mikrokosmos hat Theil an allen drei Welten oder Sphären, welche im Makrokosmos zusammentreten, an Gott, an den Gestirnen und an den Elementen. Der Leib ist aus den Elementen gebildet und wird durch elementische Nahrung genährt, deshalb verwest er auch nach dem Tode und zergeht wieder in die Elemente. Der Leib hat an dem spiritus vitae sein eigenthümliches Lebensprincip. Die Seele ist der siderische Geist und kommt von den Gestirnen; aus ihm fliessen Künste und natürliche Wissenschaften, in denen wir von den Einwirkungen der Sterne abhängen. Der Geist ist gleichsam der Seele Seel und von Gott unmittelbar aus der Substanz seines Wesens dem Menschen eingehaucht; durch denselben ist der Mensch auch der Aufnahme göttlicher Erkenntniss fähig und empfängt die Gaben, welche Gott einem Jeden mittheilt; durch ihn ist er auch zur Ewigkeit bestimmt.

Der Mensch ist also ein Wesen doppelter Art. Er ist thierischer Natur, kann leben dem thierischen Geist und daher als Thier erkannt werden; daher der Täufer die Pharisäer Otterngezücht nennt, und Christus spricht von Hunden, Säuen und Wölfen in Schafskleidern. Gott aber wollte, dass der Mensch nicht thierisch lebe, sondern nach der höhern Natur des göttlichen Ebenbildes, damit er die Stelle des Teufels und seiner Engel ausfülle. Der Mensch aber wandte sich dem Thierischen zu, fiel in Sünde und gerieth unter die Herrschaft des Teufels. Zu unserer Rettung ward der Sohn Gottes, das Wort des Vaters in Christo Mensch, hat durch sein bitteres Todesleiden die Schuld unserer Sünden bezahlt und die Seele der Gläubigen, des ewigen Todes ledig, eingeführt ins Paradies. Wer jedoch mit Christo zu leben und selig zu werden begehrt, muss auch zuvor mit ihm leiden und sterben, mit ihm begraben werden und auferstehen, um mit ihm verklärt zu werden. Ein rechtgläubiger Christ muss nicht allein glauben, dass Christus für ihn, d. h. für seine Sünde verachtet, verspottet und begraben sei, er muss glauben, dass jeder für seine Person muss mit Christo verachtet, verspottet, gemartert, getödtet und begraben werden. Die zugerechnete Gerechtigkeit hilft keinem ohne diese Gemeinschaft des Leidens Christi.

Damit hängt zusammen, dass Paracelsus alles Aeusserliche in Religion und Kirche geringschätzt; er lobt Luther wegen seines muthigen Angriffs auf das veräusserlichte Kirchenthum Roms und doch bleibt er selbst Katholik. — In das Himmelreich können wir nicht eingehen mit unserem fleischlichen, elementarischen Leibe, welcher im Tode vergeht. Deshalb müssen wir ein anderes Fleisch bekommen, von oben herab, müssen von neuem geboren

werden von einer Jungfrau aus Glauben, incarnirt vom heiligen Geist, der dritten Person der Gottheit, welche nach Christo kommt. Dazu dient die Taufe, durch welche wir incarnirt werden vom Geiste in dasjenige Fleisch, in welchem wir Christum, unseren Erlöser, sehen, vom Tode auferstehen und eingehen in das Reich Gottes. Nun muss jedes Ding leben aus dem, daraus es ist: wie der tödtliche Leib aus den natürlichen Elementen muss gespeist werden, so die neue Geburt aus Christo. Sein Fleisch und Blut, das vom heiligen Geist aus der Jungfrau gezeugt und deshalb himmlisch ist, wird uns zur Niessung gegeben im Abendmahl. Kraft dieses untödtlichen Fleisches der neuen Geburt werden wir am jüngsten Tage mit Christo auferstehen. Wir werden alsdann nicht mehr faulen noch verzehrt werden, sondern werden clarificirt nach göttlicher Clarification, dass wir mit Christo eingehen können in das Reich der Himmel. Die Verdammten dagegen werden tenebrirt und leiden die Strafe, welche Gott im Gericht ihnen bestimmen wird.

Die Anschauungen des Paracelsus fanden die weiteste Verbreitung, besonders unter den Aerzten. Alle Goldmacher, phantastisch-mystischen Astrologen und Naturforscher jener Zeit schlossen sich ihm an. So wichtig jedoch diese Bewegung für die Culturgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts ist, für uns hat es keinen Werth, sie weiter zu verfolgen.

Unter den Männern, welche Luther nahe stehen, ist es besonders Carlstadt († 1541) ein Mann von grosser Gelehrsamkeit, der sich der Mystik hingiebt und besonders dadurch in Bahnen geleitet wird, welche ihn von Luther trennen. Starke Einwirkungen Tauler's zeigt seine Schrift „von der Gelassenheit". Die Gelassenheit ist die Absagung von aller Creatürlichkeit, worauf unmittelbar die Vereinigung der Seele mit Gott folgt. Der höchste Grad der Selbstentsagung besteht darin, dass der Mensch sein eigenes Selbst, seine Persönlichkeit an Gott hingiebt und aller ungöttlichen, selbstischen Triebe sich erwehrt. Dann kehrt Gottes Geist in die Seele ein und erfüllt sie völlig, denn der Glaube besteht in der Vereinigung des menschlichen Herzens mit Gott, welcher seine Kraft in dasselbe eingiesst. Deshalb ist das Abendmahl nicht ein äusserliches Geniessen des Fleisches und Blutes Christi, sondern ein innerliches Einswerden mit Gott. — Auch Thomas Münzer (1490—1537) zeigt mystische Gedanken, nur dass sie durch die Berufung auf unmittelbare göttliche Offenbarung und durch seine revolutionären Ideen verunreinigt sind. Der Mensch muss den äusseren Dingen entwerden, muss aus sich selbst herausgehen und ein lauteres Nichts werden, auf dass Gott eingehen mag mit seinem Licht und den reinen Grund der Seele besitzen. Wenn der Mensch sich selbst und alle Creatur vergessen hat, dann wird Gott sich in die Seele ergiessen und in ihr wirken sein Werk. Der Buchstabe ist Nichts nütze: „Es hilft nicht, und wenn Einer auch Hunderttausend Bibeln ge-

fressen hätte!" Ebensowenig hilft der Glaube allein ohne sittlichen Wandel.

Sebastian Frank (c. 1495—1543) aus Donauwörth, für seine Zeit bedeutend als Geschichtsschreiber, obgleich er alles verwerthet als Mittel der Erziehung und religiösen Erbauung, und ein ausgezeichneter Volksschriftsteller, von dem selbst Luther sagt: „Er hat die Grifflein funden, dass er gewusst, wie die Historienbücher vor anderen sonderlich gern gelesen werden und liebgehalten sind." Der Reformation war er zugethan als eifriger Gegner des Papstthums: Er zuerst hat mit grossem Scharfsinn das 25jährige Bischofthum des Petrus zu Rom als Fabel erwiesen; der Römische Glaube hat seinen Ursprung von Päpsten und deren Institutionen ohne Wort und Befehl Gottes; sie wissen vom Neuen Testament so wenig, wie eine Kuh vom Brettspiel oder ein Esel das Laute-schlagen. Dennoch trennt ihn von der Reformation deren Ueberschätzung des geschriebenen Worts, sowie die sektirerische Trennung von der allgemeinen Kirche: Weil die Schrift in Buchstaben gespalten ist und uneinig, muss der Buchstabe Ketzerei geben und kann man darin nimmer Eins oder einig werden; das Böseste, was an dieser und anderen Sekten missfällt, ist die parteiische Absonderung. Nicht der Orden macht fromm, welchem wir angehören, auch nicht die Werke, sondern der Geist Christi, der einzig wahre Glaube, der alle Dinge gelassen an Gott hängt und die Person Gott angenehm macht, dass alles, was sie thut, Gott in ihr thut, indem Gott sich in ihr spiegelt, wie die Sonne in einem stillen Wasser. Dieser christliche Glaube ist ein frei Ding, an Nichts Aeusserliches gebunden, deshalb ist es eine Kirche, zerstreut unter allen Heiden, im Geiste versammelt. Aber man mache es, wie man will, so muss die Welt einen Papst haben und sollte sie ihn stehlen oder aus der Erde graben.

Aller Tod in der Kirche kommt aus dem buchstäblichen Verständniss der Schrift, während das Leben nur auf dem inneren Worte, dem ewigen Geiste Gottes beruht: Zum Himmel ist etwas Höheres nöthig, als eine Bibel; das geschriebene Wort kann unmöglich Gottes Wort sein schon wegen des Wechsels der Sprachen und der Unsicherheit des Buchstabens. Das innere Wort ist der göttliche Geist, welcher in die Welt und besonders in jede menschliche Seele gesandt ist. Daher besteht auch der Glaube nicht in dem Fürwahrhalten äusserer Dinge, sondern darin, dass wir innerlich die Glaubensthatsachen erleben und erfahren; der Glaube ist die innerste That des Lebens, mit welcher der Mensch sein Herz ganz an Gott hingiebt und versenkt, damit Gott in ihm beides wirke, das Wollen und das Vollbringen. — Dem entsprechend tritt der historische Christus zurück hinter dem ewigen: Wir sollen Christum nicht bloss von aussen ansehen nach dem Fleisch, sondern ihn erkennen nach seinem besten Theil, wie er das Wort ist und der ausgedrückte Wille Gottes. Christus ist

seiner wahren Natur nach ewig und deshalb nicht erst mit der Geburt des geschichtlichen Christus in die Welt gekommen, auch nicht bloss im Jüdischen Volk, sondern auch bei manchen erleuchteten Heiden, die vom geschichtlichen Christus Nichts wissen. Nicht das äusserlich Historische des Leidens und Sterbens Christi macht selig, sondern er muss in unser Herz kommen, und muss mit unserer Seele vereinigt werden; in uns muss Christus geboren werden, leben, sterben, auferstehen und gen Himmel fahren. — Dem entspricht das allgemeine Verhältniss Gottes zur Welt und zum Menschen. Gott ist der Dinge keines, welche man sehen, hören, greifen, schmecken oder riechen kann; daher ist er auch nur für sich erkennbar, während wir Menschen ihn nur erkennen, soweit er in uns ist. Soweit man von Ferne auf Gott deuten mag, ist er ein unleibliches Gemüth, das durch alle Dinge der Natur ausgegossen ist und wesend das Wesen und lebendige Empfinden allen Dingen mittheilt. Das Verhältniss Gottes zur Natur wird veranschaulicht durch das Bild eines Gauklers, welcher mit seiner Hand in ein Bild oder Puppen greift und es bewegt, wie und wo er will; sobald er die Hand abzieht, fallen sie von ihrem Wesen in ein tiefes Nichts; Gott aber bleibt immer in ihr. Wie die Luft alles erfüllt und nirgends ist, also ist Gott in allen Dingen und wiederum alles in ihm. Das Theil Leben und Seele, welches Gott einem Jeden eingesenkt hat, ist das Bild Gottes. In uns erst wird Gott zum bestimmten Willen. Alle Affekte und Zufälle, welche wir Gott andichten, Betrübniss, Leiden, Missfallen, Zorn, u. s. w. sind nicht in Gott, sondern in uns: Wie wir eine Brille auf der Nase haben, so erscheint uns Gott.

Der Theologencongress zu Schmalkalden, 1540, warnte vor den schwärmerischen Irrlehren des Sebastian Frank und des Caspar Schwenkfeldt (1490—1562). Anfangs eifriger Anhänger und Förderer der Reformation, ward er später, nicht ohne Schuld Luthers, der ihn mit unverdienter Heftigkeit angriff, unter deren Gegner gedrängt und als Schwärmer allgemein angefeindet. Auch er wendet sich gegen die Ueberschätzung des äusseren Wortes, welche in der Lutherischen Kirche gar bis zu der Behauptung führte, die Predigt eines Judas Ischarioth sei ebenso wirksam gewesen wie diejenige des Apostels Paulus. Die Religion beruht auf der inneren Erfahrung des göttlichen Lebens. Gott braucht kein äusseres Ding und Mittel zu seiner inneren Gnadenwirkung: auch Christus nach dem Fleisch, als Hinderniss der Gnade, wurde in himmlisches Wesen erhoben, damit der heilige Geist zu uns käme. Wer von den äusseren Dingen in das Innere kommen will, der versteht nicht den Gnadenlauf. Mittel der Gnade ist allein das allmächtige, ewige Wort, so unmittelbar vom Munde Gottes ausgeht und nicht durch Schrift, Sakrament oder dergl. Das Gehör des Glaubens ist ein inneres Einblasen des geistlichen Windes Gottes, ein Einfluss eines Tropfens aus dem Brunn des Lebens, ein heimliches Einsprechen des Mundes

Gottes; es ist die Annehmung des lebendigen Wortes Gottes in der Seele, da der Mensch und die sündige, fleischliche Natur verwandelt wird. Der Mensch gehört seinem Leibe nach der äusseren, seiner unsterblichen Seele nach der höheren geistigen Welt an, daher kann das Aeussere nur den äusseren Menschen bewegen, während in das Innere nur Gott allein dringt. Der erste Mensch ward irdisch geschaffen, sollte aber durch Christum, der allein das Bild des unsichtbaren Gottes ist, zur Vollkommenheit vollendet werden, damit Gott ganz in ihm wohnen und leben könne. In doppelter Weise nämlich wirkt Gott in der Natur, anders in der Schöpfung, anders in der Wiedergeburt: Die Schöpfung bringt Werke hervor, welche dem göttlichen Sein fremd und fern sind, die Erlösung ist eine Wirksamkeit des göttlichen Wesens, wodurch dieses selbst in seiner ungetheilten Kraft sich mittheilt. Schon von der Schöpfung kann man sagen, dass alle Creaturen in Gott sind, sofern er sie alle geordnet, regiert und erkannt hat; aber in der Erlösung vollzieht sich noch in weit höherem Sinn eine Vereinigung mit Gott, denn der Glaube ist der mit seinem Objekt durchaus identische Zustand der Seele, in welchem sie mit Gott völlig Eins und des göttlichen Wesens theilhaftig wird. Der wahre Glaube ist eine Theilhaftigkeit der Natur und des göttlichen Wesens nach dem Maass, ein Glänzlein der ewigen Sonne, ein Fünklein des brennenden Feuers, welches Gott ist, u. s. w. Dabei dringt Schwenkfeldt mit Nachdruck auf die Bewährung des inneren Lebens in strenger Sittlichkeit des äusseren Wandels.

In engstem Zusammenhang hiermit steht Schwenkfeldts eigenthümliche Lehre von der Vergottung des Fleisches Christi, denn die Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus nach Seite seines Leibes ist die Quelle des neuen Lebens. Nicht das Leiden und Sterben Christi, überhaupt nicht das irdische Leben desselben im Stande der Erniedrigung steht für Schwenkfeldt im Vordergrund, sondern der im Himmel verklärte Christus: Man soll nicht einen halben Christus predigen, d. h. nicht allein seine Erlösung und Genugthuung für uns, sondern auch unsere Wiedergeburt und Heiligung, nicht bloss Christus am Kreuz, sondern auch den zur Herrlichkeit Erhobenen. Was der Christ in seinem Innern an Gnadeneinflüssen erfährt, sind sämmtlich Thaten des in seine Herrlichkeit eingegangenen und seine Gläubigen persönlich regierenden Christus. Christus ist es, der Vergebung der Sünden innerlich mittheilt, Christus ist es, der den heiligen Geist mit der Fülle seiner Gaben in die Herzen seiner Gläubigen ergiesst, Christus ist es, der in der ungetheilten Einheit seines persönlichen Lebens sich selbst mittheilt und zur Speise hingiebt für die hungrige Seele. An der himmlischen Herrlichkeit hat auch der Leib Christi Theil, denn seine einheitliche Person darf nicht zertheilt werden, wie die lutherische Lehre von den zwei Naturen und der communicatio idiomatum es thut. Von vorne herein schon war das Fleisch Christi ein Fleisch von hoher Begabung,

ausgestattet mit Kräften der Unschuld und Heiligkeit; in der Auferstehung und Himmelfahrt trat dann eine vollkommene Vergottung des Fleisches Christi ein. Der jetztige Zustand desselben wird bald als die Glorie des Fleisches bezeichnet, bald als Sitzen zur Rechten Gottes, bald als Salbung mit dem heiligen Geist. Dieser ist Nichts Anderes als die Totalität der von der vergotteten Menschheit Christi ausgehenden Gnadenwirkungen, denn er geht aus von dem Leibe des verklärten Christus. Das Abendmahl ist reale Mittheilung und Aneignung der verklärten Leiblichkeit Christi, doch ist dieser geistliche Genuss ein rein innerlicher und bedarf keiner äusseren Vermittlung.

Mit aller Heftigkeit traten die Reformatoren diesen „Schwarmgeistern“ entgegen, als aber der Lutherischen Theologie in der starren Scholastik welche sie erzeugte, alles wahre Leben und jede Beziehung zu dem Interesse der Frömmigkeit immer mehr verloren ging, führte lebendige Religiosität stets wieder zu ähnlichen Oppositionen gegen den Buchstabendienst der Kirche. Sehen wir ab von einigen weniger bedeutenden Vertretern dieser Richtung, wie Aegidius Guthmann aus Schwaben (c. 1580) Paul Lautensack Maler und Organist zu Nürnberg (1478—1552), Bartholomaeus Sclei aus Polen (c. 1596): „Daraus folgt nun unwidersprechlich, dass uns der auswendige Christus nach dem Fleisch garnichts nütze ist mit all seinem Thun und Leiden, wo wir nicht den inwendigen Christus in uns haben, der uns recht ermuntert in der Liebe Gottes, und zu geistlichen und neuen Creaturen macht.“ „Wer diese allerhöchsten Geheimnisse Gottes findet, der hat die edlen Perlen gefunden und den höchsten Schatz, die kein Mensch anders denn in ihm selbst finden kann. Denn was in der Natur und A. T. auswendig ist, das müssen wir im N. T. in uns wahrnehmen, da es im Geist und Wahrheit erfüllt ist.“ Ohne Frage den Höhepunkt dieser Bewegung gegen Ende des 16. Jahrhunderts bildet Valentin Weigel.

IV.

Valentin Weigel (1533—15. Juni 1588).

Zu Hain bei Dresden geboren, ward Weigel als kurfürstlicher Stipendiat auf der Fürstenschule zu Meissen vorgebildet, studirte seit 1554 zu Leipzig, seit 1563 noch vier Jahre zu Wittenberg und wirkte von 1567 bis an seinen Tod als Prediger zu Zschopau. Wie sein Bildungsgang zeigt, war Weigel mit der gesammten theologischen und philosophischen Wissenschaft seiner Zeit vertraut. Das zeigen auch seine Schriften, denn Weigel verschmäht es, trotz einiger Ausfälle gegen die damalige Schulgelehrsamkeit durchaus nicht, seine Vorgänger und Meister anzuführen. Von den alten Philosophen sind Seneca, Plotin, Boethius, von Kirchen-

vätern Origenes und Augustin fleissig benutzt, andere wenigstens genannt. Völlig vertraut ist Weigel mit der deutschen Mystik, Tauler, der deutschen Theologie, Thomas von Kempen, Eckard. Selten citirt sind Schwenkfeldt und Sebastian Frank; ein Citat aus Carlstadt und Nicolaus Casanus ist uns trotz unleugbarer Berührungspunkte nicht begegnet. — Suchen wir uns die Gedanken Weigels vorzuführen nach den unbezweifelt als echt anerkannten Schriften desselben*).

Der Gegensatz zur Kirche seiner Zeit spricht sich am unverhohlensten aus in dem originellen „Dialogus de Christianismo“: Ein „Zuhörer“, d. h. Laie, zugleich Anhänger Weigel'scher Ideen, unterredet sich mit einem „Prediger“, dem Repräsentanten der kirchlichen Rechtgläubigkeit; der „Tod“, d. h. der durch den Tod zur Herrlichkeit eingegangene Christus tritt als Schiedsrichter entschieden dem Hörer bei. Ja, in den letzten Capiteln erfahren wir, wie der Prediger nach Beichte und Absolution friedlich stirbt, aber weil er im Innern nicht Busse und Reue empfunden, in die Hölle kommt, der Hörer dagegen wegen des innern wahren Lebens in den Himmel, obgleich er ohne Sacrament stirbt und auf freiem Felde begraben liegt. Gegenstand des Streites ist die innere Salbung und Erleuchtung durch den heiligen Geist gegenüber dem Buchstaben der Schrift, Confessionen und Lehrer, und die innere, wesentliche Einwohnung Christi nach Ertödtung des natürlichen Fleisches, gegenüber der zugerechneten Gerechtigkeit. Während der Hörer sich beruft auf das geistige Verständniss der Schrift, pocht der Prediger auf die symbolischen Bücher, die landläufige Lehre, auf die Worte der weisen Lehrer und die Wissenschaft, welche er auf hohen Schulen gelernt, und fragt den Laien entrüstet, woher er, der Idiot, diese Weisheit habe, die doch von keiner Kanzel gelehrt werde. Der Hörer fordert, dass wir unsern alten Adam tödten, dass Christus in uns geboren und mit uns wesentlich vereinigt werde; der Prediger beruft sich auf die justitia imputativa: Christus hat für uns genug gethan, „wir zechen auf seine Kreide.“

Die Hauptthese Weigel's lautet: Die wahre Erkenntniss kommt nicht von aussen, sondern von innen, nicht vom Erkannten, sondern vom Erkennenden, nicht vom Gegenwurf (d. h. Objekt), sondern vom Auge (d. h. dem erkennenden Subjekt). Dieser Satz folgt aus der ganzen, mit Sorgfalt ausgeführten Erkenntniss-

---

*) Von Weigels Schriften sind die wichtigsten: „Libellus de vita beata etc.“ „Ein schön Gebetbüchlein etc.“ An. 1612. „Der güldene Griff etc.“ An. 1617. „Vom Ort der Welt“ etc. 1613. „Dialogus de Christianismo“ etc. 1614. „Philosophia theologica etc.“ „Γνῶθι σεαυτόν“. 1614. „Principal und Haupt Tractat von der Gelassenheit etc.“ 1618. „Soli Deo gloria“ 1618. „Kurzer Bericht und Anleitung zur Teutschen Theologey“. Natürlich fehlt es in diesen Schriften nicht an reichlichen Wiederholungen, doch zeigt sich überall der wissenschaftlich gebildete Mann, der Gedanken und Ausdruck beherrscht. Vergl. hierzu: Opel: Valentin Weigel. Lpzg. 1864.

theorie. Das äussere Sehen, welches auch dem Vieh zukommt, „der Kuh vor dem neuen Thor“, ist wohl zu unterscheiden von dem innern Sehen, dem Erkennen. Zum äussern Sehen gehören drei Dinge: das Auge, der Gegenwurf und die Luft; zum innern Sehen gehören zwei Dinge: das innere Auge und der Gegenwurf. Der Gegenwurf ist zweifach, unendlich oder Gott, und endlich oder die Creatur, diese wieder zweifach, als sichtbare und als unsichtbare. Das innere Auge ist dreifach, die fünf Sinne und deren innere Einheit, die Einbildung (imaginatio), die Vernunft und der Verstand. Das obere dieser Augen kann wirken ohne das niedere, nicht aber umgekehrt. Ihnen entspricht eine dreifache Erkenntniss, die sinnliche, sensualis, auf die äussere, sichtbare Erscheinung der Dinge gerichtet, die vernünftige, rationalis, Künste und Wissenschaften umfassend, die verständige, intellectualis, auf die Erkenntniss Gottes sich beziehend*); ebenso eine dreifache Schule, nämlich der Menschen, der Natur und Gottes.

Alle diese Erkenntniss geht vom Auge aus und nicht vom Gegenwurf. Der immer wiederkehrende Beweis für diesen Satz ist dieser: Käme die Erkenntniss aus dem Objekt, so müsste „von einem einigen Gegenwurf eine gleichförmige, ungespaltene Erkenntniss kommen in alle Augen, so diesen Gegenwurf vor sich haben“, d. h. so müsste dasselbe Ding von allen gleich erkannt werden. Dies ist jedoch nicht der Fall. Wenn mehrere Menschen dieselbe Farbe ansehen, erscheint sie diesem grau, jenem blau, dem Dritten grün. Wenn hundert Menschen dasselbe Buch lesen, haben sie hundert verschiedene Meinungen darüber, wie das Beispiel der Bibel zeigt, auf welche sich alle für ihre eigenthümlichen Ansichten berufen. Deshalb kann die Erkenntniss nicht aus dem Objekt kommen, sondern aus dem Subjekt, nicht aus dem Gegenwurf, sondern aus dem Auge. — Ausserdem werden noch folgende Gründe angeführt: ohne die innere Erkenntniss könnten wir dem Urtheil eines Andern nicht zustimmen oder Recht geben, könnten Schriften nicht beurtheilen, könnten durch Belehrung von Anderen und aus Büchern Nichts lernen. Derselbe Weg von innen nach aussen ist auch in der Natur vorgeschrieben: Aus dem Kern kommen Wurzel, Samen, Aeste, Früchte, nicht von aussen aus Erde und Luft; bei der Schöpfung ging das Sichtbare hervor aus dem Unsichtbaren, das Etwas aus dem Nichts, und nicht umgekehrt etc. Alle Verschiedenheit der Erkenntniss beruht daher nicht auf dem Objekt, sondern auf der Verschiedenheit der Augen, denn in uns liegt alle Erkenntniss. — Dies ist

---

*) In einer an Nicolaus Cusanus erinnernden Weise führt auch Weigel viele theologische Streitigkeiten und Verketzerungen darauf zurück, dass viele in der sinnlichen oder vernünftigen Gotteserkenntniss hängen bleiben, andere sich zur intellektuellen erheben. Leider sind mir die betreffenden Stellen zur Zeit nur im Gedächtniss gegenwärtig, daher ein genaues Citat unmöglich.

die natürliche Erkenntniss, in welcher wir uns „wirklich“ d. h. thätig verhalten.

Auch sie reicht bis an Gott: Aus den Geschöpfen, als dem Schatten oder Abbild des ewigen, ungetheilten Seins Gottes, können wir den Schöpfer erkennen. Wie wir aus dem Werk auf den Meister, aus dem Rauch auf ein Feuer schliessen, so von der Creatur auf Gott, theils durch Verneinung aller Unvollkommenheit, theils durch Bejahung im Auf- und Niedersteigen der Dinge. Diese natürliche Erkenntniss Gottes ist jedoch zur Seligkeit ungenügend. Das erscheint bisweilen durch ihre Unvollkommenheit begründet, „da wir Gott nur von ferne sehen, von aussen durch die Fussstapfen der Creatur gleich als den Schatten.“ Wenn es jedoch wiederum heisst, „wenn die Natur ganz stille schweigt und in ein Vergessen kommt,“ könne sie zur seligmachenden Erkenntniss gewendet werden, so scheint der Hauptgrund zu dieser Behauptung doch jener andere, oft wiederholte zu sein: die natürliche Erkenntniss beruht auf unserer eigenen Selbstthätigkeit; führt sie zur Seligkeit, so beruht diese auf unserm Verdienst, das aber wäre Pelagianismus. Der Glaube und die Seligkeit ist nicht Sache der Creatur, sondern durchaus Sache des sich erbarmenden Gottes, daher müssen wir noch eine übernatürliche Erkenntniss annehmen.

Die natürliche Erkenntniss beruht auf dem Licht der Natur, die übernatürliche auf dem Lichte des Glaubens und der Gnade, daher dasselbe Ding gar verschieden erscheint, je nachdem es von Gott oder von dem Menschen aus angesehen wird. Beide sollen auseinander gehalten werden und nicht vermengt; sie sind einander nicht feindlich, sondern die natürliche oder die Philosophie führt dienend hin zur übernatürlichen oder zur Theologie. In der übernatürlichen Erkenntniss verhalten wir uns durchaus leidend; sie wird durch Gott selbst in uns gewirkt. Gott selbst ist das Auge und Licht im Menschen und durch den Menschen; deshalb ist auch in allen Frommen in der übernatürlichen Erkennntniss kein Streit und Verschiedenheit, sondern überall Uebereinstimmung und Einigkeit. Die Verschiedenheit derselben ist lediglich begründet in der verschiedengradigen Empfänglichkeit für die göttliche Erleuchtung. Denn der Mensch kann Nichts Anderes thun, als stille stehn, im Geiste sein und Sabbat halten, auf Gott warten im Gehorsam des Glaubens etc. Dies beschreibt Weigel in dem „Tractat von der Gelassenheit“: Nur wenn der Mensch alle Dinge verlässt, verzichtet auf alles Eigene, alle Ichheit und alle Lust der Welt, besonders auch auf den Wahn, selbst etwas zu wissen, und wenn er auch in dieser Gelassenheit gelassen ist, d. h. sich nicht ihrer rühmt und auf sie verlässt, nur dann wird sich Gott der Seele vermählen zu inniger ehelicher Gemeinschaft.

Der Eintritt dieser übernatürlichen Erkenntniss ist die Wiedergeburt: daher hat der Mensch eine zweifache Geburt, eine natür-

liche, aus welcher alle natürliche Erkenntniss stammt und eine übernatürliche aus dem Geist Gottes, welche zur übernatürlichen Erkenntniss führt. Gewirkt wird die Wiedergeburt durch den heiligen Geist, nicht mittelst äusserer Ceremonien, sondern unmittelbar und ist nur dadurch möglich, dass alle übernatürlichen Güter, d. i. Christus, zuvor in uns verborgen liegen. Dann aber fliesst aus dem Innern alle übernatürliche Erkenntniss, weil Gott selbst in uns das Licht ist und Auge. Für die übernatürliche Erkenntniss gilt also derselbe Grundsatz, wie für die natürliche, dass die Erkenntniss nicht vom Gegenwurf komme, von aussen, sondern von innen, vom Auge. Aus Büchern findet man niemals Grund und Wahrheit, sondern bleibt immer in Ungewissheit, wenn uns nicht das Auge gezeigt wird, viel deutlicher als alle Lehrer mit ihren Büchern, und „dies Buch in mir und in allen Menschen, in Grossen und Kleinen, in Jungen und Alten, in Gelehrten und Ungelehrten", welches ist das rechte Buch, durch welches wir auch die heilige Schrift zu verstehen vermögen, „es ist das Licht der Menschen, welches sie erleuchtet in der Finsterniss, es ist Gottes Wort: dies Wort ist die Weisheit Gottes im Menschen, es ist das Bildniss Gottes im Menschen, es ist der Geist oder Finger Gottes im Menschen, es ist der Same Gottes, das Gesetz Gottes, Christus, Gottes Reich, es ist das Weib des Lebens in uns."

Dies innere Wort ist das Frühere: es wird dem Menschen äusserlich vor Augen und Ohren gestellt auf dreierlei Weise, im Gesetz der Tafeln, in der Person Christi und in der Predigt durch das Amt des Geistes; denn wenn nicht in uns Gottes Wort wäre, würde alles Gesetz, der ganze historische Christus und alles Ziehen des Vaters zum Sohn uns Nichts helfen und frommen. „Der nicht die Beichte und Absolution in ihm selber hat durch den Glauben in Christo, dem hilft die Beichte und die Absolution bei dem Priester garnichts." Andrerseits ist auch das Aeussere nicht ganz umsonst: Wie eine Erkenntniss ohne Gegenwurf nicht zu Stande kommt, so sind Predigt, Schrift und äussere Belehrung eine gar nützliche Erweckung und Anreizung, um das in uns verborgen liegende Wort Gottes aufzuregen und hervorzulocken, nur darf man die Schrift nicht betrachten als den Wagen, auf welchem die Erkenntniss von aussen in uns hineingebracht werde.

Diese Sätze gewinnen ihr rechtes Licht erst aus den Aussagen über das Verhältniss Gottes zu den endlichen Dingen im Allgemeinen und zum Menschen im Besonderen.

Es giebt nothwendig zwei Wesen, das Vollkommene und das Stückwerk. Das Vollkommene ist das ewige, selbständige, wahre Wesen, welches alle Dinge in sich begreift, sowol da sie im Verborgenen waren, als jetzt, da sie ans Licht getreten sind. Das Stückwerk ist die Creatur, welche aus dem wahren Wesen entspringt. Gott ist zu vergleichen der Zahl Eins, denn sowenig man das Eine theilen kann in der Rechenkunst, ebenso wenig kann

man auch die Ewigkeit Gottes theilen; er ist Eines ohne alle Spaltung und Mannichfaltigkeit, so sehr, dass auch Aussagen, welche auf irdische Dinge angewandt, als contradictorische Gegensätze einander ausschliessen, auf Gott beide Anwendung finden. Deshalb ist auch Gott das höchste Gut, dessen Besitz allein unser Verlangen nach Glück stillen kann, während alle endlichen Güter nichtig sind und Bedürfnisslosigkeit ihnen gegenüber das rechte Verhalten. Die Creatur entspricht der Zahl zwei, weil sie nicht ihr selbst eigen ist, sondern Gottes bedarf zu ihrer Erhaltung, nur ein Bildniss oder Schatten Gottes, ein Glanz oder Schein des Einen und Ewigen.

Die endlichen Dinge sind durch Gott aus dem Nichts zu Etwas berufen. Deshalb unterscheiden wir einen dreifachen Himmel, der oberste ist Gott, der mittlere sind die Engel oder Gestirne, der unterste sind Himmel und Erde oder diese sichtbare Welt gebildet aus Sulphur, Sal und Mercurius. Gott wohnt in einem Lichte, dahin Niemand dringt, und umfasst als ewiges Wort alle Engel, während die Engel alle Geschöpfe in sich haben, d. h. geistlich. Wie man von der Nuss sagt, sie sei der Baum complicite, d. h. zusammengewickelt, und der Baum sei ein astrum explicitum, d. h. die ausgewickelte Nuss, oder in der Eins seien die anderen Zahlen eingewickelt, dagegen 2, 3 etc. seien die Eins ausgewickelt, so sind alle Engel in Gott und alle Dinge in den Engeln oder Gestirnen. Alle geschaffenen Dinge haben daher an Gott Theil, ja, ihr Sein und ihren Bestand haben sie von ihm, denn ohne ihn würden sie nicht sein und bestehen können. Daher ist Gott in allen Dingen, und ihrem Wesen nach alle Dinge in ihm, denn „Gott und sein Wille oder Wort ist nicht allein in allen Creaturen, sondern auch ausserhalben derselben, sie begreiffende und beschliessende, also, dass auch eine Mücke nicht möchte ausserhalben Gott leben etc., es muss alles in Gott sein nach dem Wesen, obwol nicht nach dem Willen.“ Ja, auch Lucifer ist seinem Wesen nach in Gott, weil er sonst gar nicht wäre. — Neben dem Sein haben die endlichen Dinge auch das Nichts an sich, weil sie von Gott aus dem Nichts zum Etwas gerufen sind.

Der Mensch hat nach seiner natürlichen Geburt drei Theile: Leib, Geist und Seele. Leib und Geist machen den sterblichen Theil des Menschen aus; jener, der greifliche oder empfindliche Theil, ist von den irdischen Elementen genommen und kehrt nach dem Tode in sie zurück, dieser, der ungreifliche und unempfindliche Theil ist von den Gestirnen, welche deshalb unser ganzes Leben, soweit es vom Geiste abhängt, beeinflussen. Nach seinem Leibe ist der Mensch ein Mikrokosmus, d. h. umfasst alle niederen Geschöpfe, doch ist der Leib nur das äussere Haus des Menschen. Die Seele kommt aus dem spiraculo vitae d. h. ist von Gott unmittelbar dem Menschen eingeblasen und soll wegen dieses ihres göttlichen Ursprungs mit Gott leben, wie ein Weib mit seinem Gemahl. Daher hat der Mensch ein doppeltes Wesen: Adam und

Christus, die natürliche und die übernatürliche Erkenntniss sind beide in ihm.

So war der Mensch in die Mitte gestellt zwischen Gott und Creatur, um zu wählen zwischen gut und böse. Freilich hätte Gott ihn ohne Wahl im Guten stärken können, aber dann wäre auch der Mensch gewesen wie das Vieh. Der Mensch fiel, nicht etwa durch äussere Verführung, sondern in sich selbst trägt er die listige Schlange. Der Engel im Himmel und Adam im Paradies, beide dachten: Ich bin ein Bildniss Gottes, des Allmächtigen und soll Gott gleich sein; nun ist Gott sein eigener Herr, frei, ohne Gebot und Gesetz, liebt und sucht sich selbst: also will auch ich mich zu mir selbst kehren, mich selbst lieben und an mir selbst Freude haben, so bin auch ich frei und selig wie Gott. Durch diese Selbstliebe fiel Engel wie Mensch, wandte sich von der Einheit zur Andersheit, von dem Einen zum Gespaltenen, vom Leben zum Tode, vom Himmel zur Hölle. Diese Abkehr von Gott zum Bösen vollzieht sich jedoch nur im Willen; dem Wesen nach bleibt auch der Gefallene in Gott und seinem Wesen nach, als Sein, ist alles gut. Das bezeichnen die Präpositionen juxta und in, Gott ist in (in) den Frommen, mit welchen er dem Wesen wie dem Willen nach Eins ist, neben (juxta) dem Teufel, der sich dem Willen nach von ihm abgewandt hat. Da auch der Sünder seinem Wesen nach Gott lieben muss als seinen Ursprung und sein wahres Sein, seinem Willen nach ihn hassen, so befindet er sich in einem steten Widerstreit zwischen Liebe und Hass, und dieser macht die Hölle aus. Denn Himmel und Hölle sind nicht zwei abgesonderte Oerter irgendwo im Weltall, sondern Himmel und Hölle tragen wir in uns. Im Himmel leben, heisst im Willen Gottes leben oder mit Gott Eins sein; in der Hölle leben heisst, nach eigenem Willen leben, von Gott abgekehrt.

Obgleich es also nur an unserem Willen liegt, ob wir im Himmel sind oder in der Hölle, so kann doch, nachdem wir einmal gesündigt haben, nur durch unmittelbare Wirkung der göttlichen Gnade das neue Leben in uns aufgehen. Von den Kanzeln herab wird gepredigt, der Mensch werde gerecht durch den Glauben und die Zurechnung des Todes Christi: in Wahrheit aber nützt alles Aeussere Nichts, wenn nicht in uns Christus geboren wird, stirbt und aufersteht. Durch unmittelbare Einwirkung Gottes wird alsdann der Christus in uns, der durch die Sünde überwältigt war, wieder neu belebt. Dazu ist vor allem erforderlich, dass wir den alten Adam, d. h. das fleischliche Leben mit aller Selbstsucht und seinem Hängen an irdischen Dingen ertödten. Ist Adam gestorben, so wird Christus neu aufleben, d. h. wir werden mit Gott wahrhaft vereinigt. „Christi Tod und Verdienst wird keinem zugerechnet, er habe denn Christi Tod in sich, er werde denn durch die Taufe zu gleichem Tode getauft, und sein alter Leib mit Christo gekreuzigt, da gilt die Zurechnung." Das ist der Glaube, nämlich Christi Leben in uns herrschend, sein Geist in uns, sein Fleisch

und Blut in uns etc.“ Wie Gott der Vater in Christo dem Sohne ist, und der Sohn im Vater, diese beiden eins, also ist Gott der Sohn im gläubigen Menschen, und der gläubige Mensch im Sohne, diese beiden eines“: „Wir müssen in Gott wohnen und Gott in uns, das ist die ewige Ehe, die himmlische Ehe, dass wir mit Gott verbunden und verknüpft bleiben.“

Hieraus ergeben sich mehrere Folgerungen. Zunächst muss der Wiedergeborene sich ernstlich der Heiligung befleissigen. So lange wir im Fleisch wandeln, können wir freilich nicht ganz ohne Sünde sein, aber unseren Willen können wir von ihr abkehren: während wir vorher freudig, mit unserem Willen sündigen, thun wir es nach der Wiedergeburt nur mit tiefem Schmerz, gegen unseren Willen. — Die Kirche ist nicht eine geschlossene Gemeinschaft an einem bestimmten Ort mit genau festgesetzter Lehre, sondern wo in allen Ländern und unter allen Völkern sich Fromme finden, welche im eigenen Herzen mit Christo gestorben und zu heiligem Leben erneuert sind, die bilden die wahre Kirche. Schon hier auf Erden wird nach furchtbaren Kämpfen ein goldenes Zeitalter eintreten, da alle Sekten aufhören und die allgemeine katholische Kirche überall herrscht, da Christus wirklich regiert und unter den Menschen die Liebe zum Bruder höchstes Gesetz ist. — Der historische Christus hat gleich dem Buchstaben des geschriebenen Wortes, die Bedeutung einer äusseren Erinnerung und Zeugnisses. Das Wort ward aus der Jungfrau Mensch geboren, damit Gott uns durch Christum mit sich versöhnte und uns ein Licht, Weg, Zeiger, Thür, Muster oder Vorbild darstellte, wie wir ihm nachwandeln sollen. Die Geringschätzung der äusseren Gnadenmittel wird auf die Sakramente nur in beschränktem Maasse ausgedehnt: die Taufe ist kein nichtig Ding, sondern wir sollen durch sie ein neues Fleisch und Blut vom Himmel erlangen; Beichte und Abendmahl sind allerdings nicht nothwendig, da der Gläubige den wahren Hohenpriester in sich trägt, dienen aber doch zu mehrerer Versicherung. — Der Herrschaft der Priester gegenüber wird das allgemeine Priesterthum betont; jeder Gläubige hat Christus in sich, der ihm die Sünden vergeben und Absolution ertheilen kann. — Das Gebet verschafft uns nicht etwas von Gott: es wäre Gotteslästerung, zu behaupten, dass durch unser Gebet der ewig unwandelbare Gott zu etwas bestimmt und veranlasst würde. Das Reich Gottes, um das wir bitten, liegt nicht ausser sondern in uns, daher dient das Gebet dazu, uns innerlich zu erinnern und zu erwecken. —

Weigel selbst blieb bis an seinen Tod unangefochten. Den dogmatischen Zänkereien jener Zeit durchaus abgewandt, scheint er sich vorzüglich den Aufgaben seines Predigtamtes gewidmet zu haben. Aber wie er die Concordienformel ohne Weigerung unterschrieb, — „Aber keinen Eid habe ich auf Menschen Bücher damit gethan, sondern ich habe mich mit solcher Verschreibung versprochen, auf den Schriften der Propheten und Apostel zu bleiben,

und davon nimmermehr zu weichen: finde ich auch etwas daneben in den Schriften der Lehrer, dass der Apostolischen Lehre gemäss wäre, so wolle ichs auch annehmen" — so muss er auch auf der Kanzel seine Meinung weislich verschwiegen haben. Von seinen Schriften erschien vor seinem Tode nur eine unwichtige Leichenrede im Druck; auch nachher wurden dieselben vorläufig nur handschriftlich im Kreise treuer Anhänger verbreitet. Erst 1604—1618 erschienen dieselben an verschiedenen Orten, vermehrt durch eine Reihe untergeschobener Schriften, und jetzt begann auch sofort der Kampf um den „Weigelianismus."

Die ganze theologische Polemik, Johannes Schellhammer: „Widerlegung des vermeynten Postill Valentini Weigelii", (Lpzg. 1621). Zacharias Theobald: „Widertaufferischer Geist", (Nürnberg 1623). Georg Rost: „Heldenbuch vom Rosengarten," (Rostock 1622). Lucas Osiander: „Theologisches Bedenken Vnd Treuhertzige Erinnerung", (Tübingen 1624) u. v. A. verdienen ein näheres Eingehen nicht, sind doch auch sie auf die Lehren Weigels nicht näher eingegangen. Den meisten erscheint Weigel als gefährlicher Revolutionär, der gleich einem Thomas Münzer auf eine Umstürzung der staatlichen und socialen Ordnung ausgehe, den anderen ist er schon deshalb verwerflich, weil er dem Buchstaben der Lehre und den symbolisch fixirten Satzungen der kirchlichen Dogmatik widerstreitet, sie alle poltern und schimpfen gegen ihn in der rabulistischen Art des 17. Jahrhunderts.

Der Weigelianismus fand weite Verbreitung. In Halle wurden die ersten Weigel'schen Tractate gedruckt, im Erzstift Magdeburg wandten sich viele vom Adel ihm zu, in Anhalt gewann er zahlreiche Anhänger, am Marburger Gymnasium erklärten sich 1619 plötzlich zwei Lehrer als Weigelianer, und eiferten besonders gegen den Gebrauch profaner Schriftsteller beim Unterricht, Heinrich Philipp Homagius und Georg Zimmermann. Sie hatten bereits in hessischen Landen nicht unbedeutenden Anhang gewonnen und nur durch harte Maassregeln konnte der Landgraf die Bewegung dämpfen. In Worms predigte Stephanus Grunius (1623) von der Theilung des Menschen in Leib, Geist und Seele; auch in Frankfurt a. M. zeigten sich Weigelianer; in Nürnberg sammelte 1622 Wilhelm Eo eine zahlreiche Gemeinde. Auch zeitigte das zweite und dritte Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts eine zahlreiche Literatur, welche Weigel'sche Gedanken ohne ihre philosophische Begründung in populärer Weise unters Publikum brachte. Neues finden wir hier jedoch nicht, meist wird der Gegensatz gegen die gelehrte Bildung oder gegen den Buchstaben, die Berufung auf unmittelbare Offenbarung, die Astrologie, oder die Hoffnung auf die Neugestaltung der staatlichen und socialen Verhältnisse, oder dergl. bis zum Zerrbild übertrieben. Dasselbe gilt von Esajas Stiefel († 1627) einem Schenkwirth zu Langensalza und seinem Neffen Ezechiel Meth († 1640), denen die gewöhn-

lichen Weigel'schen Irrthümer Schuld gegeben werden, von Paul Nagel († 1621) Professor der Mathematik zu Leipzig, der aus dem Buchstabendienst der nicht vom heiligen Geiste gelehrten Prediger ein allgemeines Verderben hereinbrechen sieht und mit Hülfe der Gestirne aus der Apokalypse die Zeichen besserer Zeiten zu deuten sucht. Auch Hans Engelbrecht, Lakenmacherknecht zu Braunschweig († 1642), bewegt sich in den bekannten Geleisen; nur dass er die Bewährung des Glaubens in thätiger Liebe mehr betont und für seine eigene Person ein besonderes Ansehen in Anspruch nimmt.

Eine dem Weigelianismus durchaus verwandte Richtung, wenn auch selbständigen Ursprungs, repräsentiren die Rosenkreuzer. Im Jahr 1614 erschien die „Fama Fraternitatis R. C. oder Brüderschaft des hochlöblichen Ordens des R. C. an die Häupter, Stände und Gelehrten Europae", nebst vorangestellter allgemeiner und General-Reformation der weiten Welt; im Jahr 1615 folgte die „Confessio Fraternitatis R. C." In der General-Reformation berathen auf Veranlassung des Kaisers Justinian die sieben Weisen Griechenlands nebst einigen Römischen Philosophen über eine Verbesserung der Welt, gelangen jedoch zu der Einsicht, dass dem gegenwärtigen Jahrhundert nicht zu helfen sei. Um ihren Ruf zu wahren, machen sie viel Redens von ihrer Mühe und Arbeit und geben eine Verordnung betreffs einer neuen Taxe auf Kraut, Rüben und Petersilie. Die Fama fordert alle Gelehrten Europas auf, sich der neuen Brüderschaft anzuschliessen, zur Verbesserung der verderbten Welt. Ihre Philosophie sei aller anderen Künste und Wissenschaften Haupt, Ursprung und Meisterin, und wolle Himmel und Erde und des einzigen Menschen Natur und Wesen gründlich vor Augen stellen. — Es ist ein charakteristisches Zeichen jener Zeit und der Ausartungen, zu welchen edle Mystik unter den Massen führt, dass diese mysteriöse Aufforderung eine solche Bewegung hervorrief. Freilich fehlte es nicht an ruhigen und verständigen Beurtheilern, welche die Existenz einer Gesellschaft der Rosenkreuzer bezweifelten und jene Schriften für erdichtet hielten, um die Welt entweder zu verspotten oder zu bethören. Unvergleichlich viel grösser war die Zahl derer, welche jene Gesellschaft überall suchten und von ihr die Rettung der Welt erwarteten. Um den geheimnissvollen Namen „Rosenkreuzer" sammelten sich alle, und deren waren damals nicht wenig, welche in unverstandener Sehnsucht in die Tiefen der Natur einzudringen und das Uebernatürliche unmittelbar zu erfassen, maassloser Schwärmerei, Alchymie und Astrologie sich zuwandten. In Wahrheit hatte ein frommer Würtembergischer Pfarrer Johann Valentin Andreae (1586—1654) in jenen Schriften die Schwärmerei und Thorheit seiner Zeit in derber Satire verspotten wollen. Als dann wider alles Erwarten die Satire für Ernst genommen und grade sie zum Sammelpunkt der blinden Schwärmer wurde, ist er dem mehrfach entgegen getreten, aber vergeblich.

Wenden wir uns ab von diesen Carrikaturen. Nach diesen krankhaften Ausläufern darf man jene Mystik und Theosophie nicht beurtheilen, welche in einzelnen Männern so herrliche Blüthen trieb. Grossartiger und vollendeter freilich in Niemand als in

V.

Jakob Böhme (1575 bis 17. Novbr. 1624)*).

Zu Alt-Seidenberg in der Oberlausitz, nahe der Böhmischen Grenze, geboren, in bäuerlichen Verhältnissen aufgewachsen, wegen Schwächlichkeit des Körpers mit guter Schulbildung ausgerüstet, aber doch nur soweit, als die Schule des Orts sie zu bieten vermochte, seit 1589 Schusterlehrling zu Seidenberg, seit 1599 Meister zu Görlitz, ist Böhme vollständig Autodidakt. Die Schriften von Paracelsus, Weigel, Schwenkfeldt, auch diejenigen von Stiefel, Meth und den Rosenkreuzern, hat er neben der Bibel gelesen, aber von gelehrter Bildung ist keine Rede: Er kennt weder die Sprache noch die Schriften der Alten, und in der Philosophie ist er vollständig homo rudis. Was er giebt, schöpft er alles aus der Tiefe des eigenen Gemüths, oder vielmehr aus der überwältigenden Erleuchtung des heiligen Geistes. Denn nur aus Antrieb dieses göttlichen Geistes redet er, nicht aus eigenem Verständniss; kommt der Geist über ihn, so ergreift er ihn unwiderstehlich, und ist er zurückgetreten, so weiss Böhme selbst kaum zu deuten, was er durch ihn geredet. Kein Wunder, dass uns Späteren diese Deutung noch viel öfter misslingt. Fast ungeniessbar ist seine Sprache. Bald verwirrt uns die Fülle der sinnlichen Bilder, welche seine geschäftige Phantasie häuft, uns das Unbegreifliche begreiflich zu machen, denn nur selten sind sie glücklich, d. h. leicht verständlich gewählt, und noch seltener reinlich durchgeführt; bald stösst uns ab das Bemühen, aus dem Laut und Ton der einzelnen Silben die geistige Bedeutung eines Schriftwortes zu gewinnen, bald ist es uns fast unmöglich, unter dem aufgehäuften Schutt inhaltsleerer Phantastereien die wenigen Körner echten Goldes aufzufinden, oder in dem ermüdenden Zickzack ordnungslos hin und her springender, weitschweifiger Ausführungen den Faden festzuhalten. Wollten wir mit Böhme verfahren nach dem bekannten Wort des Sokrates von Heraklit: Was ich von

---

*) Die Werke Böhme's sind benutzt nach der Gesammt-Ausgabe in 5 starken Bänden: „Des Gottseligen, Hoch-Erleuchteten Jacob Böhmens Teutonici Philosophi Alle Theosophischen Werken.“ Amsterdam 1682. Ferner vergleiche man: Herrmann Adolph Fechner: Jakob Böhme's Leben und Schriften in: Neues Lausitzisches Magazin XXXIII. 4. XXXIV. 1. Görlitz 1857. Nur mit Vorsicht ist zu benutzen: Julius Hamberger: Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme in einem systematischen Auszuge aus dessen sämmtlichen Schriften etc. München 1844.

ihm verstanden habe, ist herrlich und trefflich, darum glaube ich, dass auch das Uebrige ebenso gut und wahr sei, — wir könnten die Weisheit aller Zeiten in ihn „hineingeheimnissen“, aber ebenso ungerecht wäre es, alles Unklare und Schwierige als unverständig bei Seite zu schieben; er bedarf eben eines „delischen Schwimmers“.

Seit Schelling und Hegel ist es gebräuchlich, Böhme unter die Philosophen zu zählen und als Vorläufer der modernen Spekulation zu betrachten. Nicht mit Unrecht, denn in mystisch-theosophischer Weise hat der Schuster von Görlitz bereits sinnlich geschaut, was weit später Hegel im Begriff zu erfassen sucht, dass nämlich das Endliche oder Böse aus dem Unendlichen oder Guten hervorgeht durch den Prozess der Selbstbestimmung und aus dieser Entfremdung in dasselbe wieder zurückkehrt, also der dialektische Prozess von Thesis, Antithesis und Synthesis, oder des An-sich, Für-sich und An- und Für-sich.

Muss man sich aber hüten, diese Verwandtschaft der Gedanken zu überspannen, so darf man sie vor allem auch nicht ausdehnen auf die erste grössere, häufig vorwiegend benutzte Schrift: Aurora oder „Morgenröthe im Aufgang, das ist: Die Wurzel oder Mutter der Philosophiae, Astrologiae und Theologiae“ etc. (An. 1612). Dieselbe zerfällt in drei Theile. Die Philosophie handelt von der göttlichen Kraft, was Gott ist und wie im Wesen Gottes Natur, Sterne und Elemente beschaffen sind und woher alles Ding seinen Ursprung hat. Die Astrologie handelt von den Kräften der Natur, Sterne und Elemente, wie alle Elemente daraus herkommen, wie dieselben alles treiben und regieren und Gutes und Böses durch sie gewirkt wird. Die Theologie handelt vom Reiche Christi, wie dasselbe dem Reich der Hölle entgegengesetzt ist und mit ihr kämpft, wie die Menschen durch Glauben und Geist die Hölle überwinden und die Seligkeit gewinnen können.

Böhme geht davon aus, dass wir bei Betrachtung der Natur überall zwei Qualitäten finden, eine gute und eine böse, welche in dieser Welt in allen Kräften und allen Creaturen in einander sind, z. B. die Hitze bringt als Licht allen Dingen Leben, als Grimmigkeit Verderben. Nur in den Engeln herrscht die gute Qualität allein, in den Teufeln allein die böse. Dieser Gegensatz in der Creatur ist gewirkt von den Gestirnen, deren Kräfte die Schöpfung beherrschen, nicht unmittelbar von Gott. Denn Gott, obgleich er die ganze Welt durchdringt wie der Saft den Baum, hat den Gegensatz des Guten und Bösen nicht in sich, sondern ist nur gut. Gott der Vater hat in sich alle Kräfte, welche in der Natur sind, aber nicht so, dass jede Kraft an einem bestimmten Ort ist, sondern alle Kräfte sind im Vater ineinander, wie Eine Kraft. Aus dieser Einen Kraft ohne Anfang und ohne Ende sind alle Creaturen geworden. Gott der Sohn ist nicht ein anderer Gott als der Vater, auch nicht ausser dem Vater, sondern ist das Herz im Vater, der Kern in allen Kräften, ist selbständige Person

und wird vom Vater ewig immerfort geboren. So der Vater aufhören würde zu gebären, wäre der Sohn Nichts mehr, und so der Sohn nicht mehr im Vater leuchtete, so würde der Vater ein finsteres Thal, denn des Vaters Kraft stiege nicht auf von Ewigkeit zu Ewigkeit, und könnte das göttliche Wesen nicht bestehen. Gott der heilige Geist ist ein stilles Sausen aus allen Kräften des Vaters und Sohnes, ist der Geist des Lebens, der alles formt und bildet. Die Dreieinigkeit wird uns nahe gebracht durch ihr Gleichniss im Menschen: die Kraft im ganzen Gemüth und das Licht im ganzen Gemüth und von beiden die verständige Seele, und in allen Dingen: die Kraft, daraus ein Leib wird, der Saft oder das Herz der Dinge und die quellende Kraft oder der Geist.

Der Gegensatz der zwei Qualitäten kommt erst durch Lucifer. In Gott wallen und quellen stets auf sieben Quellgeister oder Qualitäten, die herbe, die süsse und die bittere, die Hitze, die Liebe, der Schall oder Mercurius, der letzte Geist oder Salitter, welche sich gegenseitig eine aus der andern gebären und alle sieben in einander sind wie Ein Geist. Aus dem siebenten Quellgeist schuf Gott durch Zusammenziehung die Engel. Sie bildeten drei Königreiche, jedes unter einem Oberhaupt, Michael, Lucifer, Uriel, nach der Gestalt resp. Gottes des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes geschaffen, mitten aus dem ihnen zukommenden Reich. Lucifer, anfangs der herrlichste Engel, mit dem schönsten und kräftigsten Leibe und einem Lichte, das dem Herzen oder Sohn Gottes incorporiret war, erhob sich, über das göttliche Herz zu triumphiren. Statt Gott zu gehorchen, erhoben sich seine Quellgeister und fingen eine höhere, stolzere Qualificirung an, als Gott selbst. Dabei zündeten sich die Quellgeister zu stark an, die herbe Qualität zog den Körper zu hart zusammen, das süsse Wasser vertrocknete etc. In diesem Wüthen und Reissen ward Lucifer ein Sohn geboren in seinem Herzen und ging der Geist von seinem Munde. Lucifer wurde nebst seinen Engeln in gewaltigem Kampf aus seinem Reich, dem Orte dieser Welt, verstossen und zum Ersatz die Menschen erschaffen, deren König, in der Mitte der Zeit aus einem Engel geboren, an Lucifers Stelle treten sollte. Als Gott in der dritten Geburt im Ort des Lucifer erzürnt ward, da verlosch das Licht in der dritten Geburt und ward alles Finsterniss und daraus wurde die sinnliche Welt. Die erste Geburt ist diejenige des Sohnes Gottes, die zweite ist das Hervorgehen der sieben Geister, die dritte die Begreiflichkeit der Natur. Die Natur fliesst aus einem doppelten Quell, aus dem lieblichen, freudenvollen Wesen Gottes und aus dem Zornfeuer, welches sich entzündet hat im Fall Lucifers; daher ist sie in allen Theilen gemischt aus Gutem und Bösem, aus Himmel und Hölle. Diese Welt hat danach eine dreifache Geburt. Nach ihrer ersten oder innersten Geburt ist sie Eines Wesens und Willens mit dem obern Himmel, d. h. mit den Reichen Michaels und Uriels; nach der zweiten Geburt steht sie in diesem zweigetheilten Leben; die

dritte Geburt ist die Zurückführung zur göttlichen Einheit, der klare und heilige Himmel, welcher mit dem Herzen Gottes ausser und über allen Himmeln inqualiret. Die zweite Geburt schildert Böhme an der Hand des Mosaischen Schöpfungsberichtes in weitläufig und phantastisch ausgemalten Bildern bis zum vierten Tag, wo die Schöpfung der Gestirne Anlass giebt zu ungeniessbaren astrologischen Träumereien. Dann bricht der Autor plötzlich ab, „denn der Teufel gedachte Feierabend damit zu machen, weil er sahe, dass der Tag darinnen wolle anbrechen".

Der Gedanke, dass das Böse in Gott selbst seinen Grund hat, tritt erst in Schriften einer späteren Periode hervor. Die wichtigsten derselben sind: „Beschreibung der drei Principien göttlichen Wesens", (Anno 1618). „Von der Menschwerdung Jesu Christi" (1620) und „Hohe und tiefe Gründe von dem dreifachen Leben des Menschen" (Anno 1620). Die Principienlehre derselben ist, möglichst kurz zusammengefasst etwa diese: Das erste Princip ist der ganz allgemeine, unbestimmte Wille, deshalb Ungrund und Finsterniss genannt, der aber in sich trägt die Grimmigkeit, das Sehnen und Begehren nach einem bestimmten Wollen. Indem dies erste Princip in seiner Weisheit sich spiegelt, gebiert es aus sich, oder zieht in sich zusammen das zweite Princip, den bestimmten, besonderten Willen, das Princip des Lichtes. Indem nun das erste Princip in das zweite hinein sich imaginiret, also gleichsam durch das Licht sich befruchtet und differenzirt, gehen aus demselben die guten Kräfte und Wirkungen hervor, d. h. zu Gott dem Vater und Gott dem Sohn tritt noch Gott der heilige Geist hinzu, die heilige Dreifaltigkeit zu vollenden. Das erste Princip lässt aus sich hervorgehen die Engel. Dieselben sollen ebenfalls in das zweite Princip, das Licht, imaginiren. Statt dessen kehrt sich Lucifer dem Ungrunde, der Finsterniss, zu, hier zu beharren. Dadurch wird das Feuer oder die Grimmigkeit, statt durch das Licht gemildert zu werden, in sich concentrirt und entsteht das durchaus böse, satanische Wesen. Zugleich werden durch das Aufwallen des Feuers und das Insichkehren der Grimmigkeit aus den himmlischen Elementen die niedern irdischen und vollzieht sich die Bildung dieser irdischen Welt. Sie ist das dritte Princip. So fallen denn jetzt die drei Principien und die drei Personen der Trinität nicht ganz zusammen.

In diesen kurzen und relativ klaren Sätzen hat jedoch Böhme seine Ansicht nirgends ausgesprochen; deshalb können wir nicht umhin, dieselben in engerem Anschluss an Böhme's Worte noch etwas weiter auszuführen. Gott ist das Wesen aller Wesen, von dem alle Dinge ihren ersten Anfang nehmen. Freilich kann man von Gott nicht sagen, dass *in ihm* sei Feuer oder Herbe, noch weniger Luft, Wasser oder Erde, aber es ist daraus geworden; auch kann man nicht sagen, dass in Gott sei Tod oder höllisch Feuer oder Traurigkeit, aber es ist daraus geworden; auch die

Teufel sind geworden, daher muss man forschen nach dem Quell oder der prima materia der Bosheit, denn im Urgrunde ist alles ein Ding, es ist alles aus Gott, aus seinem Wesen nach der Dreiheit gemacht. Freilich ist in Gott weder Anfang noch Unterschied, weil aber der letzte Quell des Zornes und der Liebe aufgedeckt werden soll, weil beide aus Einem Urgrunde sind, aus einer Mutter und sind Ein Ding, so müssen wir auf creatürliche Art davon reden als hätte es einen Anfang. Alle Dinge sind aus Gott, Gott aber hat alles geschaffen nicht aus einer andern Materie, sondern aus dem eigenen Wesen. Nun ist Gott ein Geist, ein Geist aber thut Nichts Anderes, als dass er aufsteige, walle, sich bewege, und sich selbst immer gebäre. Er hat in seiner Geburt zunächst drei Gestalten in sich, als Bitter, Herbe und Hitzig, deren keine die erste oder letzte ist, sondern sind alle drei nur eine und gebären alle eine die zwei andern. Zwischen Bitter und Herbe gebiert sich das Feuer und so erscheinen im ersten Princip auch die vier Gestalten oder Qualitäten: Herbe, Bitter, Feuer, Wasser. Der Urgrund alles Lebens und aller Beweglichkeit besteht in der Grimmigkeit, nach welcher Gott sich einen grimmigen, zornigen, eifrigen Gott nennt. Wie im Menschen, wenn er erzürnt wird, sein Geist an sich zieht, er davon bitter erzittert, und wenn nicht bald widerstanden wird, das Feuer des Zornes sich entzündet, dass er in Bosheit brennt, so ist es auch im Urgrunde der Gebärung der Natur. Herbe ist das erste Wesen; das zieht an sich und wird eine harte und kalte Kraft; dagegen wehrt sich die Bitterkeit und sticht und reibt sich so hart, dass ein Blitz auffährt in schrecklichem Feuer. Nun ist der Feuerblitz primas geworden und dieselbe Materie, welche im Urgrund so hart und streng war, ist wie erstorben und ohnmächtig. Wenn nun das Feuer sich mit der Herbigkeit inficirt, so wird aus der Grimmigkeit ein Schreck grosser Freuden und fährt auf wie ein angezündetes Licht; damit gehet auf der fünfte Quell, die holdselige Liebe, und ist hier eitel Liebkosen und Liebhaben, wie wenn der Bräutigam seine Braut herzet; davon gebiert sich die sechste Gestalt, der Ton oder Mercurius. Diese holdselige Liebe, oder der sanfte Quell, da das ewige Licht Gottes geboren wird, ist der eingeborene Sohn des Vaters. In dieser grossen Freude aber kann die Geburt sich nicht mehr halten, sondern erhält die siebente Gestalt in einer unerforschlichen Vervielfältigung, dem Paradies oder Reich Gottes. Wenn nun das Herz oder Licht Gottes im Vater geboren wird, so geht in der fünften Gestalt aus dem Wasserquell im Licht auf ein gar lieblicher, wohlriechender, wohlschmeckender Geist; das ist der Ausgang des Geistes von Vater und Sohn. Gott schuf nun die Engel, dass er in den Creaturen sich freue und die Creaturen mit ihm. Unter den Engeln ward auch Lucifer aus der ewigen Natur geschaffen, sah die Geburt der heiligen Gottheit, des Herzens Gottes, und die Confirmation des Geistes, und sollte ein Engel bleiben. Weil er aber sah, dass

er ein Fürst war im ersten Princip, verachtete er die Sanftmuth des Herzens Gottes und wollte nicht in dieselbe imaginiren, sondern in Feuersmacht qualificiren. Deshalb entwich alles von ihm, er ward ausgespieen von seinem fürstlichen Thron, vermag jetzt seine Imagination nicht mehr zu Gott zu erheben, sondern beharrt in den vier Aengstlichkeiten des Urgrundes. Darum hat Gott ihn eingeschlossen in dem dritten Princip, in dieser Welt.

In weniger physikalischem Gewande spricht Böhme diese Gedanken auch so aus: Es ist ein ewig ungründlich göttlich Wesen und darin drei Personen. Die erste Person ist der ewige Wille: er ist nicht das Wesen selbst, sondern die Ursache alles Wesens; Nichts ist vor ihm, das ihn gebe, sondern er giebt sich selber. Ein blosser Wille aber ist dünn, wie ein Nichts. Das ursachet den Willen, dass er begehrend ist und das Begehren ist eine Imagination, da sich der Wille im Spiegel der Weisheit erblickt. Durch diese Imagination des Willens in die ihm gleich ewige Weisheit entsteht des Willens Sohn, die andere Person der Gottheit, die von Ewigkeit zu Ewigkeit geboren wird als das Herz Gottes, als sein Wort, als die Offenbarung des Wesens aller Wesen und die Kraft des Lebens aller Leben. Die dritte Person ist der Geist, welcher mit der Fassung des Willens durch die Imagination aus der Kraft des Sprechens ausgeht, das Leben der Gottheit, eine andere Person als der Vater und der Sohn. Das Amt des Geistes ist, die Weisheit Gottes zu eröffnen. Der Wille des Herzens Gottes ergriff das herbe Fiat im Centrum der Natur des Vaters; wie nun die Figuren von Ewigkeit in der Weisheit waren erblickt worden, so wurden sie jetzt vom Fiat im Willensgeiste Gottes ergriffen, und nicht aus fremder Materie, sondern aus Gottes Essenz, aus des Vaters Natur und Eigenschaft geboren und erschaffen. Sie sollten imaginiren in des Sohnes Natur und Eigenschaft und essen von Gottes Liebe Wesenheit im Lichte seiner Majestät. Sie thaten es auch bis auf Lucifer. Dieser wandte sich ab vom Lichte der Liebe und wollte in der strengen Feuernatur herrschen über Gottes Sanftmuth und Liebe. Deshalb ward er in die ewige Finsterniss getrieben. Die verstossenen Geister nun haben mit ihrer Imagination die Natur der Wesenheit entzündet, dass aus der himmlischen Wesenheit Erde und Steine geworden sind, und des Wassers sanfter Geist in Feuers Qualität zum brennenden Firmament. Darauf erfolgte die Schöpfung dieser Welt als des dritten Princips und ward der Teufel zwischen Gottes und dieser Welt Reich in die Finsterniss eingeschlossen.

Noch etwas anders gestaltet sich die Principienlehre in einigen spätern Schriften. Die lesbarsten derselben sind: „Von sechs Punkten hohe und tiefe Gründung," (Anno 1620). „Eine kurze Erklärung nachfolgender sechs Punkten." „Vom irdischen und himmlischen Mysterio" (Anno 1620). „Von der Gnadenwahl." „Theosophische Fragen" (Anno 1624). Jetzt erscheint vor den drei Principien der völlig

unbestimmte Ungrund, die alle Dinge und Kräfte umfassende, aber wegen ihrer Ungeschiedenheit durchaus qualitätslose Einheit. Aus demselben gehen die beiden gegensätzlichen Principien hervor, das Böse und das Gute, jenes das erste, ein verzehrend Feuer, ein zorniger und eifriger Gott, dieses das zweite, ein lieber barmherziger Gott, der das Böse nicht will oder wollen kann. Der Ausgang dieser Liebe oder das Insichkehren derselben zum Grunde ist der heilige Geist des göttlichen Lebens. Das dritte Princip steht in der Schöpfung der Welt. Ihr Vorbild oder ewiges Modell ist die Idee aller Dinge, welche in der Weisheit urständet, in diesem ewigen Spiegelbild des göttlichen Urgrundes, oder das Mysterium magnum. Zur Schöpfung wirken beide Principien, daher in allen Dingen der Welt das Gute mit dem Bösen gemischt ist, d. h. gut und böse sind nicht materiell geschieden, sondern jedes Ding ist gut oder böse, je nach dem Centrum, in welchem es steht.

Keine Essenz ist ohne Willen, sondern der Wille ist der Vater aller Essenz. Daher auch Gott, als der letzte Grund aller Essenzen, ein Wille ist. Dieser erste Wille aber ist ein ewig Nichts, der Ungrund oder die ewige Einheit, ohne alle Möglichkeiten und Eigenschaften, ohne Ursprung der Zeit, ohne Ort und Stelle, sondern zugleich ausser der Welt und in der Welt und tiefer als sich ein Gedanke schwingen kann. Dies Nichts ist zugleich die Sucht nach Etwas, und da Nichts ist, das etwas gebe, sondern die Sucht oder das Nichts selbst es geben muss, macht sie aus Nichts Etwas; die Bedeutung der Magia oder des Mysterium magnum. Das Etwas aber, oder jedes Ding, sei es göttlich oder teuflisch, besteht aus Ja und Nein, aus göttlicher Kraft und Leben und deren Gegenwurf. Der ewige Wille des göttlichen Ungrundes fliesst aus sich aus, die Einheit wird zur Vielheit und mit der Vielheit tritt auch der Unterschied und Gegensatz auf. Die unterschiedenen Vielen sind das Nein, denn wegen des Unterschiedes ist der ausgeflossene Wille ein eigner Wille, der sein eignes Etwas sein und von der Gleichheit sich unterscheiden will, daher in Begierde sich einwärts zieht. Die Einheit dagegen ist ein ausfliessend Ja, welches in sich unempfindlich ist und erst in dem Nein als seinem Gegenwurf offenbar wird und Etwas hat, das es wollen kann. Das Nichts will aus sich, dass es offenbar sei und das Etwas will in sich, dass es im Nichts empfindlich sei, damit die Einheit in ihm empfindlich werde. Der ausgeflossene begehrende Einzelwille hat mehrere Eigenschaften, die Schärfe, die Bewegung im Anziehen, die Empfindung der Angst, und das Feuer. Danach heisst Gott ein zorniger, eifriger Gott und ein verzehrendes Feuer. Indem nun der unterschiedliche Wille die Einheit ergreift, so ersteht als fünfte Eigenschaft die Liebe, welche im Feuer beweglich und begierlich wird und als ein grosses Liebefeuer das zweite Princip bildet. So haben wir jetzt neben dem Ungrunde zwei Principien oder zwei Centra in Einem Grunde als zweierlei Feuer.

Das Zorn-Feuer im ausgeflossenen Willen der Annehmlichkeit ist ein Grund der ewigen Natur; das Centrum der Liebe, oder das Wort Gottes ist das Hauchen der Einheit Gottes, das Fundament der Kraft. Jenes ist der Vater, dieses der Sohn; der Ausfluss des Liebe-Hauchens oder das Leben der Liebe ist der heilige Geist. Aus der Essenz beider ewigen Centra wurden die Engel gebildet; ihre Kräfte sind die grossen, ausfliessenden Namen Gottes, alle aus dem Ja entsprungen und geführet ins Nein. Die Engel sind die Diener und Werkzeuge Gottes in der Leitung der Geschöpfe; sie sollen in seliger Freude singen und spielen im göttlichen Freudenreich. Lucifer fiel, weil er, seines Thrones sich überhebend, in der eigenen Annehmlichkeit bestehen, das Nein über das Ja herrschen lassen und in dem Zorn-Feuer des ersten Princips beharren wollte. Der Wille des Ungrundes hat sich von Ewigkeit her in eine Form gebildet in der Weisheit, wie ein Ding sich abbildet im Spiegel und waren also in dieser Idea die Musterbilder aller Dinge, welche jemals sollten geschaffen werden, nur ohne Unterschied und Bewegung. Zum Zweck der Offenbarung seiner selbst hat Gott als Gegenwurf der Inwendigkeit diese äussere Welt geschaffen, deren Sternen- und Elementengeist das dritte Princip ist. In dieselbe sind beide Centra eingebildet, so dass in allen irdischen Dingen Finsterniss und Licht, Böse und Gut gemischt sind.

Von dieser Umbildung der Principienlehre werden die übrigen Anschauungen Böhme's wenig berührt. Wir legen deshalb der folgenden Darstellung sämmtliche Schriften ausser der „Aurora“ zu Grunde.

Ein weit verbreiteter aber durchaus fleischlicher Irrthum ist die Meinung, als sei Gott ausserhalb der Welt an einem bestimmten Ort. Wie Himmel und Hölle nicht begrenzte Räume sind, über oder unter der Erde, sondern jeder Mensch im Himmel oder in der Hölle ist, je nachdem er das Gute oder das Böse, den freudenreichen Willen Gottes oder den selbstischen Eigenwillen in sich herrschen lässt, so ist und wirkt auch Gott in und durch uns, wie in allen Dingen und durch sie, nur überall nach verschiedenen Kräften und Eigenschaften. Auch die Meinung beruht auf Irrthum, als habe Gott der dreifältige vorher überlegt, wie es in und mit der Welt werden solle und habe in seinen Rathschlüssen der Schöpfung unabänderliche Gesetze von aussen gegenübergestellt. In der Welt wirkt Gott, wie der Saft im Baum. Unsere fleischliche Vernunft freilich ist blind und ausser Stande, die Geheimnisse Gottes und der Natur zu erforschen; aber wenn wir in uns die neue Geburt aus Christus erfahren haben, werden die Augen unseres Geistes geöffnet, dass wir in der Betrachtung des eigenen Ich Gott und Welt erkennen und verstehen, was der göttliche Geist durch sein schwaches Werkzeug, Jakob Böhme, uns mitzutheilen die Gnade gehabt hat. — Als Lucifer gefallen, schuf Gott den Menschen, um die entstandene Lücke auszufüllen.

Er schuf ihn zu seinem Ebenbild, d. h. theilhaftig der drei Principien. Der Leib freilich ward gebildet aus der irdischen Materie dieser Welt, aber Gott blies ihm ein die wahre Seele aller drei Principien in der Temperatur: die wahre creatürliche Feuerseele, davon Gott ein eifriger Gott und ein verzehrend Feuer heisst, die Lichtwelt als das Reich der Kraft Gottes, und die Luftseele als spiritus mundi. So geschaffen, wurde Adam in das Paradies gestellt, d. h. in die ihm anerschaffene Temperatur der göttlichen Lichtwelt, in welcher er beharren sollte. Da nun jedes Leben mit der ihm verwandten Speise genährt werden muss, liess Gott eine Zahl paradiesischer Bäume wachsen, deren Frucht Adam essen sollte, jedoch nur mit dem Munde, eine geistige Nahrung des göttlichen Lichtlebens. Unter ihnen stand ein Baum mit irdisch-elementarischer Frucht, von welcher zu essen Adam verboten ward. Weil alle drei Principien in ihm waren, wollte jedes über ihn herrschen; seine Seele stand deshalb zwischen zwei entgegengesetzten Centren, des Feuers und des Lichtes, und sollte nach Gottes Willen ihre Imagination richten auf das Licht. Aber der Mensch neigte sich dem Geist dieser Welt zu, und wurde damit böse. Deshalb fiel er in Schlaf, der nach seiner ursprünglichen Natur ihm fremd war. Während des Schlafes zog sich die Tinctur, d. h. das lebendige Geistesbild, welches als Vermittlung gedacht wird zwischen dem bloss idealen Sein in der göttlichen Weisheit und der realen Wirklichkeit, auch die heilige Jungfrau genannt, — diese Tinctur also zog sich zusammen und entwich in den Himmel. Damit der dadurch veränderte Mensch durch den Genuss elementischer Frucht nicht völlig vernichtet werde, schuf Gott aus dem schlafenden Adam, der bis dahin Mannweib war, die Eva. Jetzt erst assen die Menschen von der verbotenen Frucht, fielen dadurch völlig dem Irdischen anheim und wurden aus dem Paradies vertrieben. Doch erhielten sie schon damals die tröstliche Weissagung von dem Schlangentreter, Christus.

Gott ist nämlich nicht, wie die Vernunft uns vorspiegelt, ein unbarmherziges Wesen, welches den Menschen seines Ungehorsams wegen zum Tode verflucht, sondern er will, dass der Sünder sich bekehre und lebe. Zu dem Zweck musste das zweite Princip, das Licht-Leben oder das Herz, der Sohn Gottes Mensch werden, um die in den Tod eingeschlossene Wesenheit mit dem Lichtglanz wieder anzuzünden. Schon in der Idealwelt hatte sich deshalb Christus als künftiger Erlöser dem Bilde der Ewigkeit einverleibt, und in ihm hat Gott das menschliche Geschlecht von Ewigkeit her erwählt. Nach dem Fall geschah an das Weib das Wort der Verheissung: des Weibes Same soll der Schlange den Kopf zertreten. Damit ging die heilige Stimme aus Gott in des Weibes verblichenes himmlisches Wesen ein, um den entzündeten Zorn Gottes mit der höchsten göttlichen Liebe zu überwältigen; durch diese Stimme bekam die arme Seele wieder göttliches Leben und

sie ward als ein Gnadenbund von Mensch auf Mensch fortgepflanzt. Auf diese Weise haben alle Menschen an dem Worte der Verheissung Theil und an dem ewigen Lichte in Christo. Doch schied sich die Menschheit bald in zwei Reiche; das eine wandte sich mehr dem Lichte zu, das andere mehr der Finsterniss; nach ihren Begründern heissen sie die Abel'sche und die Kain'sche Kirche. Eva, in fleischliches Begehren verstrickt, hoffte auf ein irdisches Reich und glaubte deshalb schon in Kain den Schlangentreter geboren zu haben, aber Kain stammte nur aus der Eigenheit der Adamischen Seele nach fleischlicher Lust, Abel dagegen aus der, durch Gottes Einsprechen gewirkten göttlichen Begierde. Dass Abel durch Kain getödtet ward, ist ein Vorbild darauf, dass Christus für die Menschen den Tod erleiden sollte. Abels Stelle ward durch Seth ausgefüllt, in dessen Geschlecht sich Christus nach dem Fleisch offenbaren wollte; Kains Geschlecht dagegen wandte sich den irdischen Künsten zu. Nach der Sündfluth erschienen die drei Principien in den Söhnen Noahs, Sem ein Bild der Lichtwelt, Japhet ein Bild der Feuerwelt, Ham ein Bild der äussern Welt; ähnliche Darstellungen des Gegensatzes von Licht und Finsterniss, Gut und Böse sind Isaak und Ismael, sowie Jakob und Esau. Dieser Gegensatz ist aber kein so schroffer, dass etwa die Juden allein Theil haben an dem göttlichen Licht, die Heiden ganz in Finsterniss wandeln, sondern wie Adam von dem einigen Gott ausging in seine fleischliche Unwissenheit, so kommt auch die Gnade aus demselben einigen Gott und bietet sich allen Unwissenden an, den Heiden sowol als den Juden. An dem Bunde, den Gott mit Abraham schloss, haben sie freilich nicht Theil, wol aber an dem ersten Bunde des in Gnaden eingesprochenen Wortes. Deshalb kann Paulus sagen, dass Gott auch die Heiden im Bunde Christi berufen und erwählt habe, denn der Fürsatz der Gnade, welcher sich im Paradies nach dem Fall durch das Einsprechen einverleibt hatte, lag in ihnen und nach diesem nannte sie Gott seine Liebe. Der Fehler der Heiden ist, dass sie von dem einigen Gott auf die magische Geburt der Natur fielen und sich aus den Kräften der Natur Abgötter wählten, dass sie das Gestirn und die vier Elemente ehrten, weil diese alle Dinge regieren. Diejenigen Heiden aber, welche aus der Sucht der Verderbung ausgingen ins Licht der Natur, weil sie Gott nicht kannten, dabei aber in Reinigkeit lebten, haben nicht bloss grosse Wunder der Weisheit entdeckt, sie werden auch bei der Wiederbringung aller Wesen in Sems Hütten wohnen. — Auch in der Abel'schen Kirche, im Reiche des Lichts konnte wegen des allgemeinen Verderbens Christus nicht sofort im Fleisch erscheinen. Die Heiligen Gottes jedoch, die Propheten, weissagten aus dem Ziel des Bundes, aus dem verheissenen Wort, das sich wieder im Fleisch bewegen wollte. Auch das Gesetz vom Opfer ist Nichts Anderes als ein Vorbild der Menschheit Christi: Was Christus als Mensch that, da er mit seiner Liebe den göttlichen Zorn ver-

söhnte, das geschah in dem Opfer mit dem Blut der Thiere. Gottes Imagination sah nämlich das Thierblut, womit Israel opferte, an durch das Ziel seines Bundes. Nicht, als ob das Opfer selig machte ohne Glauben, sondern der Mensch musste der falschen Selbstheit absterben und mit seiner Begierde sich Gott zuwenden. Das deutet das Opfer an: das Feuer des göttlichen Zornes Gottes verzehrte die unreine Substanz des thierischen Fleisches; indem sie das Opferfleisch assen, assen die Juden das Fleisch Christi und tranken sein Blut im Vorbilde.

Vollständig, realiter in die Menschheit eingegangen ist der Sohn Gottes erst in der Person Christi. Dadurch ist Gott nicht verändert: „allerdings ist er geworden, was er vorhin nicht war; er selbst aber ist dabei geblieben, was und wie er gewesen.“ Das Wort Gottes hat eine dreifache Bildung, die erste von Ewigkeit im Vater als zweite Person in der heiligen Dreifaltigkeit, die andere Bildung in der Stunde des Grusses, als Maria zum Engel sagt: Mir geschehe, wie du gesagt hast; gleichzeitig die dritte Bildung, als wenn eben ein irdischer Same gesäet würde, daraus ein Kind erwächst. Christus ist eine wahre menschliche Creatur und hat auch eine wahre menschliche Seele aus der Maria angenommen. Maria, obgleich dem äusseren Fleisch nach wahrhaftig die Tochter Joachims und Annas, war nach dem Willen die Tochter des Bundes der Verheissung, nämlich das Ziel, worauf der Bund hinweiset und worin er sich erfüllet. Daher hat die reine, himmlische Jungfrau sich in Maria eingelassen, indem die Seele der Maria die himmlische Jungfrau ergriff und diese der Seele der Maria das himmlische, reine Kleid des heiligen Elementes, einen neuen, wiedergeborenen Menschen anzog. Dadurch wurde Maria die Gebenedeite unter den Weibern: in ihr wurde das wahrhafte Wesen der Menschheit, das in Adam erstorben und verschlossen worden, wieder lebendig. Von Maria nahm Christus ganz in derselben Weise, wie jedes Kind von seiner Mutter, die irdischen Essentien an. Deshalb hat auch er alle drei Principien in sich, aber in göttlicher Ordnung und nicht unter einander gemischt, woraus sich erklärt, dass Christus von Sünde völlig frei blieb. Auch haben die menschlichen Essentien die ewige Gottheit nicht ergriffen, ja, sogar die Seele und das Wort sind nicht Ein Wesen, sondern durchdringen einander nur, wie im glühenden Eisen die Qualität des Eisens und diejenige des Feuers. Andererseits wird die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi so eng gedacht, dass auch die Leiblichkeit Christi allgegenwärtig war: Christus ist nicht allein in der Jungfrau Mensch geworden, als ob seine Gottheit allda eingesperrt sässe, sondern Christi Leiblichkeit ist die ganze Fülle des Himmels, in der Person creatürlich, ausser der Creatur lebendig, beides aber in Einem Geist und Einer Kraft und nicht als zwei.

Der Zweck der Menschwerdung ist der, den Menschen, der durch den Sündenfall den Geist dieser Welt hat in sich herrschen

lassen, durch eine völlige Neuschöpfung durch Einpflanzung des Lichtprincips zur Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen. Ausdrücklich weist es Böhme als Irrthum ab, als hätte diese Wirkung erzielt werden können, wenn Gott im Himmel blieb und die Menschheit nur mit Liebe anblickte, gleichsam jeden Einzelnen mit der himmlischen Jungfrau, dem reinen Wesen des Menschen bekleidete. Das ewige Wort und Herz Gottes musste ins menschliche Fleisch eingehen und in den Tod der armen Seele, um diesem seine Gewalt und der Hölle ihren grimmigen Stachel zu nehmen und die Seele aus dem Tod und der Hölle herauszuführen. Die Ueberwindung des Teufels und der Macht des Todes begann mit der vierzigtägigen Versuchung Christi in der Wüste: die Lust zu irdischem Brot, den Hoffahrtsgeist, das Gelüste nach der Weltherrschaft suchte der Teufel in Christus zu erregen, aber vergebens. Die völlige Transmutation des irdischen Wesens ins himmlische war nur möglich, indem der Sohn dem zornigen Vater gehorsam ward bis in den Tod am Kreuze. Im Blute steht das menschliche Feuerleben und darin herrscht der Grimm Gottes; es musste deshalb ein anderes Blut, welches aus Gottes Liebewesen erboren war, in das zornige menschliche Blut kommen, beide mit einander in den Grimm des Todes eingehen und hiermit der Grimm Gottes im göttlichen Blut erlöscht werden, also musste die äussere Menschheit in Christo sterben, damit die Ichheit in der Menschheit aufhöre, der Geist Gottes alles in allem, die Ichheit aber nur sein Werkzeug sei und ganz in der Gelassenheit lebe. Auch das Bild der Liebe selbst ergab sich in den Grimm des Sterbens, damit aus Christi Sterben und Tod die ewige göttliche Sonne in menschlicher Eigenschaft aufgehe. Als Christus starb, hat er nicht den irdischen Leib weggeworfen, sondern nur die Qualität dieser Welt abgelegt und das Unverwesliche angezogen, damit dieser Leib in göttlicher Kraft lebe und nicht im Geiste dieser Welt. Auch ist die Seele Christi nicht, losgelöst vom Leibe, in die Hölle gefahren, um den Teufel zu überwinden, sondern als Christus das Reich dieser Welt von sich ablegte, drang seine Seele in den Tod und Zorn Gottes ein und so ward der Zorn in Liebe versöhnt. So wurden die Teufel und alle gottlosen Seelen im Zorne in sich selber gefangen und der Tod zerbrochen, das Leben aber grünete durch den Tod aus.

Jetzt drängt sich die Frage auf, wie wir des neuen Lebens in Christo theilhaftig werden können. Es ist ein Irrthum, dass Gott von Ewigkeit her einige zur Seligkeit bestimmt habe und andere zur Verdammniss; der Mensch ist frei und kann durch Entscheidung des eignen Willens das Leben wählen oder den Tod. Ist der Mensch einmal gefallen, so ist er ausser Stande, sich selbst zu bekehren, behält aber von seinem Ursprung aus der ewigen Scienz des Ungrundes her die Macht, sich in den Grund zu schwingen, darin Gott sein Wort gebiert, und hier mag die Seele wol von Gottes Gnade ergriffen werden. Diese Um-

wandlung ist das Werk des heiligen Geistes, der unmittelbar im Herzen wirkt, dasselbe erleuchtend und neu gebärend. Als äussere Beihülfe gab Gott uns sein Wort und die Sacramente. In der Taufe übergiebt der Mensch seinen adamischen Willen dem Tode Christi und begehrt, dem eigenen Willen im Tode Christi abzusterben, durch Christi Auferstehung in einem neuen Willen aufzustehen und so mit Christo zu leben und zu wollen. Im Abendmahl mischt sich das göttliche Wesen des Herrn nicht mit Brot und Wein, auch vereinigt sich Christus mit seinem Fleisch und Blut nicht mit dem groben tödtlichen Fleisch und Blut des Menschen, sondern durch die Tinctur, d. h. durch die himmlische paradiesische Kraft von Brot und Wein flösst Christus dem Leben des Menschen sein himmlisches Fleisch und Blut ein. Der blosse Gebrauch dieser Sacramente hat freilich ebenso wenig Werth, wie das äussere Wort allein. Es ist nicht genug, in die Predigt zu gehen und das buchstäbische Wort zu kennen: dass ich für wahr halte, dass Christus für mich gestorben und vom Tode auferstanden ist, das macht mich nicht zum Kinde Gottes; der Teufel weiss das auch, ohne das es ihm nützt. Daher sollen wir auch nicht um äusseres Wissen des Wortes und der Lehren der Religion zanken und streiten, oder gar stolz sein auf dasselbe, ist doch ein Christ, der einen ungöttlichen Willen führt, ebenso ausser Gott, wie ein Heide, der Gottes nicht begehrt, und ein Heide kann auch ohne die Wissenschaft vom Reiche Christi selig werden, wenn er sich zu dem lebendigen Gott wendet und in rechter Zuversicht sich in Gottes Willen ergiebt. Nicht an der äusseren Mauerkirche und am Wort sollen wir hängen, denn gelehrte Wissenschaft und historischer Buchstabenglaube nützen Nichts. Ist doch auch die Vergebung der Sünden nicht so zu denken, dass Gott um jedes Einzelnen willen sich bewege und die Sünde von ihm wegwerfe; Gott hat sich von Ewigkeit her nur zweimal bewegt, zur Schöpfung der Welt und zur Menschwerdung Christi, auch sagt die Schrift, dass unsere Werke uns nachfolgen. Durch die Sündenvergebung wird also Nichts von uns genommen, auch kommt Gott nicht vom Himmel herab in uns, sondern unsere Seele ist von Gott ausgegangen, aus dem heiligen Willen seiner Majestät in den Zorn; nachdem nun Christus eine Bahn gemacht durch den Tod und Zorn zur Majestät Gottes, müssen wir umkehren und durch den Zorn eingehen in die Majestät. Wol ist die Versöhnung einmal geschehen in Christi Blut und Tode, aber das in Christo einmal Geschehene muss durch Christi Blutvergiessen auch in mir geschehen. Christus hat wol für uns und in uns den Tod zerbrochen und die Bahn in Gott gemacht; was hilfts mir aber, dass ich mich dessen tröste und solches erkennen lerne, bleibe aber im finstern Zorne verschlossen, an den Ketten des Teufels gefangen? Ich muss in dieselbe Bahn eingehen und in derselben Strasse wandeln, als ein Pilgrim, der aus dem Tode ins Leben wandelt. In diesen beiden Stücken vollzieht

sich also die Wiedergeburt, negativ in der Ertödtung des Fleisches und der Selbstsucht, positiv in der Aufnahme des göttlichen Lebens in Christo. Der verderbte irdische Wille muss durch rechte wahrhafte Busse sterben und in die Gelassenheit, in das Nichts eingehen, seiner Vernunft Willen ganz in den Tod ergeben, und sich selbst nicht mehr wollen noch wissen, sondern an Gottes Erbarmen hängen. Dann heisst es, wie Gott durch den Propheten spricht: Mein Herz bricht mir, dass ich mich seiner erbarmen muss; und in diesem Erbarmen Gottes steht denn der neue Mensch auf, und grünet im Himmelreich und Paradies, obgleich der irdische Leib in dieser Welt ist. Unser Wandel, sagt ja der Apostel, ist im Himmel, der neue Mensch wandelt im Himmel, der alte aber in dieser Welt; denn der Himmel, darin Gott wohnt, ist im neuen Menschen. Dann giebt die Creatur ihren Eigenwillen auf und versenkt sich ins Nichts, aus dem sie urständet. Das Etwas steht in Qual, wenn es nicht seine Freude darin hat, dass das Leben des Nichts in dem Etwas wohnen und wirken mag. Das Mittel der Wiedergeburt ist der Glaube, aber nicht ein Gedanke oder Zulassung der Geschichte, sondern ein Nehmen aus Gottes Wesen, Gottes Wesen mit der Imagination in sein Seelenfeuer einführen und Gottes Wesen anziehen als einen Leib der Seele. Im diesseitigen Leben bleibt auch im Wiedergeborenen der Kampf zwischen dem guten und bösen Princip, und nur unter fortgehendem schweren Kampf können wir in der Heiligung fortschreiten. Im Jenseits steht die Seele entweder im Licht oder in der Finsterniss, es vollzieht sich also eine vollständige Scheidung der Guten und der Bösen. Jene erfreuen sich einer seligen Vereinigung mit Gott, diese werden ewig verdammt.

Schon zu seinen Lebzeiten fand Böhme viele Anhänger, besonders unter dem Schwenkfeldt'schen Ansichten zugewandten Adel Schlesiens und Sachsens, sowie unter den mit Paracelsus vertrauten Aerzten. Genannt seien Dr. Balthasar Walther und Abraham von Frankenberg († 1652) Herr auf Ludwigsdorf. Von seinen Schriften wurden vor seinem Tode nur zwei kleine Abhandlungen gedruckt, nachher erschienen sie zuerst in Holland in zahlreichen Ausgaben und fanden weite Verbreitung. Böhme's Anschauungen drangen in weite Kreise, aber indem das rein schwärmerische Element zunahm, finden wir wenige, welche die tiefsinnigen und bleibend werthvollen Gedanken ihres Meisters weiter bildeten. Johann Roth steigerte den Unwillen über das Verderben der Zeit und die Forderung, dass jeder Prediger wiedergeboren sein und den heiligen Geist haben müsse, zu chiliastischen Hoffnungen, indem er von seinen Anhängern forderte, mit Gewalt alle Gottlosen zu vertilgen und das Reich Gottes auf Erden aufzurichten. In Holland 1676—91 gefangen gehalten, fand er eine Freistätte zu Friedrichsstadt. Quirinus Kuhlmann, 1651 zu Breslau geboren, 1689 zu Moskau wegen verkehrter Meinungen verbrannt, unterbrach seine juristischen Studien, weil das in ihm

aufgehende innere Licht ihn antrieb, sich mit dem antichristlichen Rechts-Doctorgrad nicht zu beflecken und wirkte seitdem für Verbreitung Böhmescher Schriften und Anschauungen. Friedrich Breckling (1629—1711) Pfarrer zu Zwoll, hat bedeutenden Einfluss ausgeübt auf den bekanntesten Anhänger Böhme's, Joh. Georg Gichtel (1638—1710). Das äussere Werk der Schrift tritt ihm völlig zurück hinter die im eigenen Innern sich darbietende Erkenntniss. „Die Gaben und Kräfte Gottes liegen alle in der Seele verborgen, als ein Samen im Acker, und es liegt nur daran, dass wir mit ernstem Gebet danach graben und solche aufwecken." Gott wird in der Schrift bald als zorniger Gott dargestellt, bald als die Liebe; in Gott selbst aber sind beide Principien Eines, Gott ist an sich weder gut noch böse. Erst durch den Fall Lucifer's wurde diese Harmonie zerstört und begann der Streit der beiden Principien. Die ganze Geschichte ist ein ununterbrochener Kampf derselben; der Mensch muss dem Eigenwillen absterben und in Gott gelassener Ruhe eingehen in den göttlichen Willen. Dann wird Christus oder die heilige Weisheit in uns geboren und treibt allmählich alle Finsterniss aus, bis der ganze Mensch nach Leib, Seele und Geist in eine heilige Liebesflamme sich verwandelt. Um diese Vereinigung nicht zu hindern, ist es rathsam, die fleischliche Vermischung der Ehe zu vermeiden. Eigenthümlich ist die Idee des Melchisedekischen Priesterthums: Wer mit Gott in enge Gemeinschaft getreten ist, nimmt fortan mit Theil an dem Erlösungswerk, indem er sein Leben darbringt für die Brüder, damit Gottes Zorn in ihnen gesänftigt werde. Die chiliastischen Hoffnungen treten stark hervor. Nach einem wechselvollen Leben seit 1668 in Amsterdam in aller Zurückgezogenheit lebend, sammelte Gichtel um sich eine Gemeinschaft von Anhängern, „Engelbrüder" genannt, die sich später besonders in Norddeutschland weit verbreiteten und als deren Haupt Ueberfeld († 1732) anzusehen ist. Auch Christian Hohburg (1607—1675) fordert statt des äusseren Wortes der Schrift und der weltlichen Gelehrsamkeit der Akademien die innere Erleuchtung durch unmittelbare Eingebung des heiligen Geistes, statt der äusserlichen Zurechnung des Verdienstes Christi als eines „Schanddeckels und Pflasters über alle stinkende Sündenwunden der unbussfertigen Weltkinder" die innere Umwandlung und wesentliche Neuschöpfung des Menschen selbst, statt der unaufhörlichen Streitigkeiten über die Lehre ernstes Streben nach dem wahren Christus in uns. Auch der zum Katholizismus übergetretene Angelus Silesius oder Joh. Scheffler (1624—1677) ist durch Böhme angeregt. Rühmlich bekannt als einer unserer vorzüglichsten Liederdichter, hat er in den „geistlichen Hirtenliedern" den Gedanken des völligen Einswerdens mit Christo gern eingekleidet in das Bild Christi als des Seelenbräutigams. Seine mystische Weltansicht ist in herzlich ergreifender Sprache niedergelegt im „Cherubinischen Wandersmann", von ver-

wandten Schriften darin abweichend, dass der Gedanke stark hervortritt, erst im Menschen gelange Gott zu unterschiedener, selbstbewusster Existenz.

„Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben."
„Werd' ich zu nicht, er muss vor Noth den Geist aufgeben."

In England verbreiteten sich Böhme's Schriften und Ansichten besonders auf Veranlassung König Karl I., der, nachdem er 1646 die vierzig Fragen von der Seele gelesen hatte, ausrief: „Gott sei gelobt, dass es noch Menschen giebt, die von Gott und Gottes Wort ein lebendiges Zeugniss aus der Erfahrung zu geben im Stande sind"! Von Böhme's Schriften erschienen nach einander drei Englische Uebersetzungen; auch Joh. Pordage († 1698) und Johanna Leade († 1704) sind durch ihn angeregt, und der berühmte Heinrich More († 1687) Professor zu Cambridge gab in seiner „Philosophiae teutonicae Censura" statt der gewünschten Widerlegung eine ziemlich unumwundene Empfehlung seiner Ansichten. Jean Leade ward der Mittelpunkt der Anhänger Böhme's, welche 1695 versuchten, unter dem Namen der philadelphischen Gesellschaft, eine Vereinigung aller wahrhaft Wiedergeborenen aus allen Kirchen und Sekten zu begründen.

Hier dürfte auch der passende Ort sein, des Swedenborgianismus mit einigen Worten zu gedenken. Nicht, als ob derselbe als eine Nachwirkung Böhme's aufzufassen wäre, wol aber wegen der Verwandtschaft ihres Grundcharakters. Es erscheint mir nämlich verfehlt, den Dualismus Swedenborg's (1689—1772) auf eine Einwirkung des Cartesianismus zusückzuführen; wir haben hier vielmehr den Grundzug der Mystik, die unmittelbare Versenkung in das Göttliche, von einer sinnlichen Phantasie in die grellen Farben einer handgreiflichen Materialität gekleidet. Swedenborg empfängt seine Weisheit durch Visionen. Das erste Mal (1740) erschien ihm Nachts eine Gestalt, gekleidet in Purpur, strahlend in Licht und sprach: „Ich bin Gott der Herr, Schöpfer und Erlöser, ich habe dich erwählt, um den Menschen den inneren geistigen Sinn der Schrift zu deuten und ich werde dir vorsagen, was du schreiben sollst." Damit wurden die Augen des innern Menschen geöffnet, und während der Körper unter den Menschen wandelte, weilte der Geist in der öberen Welt, verkehrte mit den Geistern in Himmel und Hölle und empfing von ihnen Belehrung. Diese Offenbarung soll eine neue Kirche begründen. Es giebt nämlich vier Kirchen, die erste mit unmittelbarer Offenbarung bis zur Sündfluth, die zweite mit Offenbarung durch Correspondenzen, herrscht in Asien und einem Theil von Afrika und ist in Abgötterei versunken, die dritte oder Jüdische empfängt Offenbarungen durch das gesprochene, die vierte oder christliche durch das geschriebene Wort. Letztere durchläuft wieder vier Perioden, beginnend mit der ersten Einsetzung, mit dem Concil von Nicäa, wo die Irrthümer von der Trinität und der Rechtfertigung fest-

gestellt wurden, mit der Reformation, wo das Licht anbrach ohne ganz durchzudringen, und mit Swedenborg, der die Begründung des in der Apokalypse verheissenen Neuen Jerusalem anbahnt. Trinität und Genugthuung sind die beiden schweren Irrthümer der Kirche. Die Dreiheit göttlicher Personen führt nothwendig zu drei Göttern, trotz des Mundbekenntnisses, dass Gott Einer sei. Eine gewisse Dreieinheit freilich ist in der Gottheit anzuerkennen, die Einheit des Ersten, Mittleren und Letzten, oder des Endzwecks, der Ursache und der Wirkung, oder des Seins, Werdens und Daseins. Diese wahre Dreieinheit ist wie eine Perle von grösstem Werth; durch sie allein erlangt man den wahren Begriff von Gott. Diese Dreiheit ist vollendet erst in der gottmenschlichen Person Jesu Christi: wie im Menschen Seele, Leib und Wirken Eins sind, so in ihm der Vater das Urgöttliche, der Sohn das Göttlich-Menschliche, der heilige Geist das ausgehende Göttliche; es sind also drei Manifestationen der Gottheit, die Welt erschaffend im Vater, erlösend im Sohn, heiligend im Geist. Die Erlösung hat allgemein kosmische Bedeutung. Gott hat als Substanz auch eine Form und zwar die menschliche, also eine himmlische Leiblichkeit. Aus seiner Weisheit und Güte schuf Gott die Welt und geht in alle Dinge, besonders in die Menschen ein durch seine Kräfte je nach dem Maass ihrer Erkenntniss und Liebe. Der Mensch gehört dem Körper nach der natürlichen Welt an, dem Geist nach der geistigen. Das Weltall zerfällt nämlich in die natürliche und die geistige Welt. Beide stehen zu einander in einem ganz genauen Entsprechungsverhältniss, so dass in der natürlichen Welt Nichts ist, dass nicht auch in der geistigen wäre. Wie die obere Welt zerfällt in Himmel, Zwischenreich und Hölle, so auch die untere nach den verschiedenen Graden des Guten. Der Tod ist der Uebergang von der einen Welt in die andere, denn die geistige Welt ist nur bevölkert von den Seelen der Abgeschiedenen, welche dort in genau dieselben, nur etwas vergeistigten Verhältnisse eintreten, welche sie hier verlassen. Die Hölle hatte mit der Zeit ihr Gebiet weit ausgedehnt. Um sie zurückzudrängen ward Gott Mensch, eine weitere substantielle Mittheilung Gottes an die Menschheit. Theilhaft werden wir derselben durch die Wiedergeburt, eine Neuschöpfung, welche allein durch Gott geschieht durch die beiden Mittel der Liebthätigkeit und des Glaubens. Der Glaube stützt sich auf das Wort der Schrift. Das Wort ist von Gott selbst diktirt, aber, weil den Bedürfnissen der Menschen angepasst, geschrieben im Vorbildlichen der Dinge dieser Welt. Deshalb hat die Schrift einen doppelten Sinn, einen natürlichen und einen geistigen; mittelst der Entsprechungen setzt sich jener in diesen um, denn das Wort ist in lauter Entsprechungen geschrieben. Nachdem der geistige Sinn ganz verloren gegangen war, ward Swedenborg in den Himmel entrückt, um kraft der dort empfangenen Belehrung den Menschen diesen wahren, geistigen Sinn zu eröffnen. Mit

der Vollendung seines Hauptwerkes „vera religio Christiana" (19. Juni 1770) beginnt die Neue Kirche oder das Neue Jerusalem, die Krone aller Kirchen.

Die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi bildet das Grundprincip des Irwingianismus (seit c. 1825). Um aus dem tiefen Verderben der Kirche eine Gemeinschaft auszusondern, welche in absoluter Heiligkeit mit ihrem heiligen und vollkommenen Haupte, Christus, vereinigt sei, sind die apostolischen Gnadengaben des Zungenredens und der Weissagung erneuert und auch die Aemter der apostolischen Zeit wieder eingeführt. In der Lehre ist nur dies eigenthümlich, dass die menschliche Natur Christi stark betont wird: Christus ward durch seine Geburt vom Weibe in allen Stücken den Verhältnissen und Bedingungen der gefallenen menschlichen Natur unterworfen, ward auch innerlich und äusserlich versucht gleich uns, von unreinen Gedanken und Trieben innerlich bestürmt, aber ohne Thatsünde. Auch dem Tode war er als Mensch verfallen, erst mit der Auferstehung erhielt er ein anderes Fleisch und ward erhoben zum vollkommenen Priester Gottes und Haupt seiner Kirche.

VI.

Die praktische Opposition. Der Pietismus.

Mit der Mystik völlig einig in der Betonung des innerlich erlebten Christenthums statt der äusserlichen Annahme der kirchlichen Lehre sind Erscheinungen, deren unterscheidendes Merkmal darin liegt, dass sie statt des müssigen Schwelgens im innern Anschauen Gottes die thätige Bewährung des innern Lebens in der Arbeit an eigener Besserung und der Welt Vervollkommnung in den Vordergrund stellen. Sie halten fest am historischen Christenthum und am äussern Wort, aber sie wollen die Reformation des 16. Jahrhunderts vollenden, indem sie der Reform der Lehre die Reform des Lebens hinzufügen. Wir bezeichnen sie als die „praktische" Opposition, ohne zu verhehlen, dass die letzten Wurzeln derselben häufig in der Mystik mehr verwandten Anschauungen liegen. Ihre Betrachtung bietet für unsere Untersuchung wenig Ausbeute, darf jedoch nicht ganz übergangen werden.

Die reformirte Lehre dringt so stark auf die Heiligung als Vergewisserung der Erwählung und Rechtfertigung, und wo Calvins Einfluss massgebend war, wurde das gesammte Leben der Gemeinde in so strengem Geist geordnet, dass hier derartige Bestrebungen nicht als Opposition auftraten. In England, wo die Reformation durch Heinrich VIII. eine rein äusserliche war, prägte das Dringen auf innerliches Christenthum und praktische Frömmig-

keit sich aus im Puritanismus*). Die Betheiligung desselben an den politischen Umwälzungen Englands ist bekannt, seine bedeutendsten wissenschaftlichen Vertreter sind William Perkins, Professor zu Cambridge († 1602), Thomas Hooker (1586—1647), Thomas Goodwin (1600—1679). Das Streben der Puritaner ging dahin, das Leben der einzelnen Christen nach Gottes Wort zu gestalten. Denn der wahre Glaube ist nicht das Fürwahrhalten der kirchlichen Lehre (an welcher übrigens Nichts geändert wird) sondern die innere Gewissheit des Friedens mit Gott und der Vereinigung mit Christo. Der Wiedergeborene ist völlig ausser Stande, die Werke des früheren Lebens zu thun, er muss vielmehr sein ganzes äusseres Leben streng einrichten nach den Forderungen der Schrift. Dabei tritt die wiedergeborene Seele mit Christus in eine Verbindung, enger als die Vereinigung des Leibes und der Seele.

Die Niederlande waren in Folge ihrer politischen Verhältnisse in der Reformationszeit dasjenige Land, wo alle antikatholischen Richtungen Duldung fanden. Hier sprach Cornhert (1522—1590) Secretär der Stadt Haarlem, ein Anhänger „der wahren Religion, welche die christliche Liebe ist,“ es als seinen Wahlspruch aus: „Dat het Christendom niet en bestaat in den mondt mar in den grondt, in de daadt, niet in de praat“ und bezeichnete die Verfolgung der Ketzer als einen Frevel am Reiche Gottes. Denn Gott gebietet uns, nicht allein das Gute zu verstehen, sondern es auch zu thun, und das ist der Zweck von Christi Leiden und Sterben, dass wir durch seinen thätigen Gehorsam in uns in ihm göttlich werden. — Auch der Streit der Arminianer und der Gomaristen über die Prädestination (woran sich anschloss die Frage nach dem Verhältniss der Kirche zur Staatsgewalt und nach der Geltung der symbolischen Bücher) berührt unsere Frage, denn so eifrig auch die Vertreter der Prädestination es immer bestritten haben, dass diese Lehre dem Streben nach Heiligung gefährlich sei, ihre Gegner, und besonders Arminius (1560—1609) haben die Allgemeinheit der göttlichen Gnade statuirt um der Forderung einer thätigen Bewährung des Christenthums willen. Nur darf man den Arminianismus nicht als Opposition gegen eine bereits bestehende Gestaltung der Niederländischen Kirche ansehen; für diese bedeutete der Sieg der Gomaristen auf der Synode zu Dortrecht (1618/19) vielmehr die Einführung des, hier bisher nicht herrschenden, strengsten Calvinismus. Zu einer Zeit, wo der bitterste Hass Gomaristen und Arminianer entzweite und das Interesse an der reinen Lehre alle anderen absorbirte, erstand unter den Gomaristen in Wilhelm Tellinck (1579—1629) Prediger zu Middelburg, ein gewaltiger Verkündiger des inneren Christenthums und der Bewährung der

---

*) Vergl. hierzu: H. Heppe: Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformirten Kirche, namentlich der Niederlande. Leiden 1879.

Gottseligkeit im thätigen Leben. Entschieden festhaltend an der reformirten Kirchenlehre und gegenüber allem Enthusiasmus die alleinige Autorität des äusseren Wortes betonend, fasst er doch den Glauben nicht als blosses Fürwahrhalten. Mit ihm auf das Engste verbunden ist die Liebe, welche zur innigen Gemeinschaft mit Christo führt und sich bethätigt in der Ertödtung des natürlichen Menschen und fortgehender Heiligung des Lebens. Unter den Anhängern dieser Richtung sei hier nur genannt: Gisbert Voetius (1585—1676) Professor und Prediger zu Utrecht, „der hervorragendste unter den Lehrern der Kraft der Gottseligkeit." Zum Antritt seines akademischen Lehramtes hielt er eine Rede: „de pietate cum scientia conjungenda" (1634): Nur derjenige studire wirklich Theologie, der es mit Frömmigkeit thue, daher mögen die Studenten jeden Tag mit Gott beginnen und schliessen, sich täglich im Studium der heiligen Schrift, im Gebet und andern Exercitien der Frömmigkeit üben, auch täglich in ernster Busse sich zu Gott bekehren. Auch hielt Voet Vorlesungen über asketische Theologie, aus denen seine Schrift: *Τὰ Ἀσκητικά* s. Exercitia pietatis" (1664) hervorging, eine Sammlung von Aussprüchen katholischer wie protestantischer Theologen über „die Praxis des Glaubens". — Coccejus (1603—1669) Professor zu Leyden, der einen so gewaltigen Sturm in der reformirten Kirche der Niederlande hervorrief, erinnert durch seine Behauptung, nur der Gläubige sei wahrer Theologe, an den Pietismus. Aber dieser ist ebenso wenig das ihm Eigenthümliche, wie die, lange vorher angebahnte Föderaltheologie, sondern gegenüber einer kirchlichen Scholastik, welche die höchste Autorität der Schrift allerdings behauptete, aber sie beugte durch die Auslegung nach der Norm der Kirchenlehre, wollte Coccejus die Lehre der Kirche fortbilden durch unbefangene Vertiefung in den Geist der Schrift. Unter den Coccejanern zeigte sich bald der Gegensatz zwischen den „Freien", welche besonders die Kenntniss der christlichen Lehre betonten und den „Ernsten", welche ein werkthätiges und lebendiges Christenthum forderten. An der Spitze der Letzteren stand Friedrich Adolph Lampe (1683—1729).

Wie aber die reformirte Kirche der Schweiz von derartigen Bewegungen erst ergriffen ward, als die Ausläufer des deutschen Pietismus sich auch dorthin verbreiteten, so ist naturgemäss ihr eigentlicher Boden die lutherische Kirche Deutschlands.

Der Reformation zeitlich am nächsten steht Theobald Thamer*) († 10. Mai 1569). Als Feldprediger während des Schmalkaldischen Krieges machte er die traurige Erfahrung, dass die neue Lehre die Sitten nicht gebessert habe. Seinen Vorstellungen ward entgegnet: der Mensch sei ja zum Guten völlig

---

*) Vergl. Neander: Theobald Thamer. Berl. 1872. Hochhuth in der Zeitschrift für historische Theologie. Jahrg. 1861.

unfähig und solle allein durch den Glauben gerechtfertigt werden. Das ward für Thamer der Anlass zu seinen eigenthümlichen Lehren: der Mensch wird gerechtfertigt durch den Glauben, aber nicht ohne Werke der Liebe; die Erbsünde ist nur der Unverstand und die Schwachheit des Leibes. Der historische Christus hat nur Werth als Lehre und Beispiel, der wahre Sohn Gottes ist die Tugend. Diese Tugend ist auch unser Versöhner, denn nur durch die Tugend können wir mit Gott versöhnt werden; die Genugthuung durch den Tod Christi ist verwerflich. Zur Tugend ist neben der Erkenntniss auch die nöthige Kraft erforderlich; beides bekommen wir durch die einwohnende Kraft Gottes. Das Halten am Buchstaben der Schrift und der symbolischen Bücher ist irreligiös: „Es haben die Juden den Talmud, die Türken den Koran, die Päpstlichen das Jus canonicum, die Lutherischen die Augsburgische Confession, — wo bleibt das Evangelium?“ Es giebt drei Zeugen der Wahrheit, Gewissen, Natur und Schrift. Der wichtigste ist das Gewissen, die Gottheit selbst und Christus der im Herzen wohnt, versteht und urtheilt, was gut ist und böse; auch aus der Betrachtung der Natur können wir die Erkenntniss Gottes schöpfen; aus Ueberfluss seiner Güte gab Gott dann noch als dritten Zeugen die Schrift, welche aber im Ganzen nur eine Erinnerung und Hinweisung auf jene beiden Zeugen ist. Die Lutheraner dagegen hängen an einem fleischlichen Inspirationsbegriff. Sie denken sich die Sache nicht anders, als dass Gott mit einem greisen Bart dasitze wie die Maler ihn an die Wand malen und nehme mit der Hand ein Wort und lege es auf die Zunge eines Propheten etc. Statt dessen sei fest zu halten, dass etwas nicht wahr sei, weil es in der Schrift stehe, sondern dass es in der Schrift stehe, weil es wahr sei.

Unzweifelhaft den bedeutendsten Einfluss gewann Johann Arndt (1555—1621) Hofprediger und Generalsuperintendent zu Celle, mit seinen „Büchern vom wahren Christenthum“. In dem gottlos unbussfertigen Leben derer, welche sich Christi und seines Wortes mit vollem Munde rühmen und doch ein ganz unchristlich Leben führen, sieht er einen grossen und schändlichen Missbrauch des Evangeliums. Deshalb will er den Einfältigen zeigen, dass „das wahre Christenthum stehe in Erweisung des wahren, lebendigen, thätigen Glaubens, durch rechtschaffene Gottseligkeit, durch Früchte der Gerechtigkeit; wie wir darum nach Christi Namen genennet sein, dass wir nicht allein an Christum glauben, sondern auch in Christo leben sollen, und Christus in uns, wie die wahre Busse aus dem innersten Grunde des Herzens gehen müsse, wie Herz, Sinn und Muth müsse geändert werden, dass wir Christo und seinem heiligen Evangelio gleichförmig werden“. In dieser Weise thätiges Christenthum zu treiben in eindringlicher, volksthümlicher Sprache, treibt ihn die eigene lebendige Frömmigkeit. In zahlreichen Auflagen fand seine Schrift viele eifrige Leser, aber unter den Theologen fast nur

Anfeindung. Joh. Gerhard ist der einzige, der sie lobt; ein Danziger Prediger erklärt, „er begehre nicht, nach seinem Tode dahin zu kommen, wohin Arndt gefahren sei“, und Lukas Osiander zu Tübingen nennt sie (1624) ein „Buch der Hölle“, dem nicht weniger als acht schwer wiegende Ketzereien anhaften.

Unter Arndt's Gesinnungsgenossen verdient besonders Erwähnung Johann Valentin Andreae (17. August 1586 bis 27. Juni 1654) ein Enkel jenes um die Abfassung der Concordienformel hoch verdienten Jakob Andreae. Unbefriedigt von der scholastischen Theologie und den confessionellen Fehden seiner Zeit, setzt er die Zeit und Kraft seines Lebens daran, theils durch eine Reihe geistvoller Schriften, theils als Prediger in niedern und hohen Aemtern der Kirche seiner Heimath, den Christus zu predigen, dessen sein Herz voll ist und dessen Liebe ihn treibt, den Glauben des Herzens auch zu bewähren in wahrer Sittlichkeit und tugendhafter Lebensführung. Joachim Betkins († 1663) klagt, das Christenthum sei zu einem Antichristenthum geworden, weil ganz unchristlich gelebt werde. Daran seien die vielen unbekehrten Prediger Schuld, denn ein unbekehrter Prediger könne unmöglich einen Sünder zur Busse und zum Glauben bringen. Ueber der Rechtfertigung werde die Heiligung, die wahre Nachfolge Christi nur zu häufig vergessen. — Gegenüber der kalten, am Buchstaben der Lehre hängenden Orthodoxie war die Universität Rostock im 17. Jahrhundert die Pflegstätte praktischer Frömmigkeit. Hier wirkte Joachim Lütkemann (seit 1638) ein Schüler des frommen Joh. Schmid († 1658) zu Strassburg, getreu seinem Wahlspruch: „Ich will lieber Eine Seele selig als hundert gelehrt machen“, und ward der geistliche Vater von Scriver, H. Müller und Joh. Jakob Fabricius. Freilich ward er 1649 als Ketzer vertrieben, denn er hatte gelehrt, Christus sei wegen der im Tode erfolgten Trennung der Seele vom Leibe während der drei Tage im Grabe nicht wahrer Mensch gewesen. Dann aber wirken hier Quistorp Vater und Sohn, Letzterer in den „pia desideria“ (1659) eine Reihe von Gebrechen in Kirche, Schule und Haus rügend. Joh. Meyfart, seit 1631 Professor zu Erfurt, tadelt die Theologen, welche sich damit begnügen, „ziemlich syllogismiren, deklamiren und plappern“ zu können, und fordert Hebung der Sittlichkeit und Andacht des Volkes durch Betstunden, Fasttage und Kirchenzucht. Joh. Balth. Schuppius († 1661) seit 1649 Hauptpastor zu Hamburg, eifert mit Nachdruck für Herzensfrömmigkeit und Gottesfurcht und thut wiederholt den Ausspruch: die Theologie sei fast mehr eine Erfahrung als eine Wissenschaft. Sie alle nebst vielen Andern sind jedoch nur Vorläufer dessen, was zur reifsten Gestaltung gelangte durch Philipp Jakob Spener*) (13. Jan. 1635 bis 15. Febr. 1705).

---

*) Vergl. W. Hossbach: Philipp Jakob Spener und seine Zeit. 2. Aufl. Berlin 1853. H. Schmid: Geschichte des Pietismus. Nördlingen 1863.

Ein tiefreligiöser Charakter voll Innigkeit und Wärme, ausgerüstet mit hohen Gaben des Geistes und einem reichen Schatz gelehrten Wissens, zu Genf mächtig angeregt durch den ernsten Geist reformirter Kirchenzucht, wie durch die tiefsinnige Mystik eines Labadie, begann Spener auf weitere Kreise zu wirken seit seiner Berufung zum Senior der Geistlichkeit in Frankfurt a. M. (1666). Indem er den Schaden der Kirche darin sah, dass ein Glaube gepredigt werde ohne Heiligung, eine Rechtfertigung ohne die rechten Früchte der Gottseligkeit, und den Grund dazu in der Verdrängung des einfachen, lebendigen Schriftworts durch theologische Spitzfindigkeiten und menschliche Lehrsatzungen, richtete Spener 1670 die sog. Collegia pietatis ein, Versammlungen in engerem Kreise, anfangs im Hause, dann in der Kirche abgehalten, wo, im Anschluss an Erbauungsschriften, später an das Neue Testament, in der ungebundenen Form freien Gesprächs religiöse Gegenstände erörtert wurden. Um auch auf weitere Kreise zu wirken, schrieb Spener 1675 die vielgenannten „Pia desideria“: die Kirche aus ihrem derzeitigen Verderben zu erretten und die von Luther begonnene Reformation in Bezug auf die Sitten und das Leben der Christen zur Vollendung zu führen, sei es nöthig, das Wort Gottes tiefer und allseitiger zu durchdringen und seine Kenntniss allgemeiner zu verbreiten. Zu dem Zweck sollen Privatversammlungen abgehalten werden und ecclesiolae in ecclesia begründet, nicht als separatistische Conventikel, sondern um ein tieferes Schriftverständniss zu fördern. Auch müsse erinnert werden an das allgemeine Priesterthum, damit auch fromme Laien in dem Kreise ihres Hauses das religiöse Leben pflegen. Vor allem jedoch sei darauf hinzuweisen, dass das Christenthum nicht in der Lehre bestehe, sondern in der Ausübung, daher gelte es, das eigene Fleisch zu tödten, fleissig zu sein in guten Werken, gegen Un- oder Falschgläubige christliche Milde zu beweisen. Ein Hauptmangel sei die Bildung der Prediger auf Schulen und Universitäten: statt einer Theologie erlernt im Lichte des heiligen Geistes, aufgenommen mit dem Herzen, werde dem Gehirn eine menschliche Philosophie von göttlichen Dingen eingeprägt. Dass man in unseren Schulen den Heiden Aristoteles fast pro norma veritatis gemacht habe, sei ein sonderbares Strafgericht Gottes; die weltliche Wissenschaft dürfe für die Theologie Verwendung finden nur, wie der Raub Aegyptens für das Heiligthum, dagegen sei auf die innere Frömmigkeit und den gottseligen Wandel der studirenden Theologen wol zu achten. Dann würde man auch die Kanzeln nicht mehr missbrauchen, um seine Gelehrsamkeit zu zeigen in fremden Sprachen und kunstreicher Disposition, sondern werde das Wort des Herrn einfältig predigen, aber gewaltig. — Diese Vorschläge fanden vielseitigen Beifall und vieler Orten richtete man nach Speners Muster Hausversammlungen ein. Doch zeigten sich, bei weniger umsichtiger Leitung früh die naheliegenden, von Spener mit Nachdruck bekämpften

Gefahren, hochmüthiger Separatismus, selbstgerechte Sicherheit, unwürdige Heuchelei, schwärmerischer Chiliasmus, sogar sittliche Verirrungen. Daher erschienen schon früh zahlreiche Angriffe und Beschuldigungen. Von Speners Vertheidigungsschriften verdient seine: „allgemeine Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen“ (1680) deshalb hier Erwähnung, weil hier der immer wiederkehrende Grundsatz ausgeführt ist, dass es allerdings eine durch bloss menschlichen Fleiss erworbene Wissenschaft und Erkenntniss göttlicher Dinge aus der Schrift gebe, dass dies jedoch keine wahre Erkenntniss Gottes, sondern dazu die Erleuchtung des heiligen Geistes erforderlich sei, dass aber kein Unwiedergeborener diese Erleuchtung erlange, dass also, kurz gesagt, nur ein Wiedergeborener die wahre Erkenntniss Gottes besitzen und ein rechter Theolog werden könne.

Als Oberhofprediger in Dresden wirkte Spener (1686—91) in demselben Geiste, beschränkte sich jedoch auf die Predigt und die mit besonderem Eifer gepflegten Katechesationen, gerieth dann durch die Ungnade bei Hofe in eine so missliche Lage, dass er die Berufung nach Berlin als eine wahre Befreiung empfand. Unter den, in seinem Geiste veranstalteten Unternehmungen waren die Collegia philobiblica zu Leipzig von August Hermann Franke, Caspar Schade und Paul Anton (1687) das wichtigste. Später (1691) ward dann die neugegründete Universität Halle der Sitz und die eigentliche Pflanzstätte des Pietismus, von wo aus derselbe sich unaufhaltsam über ganz Deutschland verbreitete.

Fragen wir nach dem innern Wesen des Pietismus, so müssen wir vor allem dies festhalten, dass Spener, ängstlich bemüht um den Ruf seiner Orthodoxie, wiederholt behauptet und nachgewiesen hat, dass er in keinem Punkte von der Lehrnorm der lutherischen Kirche abweiche. Die dogmatischen Irrthümer, welche Gegner ihm vorgeworfen haben, sind nur Folgen seiner eigenthümlichen Auffassung der Religion: ausgehend von dem tiefen Verderben der menschlichen Natur, sieht er das Wesen des Christenthums in einer göttlichen Kraft, welche eine völlige Erneuerung des inwendigen Menschen wirkt, in gleicher Weise die einzige Quelle der wahren Erkenntniss Gottes wie des wahrhaft sittlichen Lebens. Jenes begründet die Forderung einer Reformation der Theologie, dieses diejenige einer Reformation der Kirche. Nur der Wiedergeborene ist der rechte Theologe: „Ein Unwidergeborener hat kein wahres Licht in seiner Seele; er kann aber die buchstäbliche Wahrheit von den Dingen, die zu glauben sind, in seinem Verstande haben und ohne theoretische Verstösse in kirchlicher Form vortragen.“ Weil die christliche Religion eine Kraft aus Gott ist, welche durch innere Erleuchtung und Erweckung den Menschen im Mittelpunkt seines Wesens umwandelt und neu belebt, kann nur derjenige in göttlichen Dingen die

Wahrheit verkündigen, der in sich selbst dies innere Leben aus Gott spürt, selbst bewegt ist von der Kraft des heiligen Geistes und erleuchtet durch sein Licht. Vor allem gilt das von dem Theologen. Daher ist es verwerflich, dass man auf Schulen und Universitäten die Theologie lehren will nach Art menschlicher Kenntnisse und mit ihr alle möglichen weltlichen Wissenschaften verknüpft. Statt dessen gilt es, in eifrigem Gebet flehen um die eigene Erleuchtung, streben nach innerer, persönlicher Erfahrung der neuen Geburt und des göttlichen Lebens. Je tiefer die Sünde als erbliches und leiblich fortgepflanztes Uebel, als das schreckliche Verderben empfunden wird, welches Nichts Gutes und Gott Wohlgefälliges zurückgelassen hat, desto nachdrücklicher wird betont, dass der Wiedergeborene sein ganzes Leben nach den Forderungen des göttlichen Willens einrichten muss. Vollkommene Heiligkeit ist freilich unmöglich: auch in den Besten bleiben noch Regungen des Bösen und Mahnungen an die eigene Schwachheit. Dennoch sollen die Wiedergeborenen mit genauer Beobachtung ihrer selbst und mit unablässigem Eifer daran arbeiten, ihren alten Adam mit seinen fleischlichen Begierden zu ertödten und in allen Stücken vollkommen zu werden. — Auf diese Forderung gründet sich die Hoffnung auf ein herrliches Zeitalter der Vollendung, das die Zukunft der Kirche bringen wird, wenn sie aus dem derzeitigen Verderben sich emporgearbeitet hat. Aus diesen Grundgedanken fliessen alle Abweichungen von der kirchlichen Orthodoxie, von den Gegnern Spener als Ketzereien vorgeworfen. Vor allem, dass der Glaube wichtiger erscheint als die Reinheit der Lehre: der Glaube ist nicht blosses Wissen und Fürwahrhalten der kirchlichen Lehre, auch nicht bloss das Mittel, die objektive Erlösung durch Christum aufzunehmen, sondern die innere Aufnahme und Erfahrung der neuschaffenden göttlichen Kraft, gipfelnd in der innigen Gemeinschaft der Seele mit ihrem Heiland, so dass selbst Luthers Ausspruch: „Ich bin Christus“, nicht völlig abzuweisen ist. Freilich kann der Glaube nicht sein ohne einige Reinigkeit der Lehre, wenigstens in denjenigen Punkten, welche auf das Werk der Seligmachung sich beziehen, aber falsch ist die Behauptung, dass den seligmachenden Glauben nur habe, wer eine völlige Erkenntniss der reinen Lehre in allen Artikeln besitze. Denn nicht die Reinigkeit der Lehre ist es, wovon unmittelbar unser Heil herkommt, noch der Irrthum der Lehre, was an sich selbst uns verdammt, sondern jenes ist der Glaube, dieses der Unglaube. Damit hat Spener das Dogma, ohne es materiell anzugreifen, als für den Glauben und die Seligkeit relativ unwichtig, in den Hintergrund gedrängt, und gewinnt in dogmatischen Controversen und gegenüber anderen Confessionen eine Weitherzigkeit, welche jener Zeit durchaus fremd war. Unbedeutend dagegen sind die materiellen Abweichungen vom lutherischen Dogma: dass Spener die Wiedergeburt vom Willen ausgehen lässt, statt vom Verstand, dass er in der Rechtfertigung, ohne die Im-

putationstheorie anzugreifen, doch schon die Anfänge der vom göttlichen Urtheil anticipirten Gerechtigkeit als wirklich vorhanden setzt, dass er die Heiligung auf das gesammte Handeln ausdehnt und alle Adiaphora ausschliesst, dass er sowol für den Einzelnen wie für die Kirche eine Zeit relativer Vollendung schon im Diesseits annimmt.

Dies ist in Kurzem der Geist und Hauptinhalt des Spenerschen Pietismus. Es wäre ungerecht, ihm die Auswüchse zur Last zu legen, welche später daran sich geknüpft und die ganze Erscheinung über Gebühr in Verruf gebracht haben. Es kann kaum befremden, dass das Dringen auf ernste Heiligung zu äusserer oder gar heuchlerischer Werkheiligkeit führte, die Behauptung der Wiedergeburt als nothwendige Bedingung der wahren Erkenntniss zur Verachtung aller weltlichen Wissenschaft und des Predigtamtes sowie zur Absonderung von der Gemeinde mit ihrem äusseren Gottesdienst, die empfohlene Selbstprüfung zu selbstgenügsamer Beschaulichkeit und fleischlicher Sicherheit. Auch die chiliastisch-mystischen Elemente bei Spener führten bei Späteren zu Ausschreitungen. Schon Gottfried Arnold († 1714) bekannt als Verfasser der „Unparteiischen Kirchen- und Ketzer-Historie“ wandte sich der beschaulichen Mystik zu, als einer über alle sinnliche Erkenntniss erhabene unmittelbare Anschauung Gottes, welche dem Menschen stets neue Kraft gebe zu einem heiligen Wandel. Der Chiliasmus wird mit aller Genauigkeit zu einem umfassenden System ausgebildet von Petersen (1649—1727). Die heftigsten Angriffe gegen die evangelische Kirche gingen aus von Johann Konrad Dippel (1673—1734). Anfangs Orthodoxer, dann Pietist, liess er seit 1697 unter dem Namen Christianus Demokritus eine Reihe von heftigen Spottschriften ausgehen. Wie der Mann neben einem bedeutenden Talent einen maasslosen Ehrgeiz besass, zu dessen Befriedigung ihm jedes Mittel recht war, wie sein Leben ruhelos und unstät ihn von Ort zu Ort, von Beschäftigung zu Beschäftigung jagte ohne befriedigenden Abschluss, so sind auch seine Schriften voll der verschiedenartigsten, religiösen, philosophischen, medicinischen und naturwissenschaftlichen Anschauungen, bald von schwärmerischer Mystik eingegeben, bald von nüchternem Scharfsinn. Der Mensch besteht ihm ausser dem Leibe aus der niederen sinnlichen Seele und einem höheren Geist. Dieser soll sich mit Gott vereinigen und das Gefühl dieser Vereinigung ist des Menschen grösste Seligkeit. Die Religion besteht nicht in Meinungen, sondern in einem gebesserten, mit Liebe gegen Gott und dessen Geschöpfe erfüllten Herzen und in einem frommen, ehrbaren Wandel. Wer dies hat, wird selig, sei er Jude oder Türke, Heide oder Christ. Denn unmittelbar wirkt Gott in unserem Geist und nicht durch das äussere Mittel des Buchstaben oder inhaltloser Ceremonien.

Die kirchliche Orthodoxie wandte sich in heftiger Polemik gegen den Pietismus. Mehrere hundert Schriften sind gegen ihn

gerichtet. Natürlich können wir hier auf diesen Streit nicht eingehen, zumal meist nur Einzelfragen ohne Rücksicht auf den allgemeinen Charakter der Bewegung erörtert wurden, überdies in wenig erfreulicher und fruchtbarer Weise. Der allgemeine Erfolg dieses Kampfes, nämlich die allmähliche Zersetzung und Durchdringung der starren Orthodoxie durch pietistische Elemente, zeigt sich schon in dem Streit zwischen Joachim Lange (1670—1744) und Valentin Ernst Löscher (1673—1747). Nicht bloss, dass der Ton der Polemik ein weit verständigerer ist, dass neben der Polemik Versuche zur Verständigung vorkommen, dass überall hervorleuchtet, der Gegensatz zwischen Pietismus und Orthodoxie sei der Zeit nicht mehr der höchste, — nein, trotz der Entschiedenheit, mit welcher die einzelnen Streitpunkte erörtert werden, zeigt Löscher, als wahrhaft edler Vertreter der kirchlichen Lehre, eine so lebendige, tief innerliche Frömmigkeit, ein so warmes Herz und einen so offenen Blick für die Schäden der Kirche, dass die Einwirkung des Spener'schen Geistes unverkennbar ist. — Doch, wir werden auf die Nachwirkung des Pietismus später, bei Besprechung der deutschen Aufklärung noch einmal zurückkommen.

Entschieden von Spener angeregt ist der Graf Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (26. Mai 1700—9. Mai 1760), ein Mann von tief innerlicher Frömmigkeit, der durch das glückliche Zusammentreffen mit den Mährischen Brüdern vor selbstgenügsamem Quietismus bewahrt, der Herrnhutischen Brüdergemeinde den Charakter seiner eigenthümlichen Persönlichkeit aufprägte. Mehr noch als bei Spener erscheint bei Zinzendorf die Religion als innerste Herzensangelegenheit, als unmittelbar empfundenes Leben der eigenen Seele. Freilich nicht losgelöst von dem äusseren Wort der Schrift als der lauteren Quelle der göttlichen Offenbarung, aber nicht gebunden an die Vermittlung durch gelehrte Bildung und Wissenschaft. Als Inhalt des inneren religiösen Lebens erscheint der Gegensatz von Sünde und Gnade: ein tiefes Bewusstsein der eigenen Schwäche und Verschuldung, kaum erträglich, wenn ihm nicht zur Seite stände das ebenso kräftige Bewusstsein der Erlösung durch die blutigen Leiden und den Opfertod Christi, gesteigert bis zu einem mystischen Sich-Versenken in Leiden und Tod Christi, um mit Theil zu haben an der Freude der Seligkeit. In ihrer herzlichen Einfachheit wahrhaft ergreifend sprechen dies folgende Verse aus:

Fac, ut possim demonstrare, quam sit dulce, te amare!
Tecum pati, tecum flere, tecum semper congaudere!

„Lass mich's, Herr, den Seelen sagen: wie so süss es ist, Dich lieben,
Mit Dir dulden, mit Dir weinen, immerdar mit Dir sich freuen."

Selbstredend kommt dieser eigenthümliche Charakter der Zinzendorf'schen Frömmigkeit auch in seiner Lehre zur objektiven Darstellung. Christus ist der Mittelpunkt seiner Lehre, aber Christus als der leidende und gekreuzigte, die Befreiung des

Menschen aus dem Sündenelend durch die Gemeinschaft mit dem Tode Christi ihre Grundidee. Alle spekulativen Fragen nach der Trinität, dem Wesen des Gottmenschen, der Bedeutung des Abendmahls, den letzten Dingen, etc. treten zurück; von dem ganzen Umfang der christlichen Lehre wird nur die Person Christi und hier nur das Leiden und Sterben mit innerem Interesse und daher mit Ausführlichkeit behandelt. Dies allerdings mit solchem Nachdruck, dass Zinzendorf mit Recht sagen kann: „Der Leidenspunkt, die Bluttheologie ist mein; wir sind die cruciata, die Kreuzgemeinde, Andere haben die unblutige, wir die blutige Gnade.“ Nebensächlich ist, dass dies Leiden Christi in einer sinnlichen Weise vor die Augen gemalt, und die Versenkung in dasselbe, auch abgesehen von der Periode der „Sichtung“, mit einer spielenden, fast wollüstigen Sinnlichkeit beschrieben wird, welche etwas nüchternere Gemüther abstösst. Aus der innern Gemeinschaft mit dem leidenden Christus, für die Gemeinschaft zu dem sog. „Specialbunde“ gesteigert, folgt für den Einzelnen eine Ruhe und ein Friede des von Gott begnadeten Herzens, meist als „Salbung“ bezeichnet, die sich im äusseren Leben ausspricht, theils in der gleichbleibenden, von äusseren Zufällen des Glücks oder Unglücks unberührten Heiterkeit des in Christo zum Frieden eingegangenen Gemüths, theils in dem ernstlichen Streben, in fortgehender Heiligung des äusseren Lebens der Vollkommenheit möglichst nahe zu kommen. Auf weltliche Wissenschaft und auf das Zeugniss der natürlichen Vernunft kommt es dieser Theologie nicht an, denn „die eitle Vernunft, die nicht versteht, was Durchbrechen der Gnade heisst, mit Füssen treten und dem gekreuzigten Jesu zu Füssen liegen, sind compatibilia“. Auch nicht auf scharf formulirte, dialektisch bestimmte Dogmen, hat doch auch die Brüdergemeinde Angehörige der verschiedenen Confessionen versammelt, wenn auch in gesonderten Tropen. Später verlor ihr Lehrbegriff noch mehr den eigenthümlichen Charakter, ist doch Spangenberg's: Idea fidei fratrum (Barby 1778) eine ziemlich farblose Darstellung des protestantischen Lehrbegriffs. Als Pflanzstätte innerlicher Frömmigkeit und eines ehrbaren Wandels in strenger Zucht hat jedoch die Brüdergemeinde ihre Bedeutung noch heute.

Fast zur gleichen Zeit und nicht ohne persönliche Berührung der beiderseitigen Gründer entstand in England die Gemeinschaft der Methodisten (c. 1740). Der traurige Zustand der Englischen Staatskirche, in welcher die eigene Stagnation und der stark um sich greifende Deismus in gleicher Weise das religiöse Leben schädigten, erweckte den Gedanken, nicht an eine Reform der Lehre, sondern an eine Erneuerung des innern religiösen Lebens. Trotz des ihm eigenthümlichen gewaltsamen Busskrampfes einer momentanen Neugeburt hat der Methodismus mit dem Herrnhutianismus wesentliche Berührungspunkte, denn auch er beruht auf dem tief empfundenen Gegensatz von Sünde und Gnade. Der Mensch ist verdorben in jeder Fähigkeit seiner Seele, er ist gänzlich

und in allen Stücken verdorben; jeder Mensch hat als gerechten Lohn seiner innern und äussern Gottlosigkeit den ewigen Tod zu erwarten. Die Höllenstrafen malen die Methodisten gerne in den grellsten Farben, um durch diese Schrecken des Gerichts den Sünder zur Busse zu rufen. Denn die Busse ist der erste, von dem freien Entschluss des Menschen ausgehende Schritt zum Glauben, den Gott unmittelbar wirkt in unserm zerschlagenen Herzen, als die unerschütterliche Ueberzeugung, dass Gott in Christo war und die Welt mit sich versöhnte, ja, dass Christus mich geliebt und auch für mich sich in den Tod gegeben hat. Damit ist eine völlige Neuschöpfung der Seele gegeben, welche mit Nothwendigkeit äussere Früchte hervorbringen muss, nämlich eine stufenweise fortgehende Heiligung, bis zur völligen Erlösung von aller Sünde und zur vollendeten Vollkommenheit. — Leider hat die spätere und vor allem die gegenwärtige Praxis der Methodisten den momentanen, durch alle Schrecken der Hölle erregten, äusserlich in convulsivischen Zuckungen erscheinenden, aber nicht immer innerlich empfundenen Busskrampf so sehr in den Vordergrund gestellt, dass das Berechtigte ihres Strebens, das Dringen auf ein innerlich empfundenes, thatkräftiges Christenthum kaum noch zur Geltung kommt.

Fünfter Abschnitt.

Der Englische Deismus.

Die erste Zeit nach der Reformation hat mit der früheren dies gemeinsam, dass in Wissenschaft und Leben Theologie und Religion durchaus im Vordergrunde des Interesses stehen. Naturgemäss, denn wo die Umwälzung auf die mächtigsten Gewalten stiess, musste der Kampf am längsten und erbittertsten geführt werden. Ausserdem erstand, besonders in der Lutherischen Kirche Deutschlands eine protestantische Scholastik, welche der katholischen des Mittelalters in vielen Punkten glich. Es bedurfte einer neuen Umwälzung, dem Geiste seine volle Freiheit zu verschaffen. Sie beginnt in England mit derjenigen Bewegung, welche wir als Deismus zu bezeichnen pflegen. Die Wurzeln desselben liegen in dem nüchternen, verständig praktischen Charakter des Englischen Volkes, seine Anfänge in dem eigenthümlichen Verlauf der Englischen Reformation. Wir haben oben (S. 197) bereits wiederholt Gelegenheit gehabt, auf denselben hinzuweisen. Neben der ziemlich äusserlichen Reformation der Anglikanischen Hochkirche tritt uns eine doppelte Strömung entgegen. Die Puritaner betonen die praktische Bethätigung des innern religiösen Lebens in äusserer Heiligung, in sittlicher Ordnung des ganzen Verhaltens, — wie nahe liegt es dieser Richtung, das Wesen der Religion nur in den allgemein anerkannten, weil Jedermann angeborenen Forderungen der Sittlichkeit zu sehen? Die Enthusiasten und ihre letzten Ausläufer, die Quäker, scheinen mit ihrem mystischen Grundzug und ihrer Betonung des innersten, unmittelbarsten Lebens der Frömmigkeit der nüchternen Auffassung des Deismus durchaus fern zu stehen. Aber auch sie haben ihm vorgearbeitet. Durch das innere Licht ward das äussere Wort der Schrift und das bindende Dogma der Kirche seines Ansehens entkleidet, an die Stelle der objektiven Autorität das Erfahren, um nicht zu sagen, das willkürliche Belieben des Einzelnen gesetzt, und wenn das religiöse Leben erkaltete, ergab es sich ganz von selbst, dass als das innere Licht die natürliche Vernunft betrachtet ward.

Auch in der Politik und in der Philosophie findet der Deismus seine Vorbereitung, in der Politik durch das Levellerthum, in der Philosophie durch Francis Bacon.

Das Levellerthum*) bildete sich aus dem Independentismus durch Trennung der religiösen und der politischen Elemente. Indem bei Letzteren das demokratische Princip, die Umgestaltung des Staates nach Grundsätzen der Volkssouverainetät, auch für die Beurtheilung der Religion und ihres Verhältnisses zum Staat maassgebend ward, erschien die Religion als Sache persönlicher Freiheit und durchaus untergeordnet der Staatswohlfahrt. Das oberste Princip des Levellerthums bildete der Grundsatz: Der Wille des Volkes ist das höchste Gesetz eines Landes und alle Autoritäten erhalten ihr Recht nur durch die Zustimmung des Volkes. Auf Grund dieses Princips wollten sie eine rein demokratische Verfassung des Staates; sie zuerst forderten unbedingte Trennung von Staat und Kirche, denn jede Verbindung beider führe zu unerträglichem Gewissenszwang und maasslosem bürgerlichen Elend. Jedes religiöse Bekenntniss, sogar der Atheismus, sollte Duldung finden, jede kirchliche Gemeinschaft ihre Angelegenheiten durchaus selbständig ordnen. Den Dogmen kommt eine verpflichtende Geltung nicht zu, mag man dieselbe nun gründen auf den göttlichen Ursprung der Schrift oder auf die zwingende Autorität der Kirche. Die letzte Richtschnur des Glaubens ist die innere Stimme des eigenen Herzens und Gewissens, und obgleich gewisse Grundgedanken, wie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele entschieden festgehalten werden, erscheint doch als das Wesentliche in der Religion nur das sittliche Handeln.

In der Philosophie hat Francis Bacon, (22. Jan. 1561 bis 9. April 1626) der Begründer des Empirismus, eine durchgreifende Reform herbeigeführt**). Er ist sich dieser reformatorischen Bedeutung gar wohl bewusst: Bis jetzt erschienen Theologie und Philosophie bis zur Unkenntlichkeit mit einander vermischt, Bacon sieht darin die Scheinehe eines nicht zusammenpassenden Paares, deren Erzeugniss eine häretische Religion und eine phantastische Philosophie sei; bis jetzt war Gott das wesentlichste Objekt der Spekulation, Bacon bezeichnet als solches die Natur; bisher war die Philosophie ein theoretisches, rein beschauliches Wissen, Bacon will sie dem Zweck der Herrschaft über die Natur dienstbar, also praktisch machen; bisher galten Syllogismus und allgemeine Principien als unerschöpfliche Quelle der Erkenntniss, Bacon will alles auf die Erfahrung gründen. Daher sieht er seine Aufgabe nicht darin, ein festgeschlossenes System aufzustellen, das Anspruch

---

*) Vergl. dazu Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands. Leipzig 1868.

**) Von seinen Schriften sind die wichtigsten: „Novum Organon“, und „De dignitate et augmentis scientiarum l. IX.“

macht auf ewige Dauer, aber von dem nächsten wieder über den Haufen geworfen wird, sondern darin, eine neue Methode zu begründen, mit welcher künftige Geschlechter unsere Erkenntniss immer weiter ausdehnen können. Deshalb gilt sein Kampf zunächst all den Vorurtheilen der Schule wie des Lebens, persönlicher Eigenthümlichkeit wie allgemein menschlicher Schwäche, welche uns in tausend Irrthümer stürzen. Auf dem so gereinigten Boden richtet er alsdann seine neue Methode der Erfahrung auf, der experimentellen Beobachtung, der Induction. Das ist das von Bacon gelegte Fundament der empiristischen Philosophie, welche von Hobbes, Locke, Berkeley und den französischen Materialisten weitergebildet ward, um in Hume's Skepticismus ihren vorläufigen Abschluss zu finden.

Wie diese ganze Philosophie für den Deismus maassgebend wurde, so wirkte vorbereitend auch Bacon's Stellung zur Religion. Alles Wissen zerfällt ihm in die Erkenntniss der Thatsachen und in diejenige der Ursachen in der Natur. Zwischen beiden steht die Poesie, denn die Dichtung gibt ebenso wie Naturbeschreibung und Philosophie ein Bild der Welt, nur dass dieses Weltbild von der Phantasie entworfen ist und deshalb nicht dem thatsächlichen, sondern dem gewünschten Zustand der Welt entspricht. Dies ist massgebend für Bacon's Beurtheilung der religiösen Mythen des Heidenthums: Er sieht in denselben nur allegorische Einkleidungen philosophischer Wahrheiten und bemüht sich, sie als solche zu erklären. Die Erkenntniss der Ursachen hat ein dreifaches Object: Natur, Mensch, Gott; sie zerfällt deshalb in drei Theile: Naturphilosophie, Anthropologie, natürliche Theologie. Neben dieser natürlichen Theologie kennt Bacon auch noch die übernatürliche oder geoffenbarte, welche ausserhalb des philosophischen Wissens steht.

Die natürliche Theologie geht aus von der Betrachtung der natürlichen Ordnung der Dinge und gelangt zur Erkenntniss des Daseins Gottes als einer die Welt schaffenden und ordnenden Intelligenz. Dieser Schluss ist so sicher, dass Bacon sagt: „Es ist leichter, an die abenteuerlichsten Fabeln des Koran, des Talmud und der Legende zu glauben, als zu glauben, dass die Welt ohne Verstand sei. Darum hat Gott zur Widerlegung des Atheismus keine Wunder gethan, weil zu diesem Zweck seine gesetzmässigen Naturwerke hinreichen.“ Weiter aber reicht die natürliche Theologie nicht. Von Gottes Absichten betreffs des Menschen, von seinem Heilsrathschluss u. dergl. weiss sie Nichts. Es besteht nicht die geringste Beziehung zwischen natürlicher und übernatürlicher Theologie, jene kann diese weder begründen noch berichtigen, sondern wollen wir von einer zur andern übergehen, so „müssen wir aussteigen aus dem Kahn der menschlichen Vernunft und einsteigen in das Schiff der Kirche, das allein durch den göttlichen Compass den rechten Weg einzuhalten vermag“. Theologie und Philosophie sind vollständig getrennt; ihre Vermischung

führt zu Unglauben und Phantasterei. Die Religion beruht also nicht auf dem natürlichen Licht, weder auf der äussern Erkenntniss der Sinne, noch auf der innern des Gewissens, sondern auf der unmittelbaren göttlichen Offenbarung. Diese gilt der Vernunft nicht weniger als dem Willen, daher wir nicht bloss glauben sollen, was der Vernunft entspricht, sondern je mehr etwas der Vernunft widerspricht, desto mehr entspricht es der Ehre Gottes und unserer gehorsamen Unterordnung, es zu glauben. Wie weit die Regeln der Vernunft in der Verknüpfung und systematischen Bearbeitung der göttlichen Offenbarung Anwendung finden dürfen, bestimmt eine „göttliche Logik", deren Bearbeitung noch aussteht.

An der Aufrichtigkeit Bacons in Anerkennung der geoffenbarten Religion zu zweifeln, haben wir keinen Grund. Dennoch ist es natürlich, dass das wissenschaftliche Interesse lediglich der natürlichen sich zuwendet und diese unter der Hand zur vorwiegend beachteten wird. Dies zeigen z. B. Newton und Boyle. Newton (1642—1727) der durch Entdeckung des Gravitationsgesetzes einer Naturforschung im Sinne Bacon's neue Bahnen eröffnete, hielt nachdrücklich daran fest, dass die Bewegung der Materie nur durch ein ausserweltliches Wesen konnte mitgetheilt werden, und suchte darauf eine natürliche Theologie zu gründen. Boyle († 1691), Stifter der Royal Society, setzte für acht Predigten, welche alljährlich in einer Londoner Kirche sollten gehalten werden, die Summe von je fünfzig Pfund aus; die Predigten sollten die christliche Religion gegen Ungläubige vertheidigen, dabei aber nur von vernünftigen Gründen der natürlichen Religion ausgehen.

Dies sind die wichtigsten Strömungen im geistigen Leben Englands um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts; dies ist der Boden, auf welchem der Deismus erwuchs. Dieser selbst ist nicht ein philosophisches System, sondern eine eigenthümliche Lebensauffassung, welche fast zwei Jahrhunderte lang das geistige Interesse Englands beherrschte. Fragen wir nach ihrem Wesen, so liegt auf den ersten Blick die Vermuthung nahe, als sei hier diejenige Anschauung zuerst hervorgetreten, welche wir in der religionsphilosophischen Terminologie als Deismus zu bezeichnen pflegen, nämlich diejenige Anschauung von dem Verhältniss Gottes zur Welt, welche im Gegensatz zum Atheismus das Dasein Gottes, im Gegensatz zum Pantheismus die persönlich selbständige, ausserweltliche Existenz desselben behauptet, aber im Gegensatz zum Theismus die fortgehende, stetig gegenwärtige Wirksamkeit Gottes auf die Welt und in derselben leugnet. Nach ihm soll Gott vielmehr die Welt allerdings einmal durch sein allmächtiges Schöpferwort ins Dasein gerufen haben, dann aber überlässt er dieselbe sich selbst, wie der Werkmeister ein vollendetes Werk, und die Welt läuft nach den ihr immanenten Gesetzen der causae secundae ruhig ab ohne irgend ein Eingreifen der causa prima. Dem ist aber nicht so. Im Gegentheil, mehrere der hervorragendsten Eng-

lischen Deisten sprechen sich auf das Entschiedenste gegen diese Anschauung aus und weisen sie als atheistisch, zum Theil auch als unvernünftig ab. So wird jenes Beispiel von der Uhr, welches gewöhnlich angeführt wird, von Herbert in einem ganz andern Sinne angewandt. Derselbe sagt: „Die Epikuräer schreiben alles dem Zufall zu, und doch sieht Niemand ein, wie dabei verschiedene Arten oder eine passende Reihe von Dingen sich ergeben könnte. Wenn nun jeder halbwegs Verständige einsieht, dass eine Uhr, welche bei Tag und Nacht die Stunden anzeigt, mit Absicht und grosser Kunst gefertigt ist, da müsste ja Einer vollständig verrückt sein, wenn er diese Welt-Maschine, welche nicht bloss 24 Stunden lang, sondern viele Jahrhunderte hindurch ihren Umlauf hält, nicht auf einen höchst weisen und mächtigen Ursprung zurückführen wollte"! Und Hobbes sagt ausdrücklich: „Es ist eine Gottes unwürdige Ansicht, wenn man ihm völlige Musse zutheilt und ihm die Regierung der Welt und des menschlichen Geschlechts entzieht; man erkennt Gott dann wol als allmächtig an, allein wenn er um das Untere sich nicht kümmert, so gilt jene vielgehörte Redensart: Was über uns ist, kümmert uns nicht. Wenn aber so Nichts vorliegt, weshalb man ihn lieben oder fürchten sollte, so wäre es ebenso gut, als wenn Gott gar nicht bestände"! Auch Charles Blount erklärt in der Vorrede zur Schrift „de anima mundi" jene Anschauung ausdrücklich für Atheismus: „It were Atheism to say, there is no God; and so it were (tho less directly) to deny his Providence or restrain it to some particulars and exclude it in reference to others." Der zweite Artikel seines „kurzen Abrisses der deistischen Religion" besagt deshalb ausdrücklich, Gott regiere die Welt by Providence. Dieselbe Ansicht finden wir auf das Entschiedenste ausgesprochen bei Morgan. Derselbe bezeichnet sich als christlichen Deisten und unterscheidet sich als solchen einmal vom christlichen Juden oder jüdischen Christen und andererseits vom Atheisten. Als Atheisten bezeichnet er nun aber nicht etwa den, der Gottes Dasein leugnet, sondern jeden, der behauptet, die Welt, natürliche wie sittliche, nachdem sie einmal geschaffen, in ihrer eigenthümlichen Ordnung hergestellt, mit gewissen Kräften und Eigenschaften sowie allgemeinen Gesetzen der Bewegung ausgestattet worden sei, fahre fort, zu existiren, sich zu bewegen und zu entwickeln ohne irgend eine Einwirkung der ersten Ursache. Morgan dagegen als Deist lehrt, dass Gott die natürliche und die moralische Welt regiere durch seine fortgehende ununterbrochene Gegenwart, Kraft und unaufhörliche Einwirkung auf beide. Er hält seinen Gegnern vor allem die Frage entgegen: wenn die natürlichen und wesentlichen Grundkräfte der Welt ohne Gott und ohne die fortgesetzte Wirkung der ersten Ursache die Welt erhalten und regieren können, warum konnten sie dann nicht auch die Welt ursprünglich schaffen? Denn kann die Körperwelt kraft ihrer eigenen inneren Gesetze und wesentlichen Kräfte, ohne

Gottes Einwohnung und Wirkung auch nur einen Augenblick fortdauern, so lässt sich das eben so gut für längere Zeit, ja, für alle Ewigkeit denken.

Diese Anführungen mögen genügen, uns zu beweisen, dass wir den historischen Deismus durchaus falsch auffassen würden, wollten wir denselben mit dem dogmatischen confundiren. Auch das wäre unrichtig, wollten wir dem gesammten Deismus als solchem eine Feindschaft gegen die Religion Schuld geben, wie sie uns allerdings bei einzelnen Ausläufern desselben entgegentritt und wie sie ihren schärfsten Ausdruck findet in Swift's Fabel von der Tonne und in Butler's Ritter Hudibras. Im Ganzen trägt der Deismus einen ernst religiösen Charakter, freilich nicht den eines ungebrochenen Glaubens an die positive Religion, sondern den eines unablässigen Suchens, hinter dem als unhaltbar erkannten Positiven etwas Festes und Sicheres zu finden. Alle sind überzeugt, dass nicht die Reihe einzelner Dogmen, sondern höchstens einige wenige allgemeine Sätze, nicht ein Opfer des Verstandes, sondern ein sittlich geordnetes Leben oder die innere Kraft des Herzens das Wesen der Religion ausmacht. Alle verschiedenen Religionen haben, wenn auch mit Unterschied, an dieser Einen religiösen Wahrheit Theil, daher entsteht die Frage, wie diese Religionen entstanden seien. Nur hier und da finden wir Anfänge einer rationellen Lösung dieser Frage, meist bleibt man stehen bei Priestertrug und Herrscherklugheit; ebenso rüttelt man an der Grundlage der positiven Religionen, an den unmittelbaren Offenbarungen noch nicht, aber wie der Enthusiasmus für das geschriebene Wort Beweis und Bürgschaft verlangt im innern Wort des erleuchteten Herzens, so stellt der Deismus verständige Kriterien auf, nach denen die wahre Offenbarung von der bloss vorgeblichen zu sondern sei. Als eine allgemeine Richtung des verständigen Fragens und Forschens betreffs der Religion mit der Tendenz, alle positiven Religionen abzuleiten aus Einer „natürlichen" Religion, möchten wir den Englischen Deismus bezeichnen. Nicht genauer, denn die Antworten, welche auf diese Frage gegeben werden, sind ebenso verschieden, wie die Ausgangspunkte. Im Ganzen lassen sich jedoch drei Phasen unterscheiden, der Anfang, repräsentirt durch Herbert von Cherbury, Thomas Browne, Thomas Hobbes, Charles Blount, die Blüthezeit, vertreten durch Locke, Toland, Collins, Shaftesbury, Tindal, Chubb, Morgan, die letzten Ausläufer in Dodwell und Hume *).

---

*) Für diesen ganzen Abschnitt vergleiche man: Lechler: Geschichte des Englischen Deismus (Stuttgart und Tübingen 1841), ein Werk von seltener Objektivität und Zuverlässigkeit. Leslie Stephen: History of English Tought in the XVIII century. London 1876. Noack: Die Freidenker in der Religion. 3 Th. Bern 1853.

I.

Eduard Herbert de Cherbury (1581—1648)*) will in seinem Hauptwerk „de veritate" vor allem erkenntniss-theoretische Untersuchungen geben. Dieselben nehmen ihren Ausgang von der Verschiedenheit der Meinungen, welche der Autor zwischen dieser Annahme und jener unentschieden hin und her schwanken liess. Auch das Studium der Schriftsteller konnte ihn aus dieser übeln Lage nicht retten, denn gar Verschiedenes wird auch hier als Wahrheit der Philosophie und der Religion aufgestellt, von der Wahrheit selbst aber keine irgend befriedigende Erklärung gegeben. Daher entschliesst sich Herbert, von einer kritischen Untersuchung des eigenen Erkennens auszugehen: objectis libris veritates nostras in ordinem digessimus. Alle wahre Erkenntniss beruht nun darauf, dass für unsere Fähigkeiten die Objekte unter gewissen Umständen gegeben sind. Die Frage nach der Erkenntniss zerlegt sich deshalb in die dreifache Frage nach unseren Fähigkeiten, nach den zu erkennenden Objekten, und nach den Gesetzen der Uebereinstimmung zwischen Objekten und Fähigkeiten. Alle unsere Fähigkeiten zerfallen in vier Classen, nämlich instinctus naturalis, sensus externus, sensus internus und discursus. Das Objekt des innern Sinnes ist das Gute, bonum, deshalb heisst auch das Gewissen, als feststehendes, allgemein gehörtes und anerkanntes Urtheil über gut und böse, der sensus communis des innern Sinnes. Das höchste Gut ist die ewige Seligkeit. Das Objekt des äussern Sinnes ist das Wahre, verum. Zum äussern Sinn rechnet man häufig nur die fünf Sinne; das ist jedoch falsch, denn jeder einzelnen objektiven Eigenschaft oder differentia der äusseren Dinge entspricht eine besondere Fähigkeit der Aufnahme in unserm äussern Sinn. Der intellectus ist etwas Göttliches, erfreut sich seiner eigenen Wahrheiten, ohne der Einwirkung der äusseren Dinge zu bedürfen. Diese Wahrheiten sind

---

*) Ein Spross des altadeligen Hauses der Grafen von Pembroke, ein Mann, gleich ausgezeichnet durch romantisch-ritterlichen Charakter, wie durch schwer zu befriedigende Wissbegierde und strenge Wahrheitsliebe, gab Herbert das ruhige Leben auf seinen Gütern bald auf, um auf langen und wiederholten Reisen durch die Niederlande, Frankreich, Deutschland und Italien seinen Wissensdurst zu stillen, oder in ruhmreichem Kriegsdienst auswärtiger Fürsten sein Verlangen nach Abenteuern und ritterlichen Thaten zu befriedigen. Mitten in diesem viel bewegten Leben fand Herbert noch Zeit eine Reihe von Schriften abzufassen, die einen Mann von reichem Wissen und scharfem Denken in ihm erkennen lassen. Die wichtigste derselben und des Verfassers Lieblingswerk ist eine eingehende erkenntniss-theoretische Untersuchung, de veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili a possibili et a falso (Paris 1624). Die weitere Ausführung der auf die Religion bezüglichen Gedanken enthält die Schrift: de religione gentilium, errorumque apud eos causis (London 1645). Die weiteren Schriften können wir für unsern Zweck ausser Acht lassen.

aber gewisse notitiae communes, welche in jedem gesunden Menschen existiren, mit denen unser Geist gleichsam vom Himmel her erfüllt ist und die Gegenstände dieser Welt beurtheilt. Es gibt keine Beobachtung und Erfahrung ohne diese Gemeinbegriffe, aber auch sie schweigen und verbergen sich, wenn ihnen keine äussere Dinge gegeben werden. Das eigentliche Objekt des intellectus ist die ewige Seligkeit, diese ist so sehr das höchste, allen Menschen vorgesteckte Ziel, dass es uns ganz unmöglich ist, dem Nicht-glücklich-sein nachzujagen. Nur betreffs der Mittel zur Erreichung dieses Zieles sind wir frei. Neben diesem objectum proprium des Intellects steht auch das objectum commune, nämlich die durch Reflexion gewonnenen Gemeinbegriffe (quodcunque ex reliquis .facultatibus seu noeticis seu corporeis conformari potest). Diese unterscheiden sich freilich durch eine Reihe von Merkmalen von jenen unmittelbaren, beide aber haben dieselbe Sicherheit und Wahrheit. — Die Anwendung dieser Gemeinbegriffe auf alle einzelnen Fragen, deren Lösung unsere Fähigkeiten gewachsen sind, ist Aufgabe des discursus (munus est ut quae circa utramque analogiam sciri possunt in suam infimam latitudinem ope notitiarum communium deduceret).

Wie nun die Uebereinstimmung der Objekte mit diesen unseren Fähigkeiten von Herbert gedacht ist, erhellt am besten aus seiner Unterscheidung einer vierfachen Wahrheit. Die veritas rei besteht in der Uebereinstimmung des Dinges mit sich selbst, womit zugleich gegeben ist, dass in ihm Nichts enthalten sein darf, worauf unsere Fähigkeiten nicht könnten bezogen werden. Die veritas apparentiae besteht in der Uebereinstimmung der Erscheinung mit dem Dinge selbst; sie erfordert deshalb, dass der Gegenstand uns ausreichend lange in passender Entfernung und Lage gegeben sei. Die veritas conceptus gründet sich theils auf die Gesundheit des Sinnes, theils darauf, dass dem zu erkennenden Objekt die entsprechende Fähigkeit entgegen komme; so wird z. B. das Unendliche von uns nur in endlicher Weise, das Ewige nur zeitlich aufgefasst. Die veritas intellectus ist die conformitas debita inter conformitates praedictas, nämlich das Produkt und die höchste Blüthe der vorherigen Wahrheiten, aus deren Verbindung sie erwächst. — Die wahre Erkenntniss also gründet sich auf den Intellekt und dessen notitiae communes oder Gemeinbegriffe; diese zu entdecken dient das übereinstimmende Urtheil aller, der consensus universalis. Dieser Consensus ist die höchste Norm der Wahrheit, auch in der Moral und Religion, denn auch die Religion ist eine notitia communis, ein Gemeinbegriff, denn keine Nation, kein Jahrhundert ist ohne Religion, und die Religion wird weder von der Philosophie noch von Priestern oder Obrigkeit geboten, sondern vom Gewissen.

Die Religion nun stellt Herbert sehr hoch; sie ist das den Menschen vor allem auszeichnende und unterscheidende Merkmal (tamquam ultima hominis differentia, und: solae et ultimae hominis

differentiae religio et fides), daher gibt es auch im Grunde keine Atheisten. Die sog. Atheisten tadeln nur, dass Gott falsche und unpassende Eigenschaften beigelegt werden und wollen nur lieber keinen Gott als einen solchen. Sollte es dennoch Irreligiöse und Atheisten geben, so bedenke man nur, wie Wahnsinnige und Unvernünftige unter denen anzutreffen sind, welche die Vernunft zum unterscheidenden Merkmal des Menschen machen.

Nach der Regel des consensus universalis werden nun die allgemein anerkannten und deshalb wesentlichen Wahrheiten aller Religionen gefunden und in fünf Sätzen zusammengestellt. 1. Das Dasein Gottes (esse supremum aliquid numen). Dies ist aber nicht etwa der ganz abstrakte Begriff eines höchsten Seins, sondern Herbert zählt nicht weniger als elf Eigenschaften Gottes auf: derselbe ist selig, aller Dinge Ziel, Grund und Mittel, ewig, gut, gerecht, weise, unendlich, allmächtig, frei. 2. Diesem höchsten Wesen gebührt Verehrung (supremum istud numen debere coli). Dieselbe gründet sich auf den Glauben, dass Gott alle Dinge wie auch das Schicksal der einzelnen Menschen leite und durch Gebete bewegt werde. 3. Tugend und Frömmigkeit bilden den wichtigsten Theil des Gottesdienstes (virtutem cum pietate conjunctam praecipuam partem cultus divini habitam esse et semper fuisse). Von hier aus eröffnet sich dann durch verschiedene Zwischenstufen ein Blick auf die ewige Seligkeit als das letzte Ziel (ex conscientia notitiis communibus instructa virtutem cum pietate conjunctam ex ea veram spem, ex vera spe fidem, ex vera fide amorem, ex vero amore gaudium, ex vero gaudio beatitudinem insurgere docetur). 4. Die Sünden müssen bereut und gesühnt werden (horrorem scelerum hominum animis semper incedisse, adeoque illos non latuisse vitia et scelera quaecunque expiari debere ex poenitentia). Daher kennt jede Religion Opfer und Sühne = Gebräuche, welche Gott nach seiner Güte als Sühnemittel für die Verletzung seiner Gerechtigkeit durch die Sünde der Menschen angeordnet hat. 5. Nach diesem Leben empfangen wir Belohnung und Bestrafung (esse praemium vel poenam post hanc vitam). — Der Form nach abweichend werden als allgemeine Stücke der Religion auch aufgezählt: Glaube an den höchsten Gott, feste Hoffnung auf ihn, Liebe, welche den Menschen mit Gott verbindet, die Tugend als der beste Gottesdienst; ein ander Mal nur Gott und Tugend, oder neben der natürlichen Tugend die gemeinsame Eintracht. Diese allgemeinen Wahrheiten finden sich in allen Religionen; daher Herbert sagen kann, dass keine Religion oder Philosophie so falsch sei, dass sie nicht ihre Wahrheit habe, und dass in jeder Religion hinreichende Mittel gegeben werden, Gott angenehm zu sein.

Für die Betrachtung der historischen Religionen ist damit die Aufgabe gestellt, die vielfachen Zuthaten zu erklären, welche sie ausser diesen Wahrheiten enthalten. Dabei versucht Herbert mit feinem Verständniss eine natürlich-psycho-

logische Erklärung der Naturreligion, bricht dann aber plötzlich ab und nimmt seine Zuflucht zu der Nichts erklärenden Annahme von Betrug der Priester und kluger Berechnung der Staatsmänner.

Gott offenbart sich den Menschen auf eine zweifache Weise; innerlich als den, der ewiges Leben und Seligkeit ist, indem er allen Menschen das Verlangen nach einem ewigen Leben und einem glücklicheren Zustande eingepflanzt hat, äusserlich in der wunderbaren Schöpfung dieser Welt. Nun suchten die Alten in der Welt nach etwas Ewigem; diese sublunarische Welt fanden sie dem Werden und Vergehen unterworfen, aber am Himmel, unter den Sternen fanden sie einen relativ ewigen und seligen Zustand. Ueberdies schrieb man den Sternen Einfluss auf die sichtbaren Dinge zu, deshalb erwies man ihnen Verehrung, aber nicht als der höchsten Gottheit, sondern als Dienern derselben. Kurz, zur Hoffnung auf ein besseres Leben aus Verehrung und Liebe zu Gott durch die Stimme des eigenen Gewissens geführt, verehrten die Menschen einst in den Sternen die grössten Werke des höchsten Gottes, in seinen Werken aber Gott selbst. Das war im Alterthum die einzige Form der Religion, und es sind dieselben Götter, welche unter verschiedenen Namen verehrt wurden, besonders die Sonne, der Osiris der Aegypter, der Baal oder Adonis der Phönikier, der Moloch der Ammoniten, der Bel der Assyrer etc. Neben die Sonne trat der Mond, die fünf Planeten, die Fixsterne, der Himmel selbst, den man für eine körperliche Substanz hielt, aber: in corporea coeli natura animam ejus, in anima coeli Deum ipsum venerabantur. Die Verschiedenheit der Namen Gottes hatte einen äusserlichen Grund darin, dass Jeder in seiner Sprache und nach seinem Gefallen Gott einen Namen beilegte, einen innerlichen Grund darin, dass Gott für jede Wirkung oder jede Wohlthat einen besondern Namen erhielt. Später wurden dann die in allen Ländern und Völkern verehrten Götter als Dei consentes oder Dei majorum gentium den partikularen als Dei minorum gentium gegenüber gestellt, aber alle nahmen doch einen höchsten Gott an als Haupt der übrigen, legten ihm die höchsten Eigenschaften bei und verehrten ihn als Optimus et Maximus. Bisher hatte der Mensch Gott nur nach den notitiae communes im eignen Herzen verehrt, dann aber trat die Verfälschung der wahren Religion ein.

Dieselbe wird einmal auf Priester, Philosophen und Poeten zurückgeführt, sonst auf die Priester allein. Ihre Veranlassung lag in der Erwägung: Jeder Macht, auch der königlichen werde durch Gebräuche und Ceremonien eine äussere Verehrung erwiesen, müsse man da nicht auch Gott, von dem alles stammt, einen ganz besondern Dienst erweisen? ja, gebührt nicht auch seinen Dienern und Priestern eine entsprechende Ehre? Daher stammt der Dienst der Bilder in Tempeln, Hainen und auf Bergen; die Priester richteten denselben ein und verhiessen von

diesem Dienste selbst alles Glück und alle Förderung. Ferner traten Betrüger auf und behaupteten, ein Stern oder eine Sphäre oder ein Engel habe mit ihnen geredet und ihnen befohlen, wie der Cultus einzurichten sei und wie das Leben: in Wahrheit hatten sie nur die Nacht im Tempel zugebracht und dort im Traum diese Offenbarung erhalten. Diese Wahngebilde dem Volk aufzuhalsen, war den Priestern nur möglich durch Prophezeiungen betreffs der Zukunft, die leicht Glauben fanden, denn trat Trauriges ein, statt des verheissenen Guten, so war die Sünde des Empfängers Schuld, erfolgte Gutes statt des prophezeiten Uebels, so war das Folge des priesterlichen Gebets. Dieser Aberglaube kam zuerst bei den Aegyptern auf und verbreitete sich von hier über alle Völker. Ueberdies fügten die Priester zu dem höchsten Gott noch eine ganze Reihe untergeordneter Götter hinzu, eingetheilt in drei Rang-Classen, in supercoelestes, coelestes und subcoelestes. Für jede derselben ordneten sie einen besondern Cultus an. Aus solchen Fabeln bildeten die Priester die Religionen, welche die Hauptartikel der Einen allgemeinen Religion zurückdrängen.

Die Heiden also verehren denselben höchsten Gott wie wir, nur in anderer Weise; aber die Eine, wahre Religion ist nicht völlig verloren gegangen, auch den Heiden waren virtus, fides, spes amorque unzweifelhaft die höhern Normen der Gottesverehrung und das Opfer ein Sinnbild der Reue. Wenigstens für Einsichtigere enthalten auch die heidnischen Religionen jene fünf Artikel, aber durch eine Menge falschen Beiwerkes verhüllt. Ueber das Christenthum spricht sich Herbert nicht ausdrücklich aus, doch deutet er an, dass hier ein ähnlicher Process der Verfälschung erfolgt ist.

Von einer Offenbarung Gottes sowol im engern wie im weitern Sinn weiss auch Herbert zu reden. Im weitern Sinn ist Offenbarung: quodcunque ex gratia divina demandantur, also die Hülfe, welche dem Unglücklichen auf sein Gebet hin vom Himmel herab gesandt wird, die innere Erfahrung der Wirksamkeit Gottes in Glauben, guten Werken, Reue, Gewissensbissen, Gebet etc. Gewöhnlich jedoch wird die Offenbarung im engern Sinn gefasst als etwas, was über die allgemeine Vorsehung hinaus geht, als eine Mittheilung von Sätzen oder Geboten über jene fünf Artikel hinaus. Ueber die Frage, ob zum Heil eine specielle Offenbarung erforderlich sei oder ob die fünf Artikel ausreichen, äussert sich Herbert mit grosser Vorsicht: dass diese fünf Artikel gut und allgemein angenommen sind, wird Jeder zugeben. Manche aber behaupten, dieselben seien nicht ausreichend zur Erlangung des Heils. Wer so spricht, bringt meines Erachtens etwas Kühnes, um nicht zu sagen, etwas Furchtbares und Unbesonnenes vor, sind doch Keinem die Gerichte Gottes ganz bekannt. Deshalb möchte ich auch nicht grade behaupten, dass diese Artikel ausreichen, doch scheint mir die Ansicht derjenigen wahrscheinlicher, welche fromm und milde von den Gerichten

Gottes urtheilen, wenn nur der Mensch leistet, was er vermag. Denn es hat nicht Jeder in seiner Gewalt, dass Glaube und Ueberlieferung an ihn kommt, auch kann den fünf Artikeln aus rechter und allgemeiner Vernunft kein Dogma hinzugefügt werden, dass der Mensch dadurch rechtschaffner und frömmer würde oder der öffentliche Friede und die Eintracht dadurch gefördert. — Im Uebrigen untersucht Herbert die Möglichkeit einer unmittelbaren Offenbarung Gottes nicht näher, seine Skepsis zeigt sich nur darin, dass er sich bemüht, diejenigen Bedingungen festzustellen, unter welchen allein wir berechtigt sind, eine vorgebliche Offenbarung als solche anzunehmen. Dazu gehört, dass der höchste Gott Orakel zu geben oder mit artikulirter Stimme zu reden pflege, dass der Empfänger des Orakels sicher wisse, dasselbe komme vom höchsten Gott und nicht von irgend einem guten oder bösen Engel, er selbst aber sei in dem betreffenden Augenblick nicht entsetzt, trunken oder halbschlafend gewesen, dass das Orakel mündlich oder schriftlich der Nachwelt völlig unverletzt überliefert sei, und dass die aus dem Orakel gezogene Lehre auch die Spätern so treffe, dass sie nothwendig zum Glaubensartikel werde. Auch anderswo fordert Herbert die nöthige Vorsicht in der Annahme einer für Offenbarung ausgegebenen Kunde. Unsere Erkenntniss hat ihre Grundlage in unseren Fähigkeiten, die geoffenbarte Wahrheit in der Autorität des Offenbarenden. Daher dürfen wir einer Offenbarung Glauben schenken nur unter der Bedingung, dass Gebet, Gelübde, Glaube, kurz, alles was die Vorsehung herausfordert, vorangeht, dass die Offenbarung uns selbst zu Theil wird, denn was von Andern als geoffenbart angenommen wird, ist nicht mehr Offenbarung, sondern Ueberlieferung, Geschichte, die für uns nur wahrscheinlich sein kann, da der Grund ihrer Beziehung ausser uns liegt. Ferner wird gefordert, dass uns etwas überaus Gutes oder Wahres gelehrt werde, weil nur dadurch die vernünftige Offenbarung sich unterscheide von der unvernünftigen und gottlosen Versuchung, und dass wir das Wehen des göttlichen Geistes spüren, weil nur dadurch die innere Bemühung unserer Fähigkeit um die Wahrheit sich unterscheide von der äusseren Offenbarung.

Die „religio medici" des Thomas Browne*) (1605—1681) enthält bereits die wichtigsten Gedanken des Englischen Deismus, aber neben einschneidender Skepsis finden sich wieder Aeusserungen gläubiger Phantastik, dass uns die verschiedene Beurtheilung, welche das Buch und sein Verfasser erfuhr, nicht Wunder nehmen kann. Braucht Browne doch die Vorsicht, zu erklären, er habe durchaus nicht die Absicht, Andern eine Norm vorzuschreiben

*) In London am 19. October 1605 geboren, studirte Browne auf den Universitäten Oxford und Leyden, liess sich 1636 als Arzt in Norwich nieder. Hier schrieb er sein Hauptwerk, „religio medici" (1642), ward 1671 von Karl II. zum Ritter geschlagen und starb am 19. October 1681.

und bestimmte Canones der Religion, sondern habe sein Buch nur geschrieben, theils zum Zweck persönlicher Uebung, theils, damit der Inhalt desselben nicht vergessen werde. Auch rühmt er, alle Einwendungen, welche Satan selbst oder seine rebellische Vernunft ihm entgegenhalte, niederzuschlagen durch jenes Wort des Tertullian: Certum est, quia impossibile est. Für wahr zu halten, was man erkenne, sei Sache der Ueberzeugung, nicht des Glaubens; daher sei glücklich zu preisen, wer nicht in der Zeit der Wunder lebe, denn nur für diesen sei es ein Verdienst zu glauben, weil nur für ihn schwierig. Aber obgleich der Verfasser eher seinen eigenen Arm zerschmettern will als ein Heiligthum verunreinigen oder das Monument eines Märtyrers umstürzen, bekennt er doch nur „den Glauben, den Christus selbst lehrte, die Apostel ausbreiteten, die Väter und Märtyrer bestätigten“, also ein vermeintlich einfaches Urchristenthum Christi, von dem das Christenthum der Kirche wol zu unterscheiden ist, verunreinigt durch die Gewaltthaten der Kaiser, den Ehrgeiz und die Habsucht der Bischöfe, das Verderben der späteren Zeit. Freilich weiss er viel zu reden von dem Widerstreit zwischen Vernunft und Glauben: Affekt, Glaube und Vernunft sind mit einander in Streit und dem Frieden so feindlich, wie das zweite Triumvirat der Römischen Republik. Wie es aber für die Philosophie kein Allerheiligstes giebt, so kennt auch jene ursprüngliche Religion Christi keine Geheimnisse. Schon Browne redet von den „zwei Büchern, aus welchen die Theologie schöpfe“, das eine von Gott geschrieben, das andere von der Natur. Das Verhältniss beider wird jedoch nicht näher erörtert. Aber wie die ursprüngliche Religion von metaphysischen Spekulationen Nichts enthält, sondern Gott erkennt aus der vernünftigen Betrachtung der Natur, so erblickt auch in der Natur nur die rohe Menge Wunder, der Weise dagegen eine hohe göttliche Gesetzmässigkeit, und wenn auch Browne bei der Betrachtung des Wunders in haltloser Halbheit stecken bleibt, so betont er doch nicht bloss, dass die Vorsehung Gottes mehr aus dem regelmässigen Lauf der Natur erhelle, denn aus Wundern, sondern spricht auch offen aus, dass der Brand von Sodom und Gomorrha, das Fallen des Manna etc. ganz natürlich zugegangen sei. Wie er aus der Religion alle metaphysischen Spekulationen ausschliesst, so lehrt er auch von Gott nicht vielmehr als sein Dasein, — zum Zweifel an der Existenz Gottes ist er niemals fortgerissen worden, ja, er behauptet, wirkliche Atheisten habe es nie gegeben, — und als seine wichtigsten Eigenschaften Ewigkeit und Vorsehung. Die Erkenntniss des göttlichen Wesens dagegen ist Gott allein vorbehalten. Alle positive Dogmen erscheinen als willkürliche, subjektive Meinungen und Irrthümer. Freilich will er in der Theologie an dem hergebrachten Weg festhalten, und über Trinität, Menschwerdung, u. dergl. nicht streiten, aber wie er in allen Adiaphoris seinem persönlichen Genius zu folgen Freiheit haben will, so zeigt auch

die Gleichgültigkeit gegen die Unterschiede der verschiedenen Kirchen, dass ihm alles Positive sehr gleichgültig ist.

Es fehlt Browne durchaus an systematischer Geschlossenheit seiner Gedanken, seine weitverbreiteten Schriften dienten aber dazu, die deistische Denkungsart den weitesten Kreisen mitzutheilen.

In Thomas Hobbes*) (1588—1679) tritt uns ein entschiedener Anhänger des philosophischen Empirismus entgegen, definirt er doch die Philosophie als Erkenntniss der Wirkungen aus ihren erkannten Ursachen und wiederum der möglichen Ursachen aus den erkannten Wirkungen mittelst richtiger Schlüsse; (effectuum ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum quae esse possunt ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita). Als Methode des Philosophirens erscheint das Rechnen, denn das vernünftige Denken ist soviel wie Addiren oder Subtrahiren und alle Schlussfolgerung besteht aus diesen beiden Thätigkeiten. Alle unsere Erkenntniss stammt aus der Sinnesempfindung. Diese Sinnesempfindung wird stark materialistisch beschrieben: Der Grund derselben ist ein äusserer Körper, der entweder unmittelbar oder mittelbar auf das entsprechende Organ drückt, und vermittelst der Nerven diesen Druck fortsetzt bis zum Gehirn oder bis zum Herzen. Daraus entsteht ein Gegendruck, um durch eine nach aussen gehende Bewegung von jenem Druck sich zu befreien. Diese Bewegung aber erscheint als etwas Aeusseres und wird Sinnesempfindung genannt. Die verschiedenen Qualitäten derselben sind Nichts Anderes, als Verschiedenheit der Bewegung in uns, bewirkt durch die Verschiedenheit der Bewegung der äussern Materie. Die Imagination ist Nichts als die Fortdauer der Bewegung nach dem allgemeinen Beharrungsgesetz. Die Worte sind blosse Spielmarken, d. h. willkürlich gewählte Bezeichnungen für bestimmte Empfindungen. Die Vernunft hat keine andere Aufgabe, als diese Gattungsnamen zu addiren oder zu subtrahiren. Durch Addition von zwei Namen entsteht ein Urtheil, durch Addition von zwei Urtheilen ein Schluss, durch Addition von Schlüssen ein Beweis.

---

*) Die Hauptschriften von Hobbes wurden durch die gleichzeitigen Verhältnisse in seinem Vaterland hervorgerufen. Betreffs der Schrift de cive, (London 1642) sagt er selbst, weil sein Vaterland einige Jahre vor Ausbruch des Bürgerkrieges durch Erörterungen über die Rechte der Herrscher und den schuldigen Gehorsam der Bürger heftig aufgeregt worden sei, habe er den dritten Theil seines philosophischen Werkes zuerst ausgehen lassen. Er hoffe dadurch zu erreichen, dass man lieber einige Unbequemlichkeit im Privatleben ertrage, als den Staat in Verwirrung bringe, dass man die Gerechtigkeit seiner Unternehmung nicht nach den Reden und dem Rathe einzelner Bürger bemesse, sondern nach den Gesetzen des Staates. Ebenso bezeichnet es Hobbes als den Zweck seiner Schrift: Leviathan, or the matter, forme and power a commonwealth ecclesiasticall and civill (London 1651) zu [illegible], dass es keinen Vorwand gäbe, durch den die Verletzung der Gesetze [illegible]digt werden könne.

Von der Summe findet man wieder eine Grösse durch Subtraction der andern. Weil alles Denken in den einfachen Processen des Addirens und Subtrahirens besteht, ist die mathematische Methode die einzig philosophische, die Arithmetik das Muster aller Wissenschaft. Weil alles Denken auf Sinnesempfindung beruht, gibt es kein Denken und Wissen, denn von körperlichen und endlichen Dingen. Weil es ferner nur zwei Arten von Körpern gibt, natürliche und künstliche, d. h. durch den Willen der Menschen gemachte, so zerfällt die Philosophie in die Wissenschaft von der Natur und vom Staat, wozu noch die Logik als Methodenlehre hinzutritt.

Derselbe Naturalismus herrscht auf ethischem Gebiet. Hier ist jedoch zu unterscheiden zwischen dem vorstaatlichen Zustand und dem Leben im Staat. Betreffs jenes vorstaatlichen Zustandes klingt es nicht nach Naturalismus, wenn wir lesen: Wer durch kein bürgerliches Gesetz gebunden ist, sündigt, wenn er gegen sein Gewissen handelt, denn ausser seiner Vernunft hat er keine Regel für sein Handeln. — Aber der Begriff des Gewissens führt nicht weit: Wenn zwei oder mehrere dasselbe wissen, heissen sie Mitwisser (conscii) und da sie gegenseitig die passendsten Zeugen ihrer Thaten sind, ist es zu allen Zeiten für den grössten Frevel gehalten, gegen das Gewissen (die Mitwissenschaft) Zeugniss abzulegen. Gar oft wird das Wort Gewissen (conscientia) auch gebraucht von der geheimen Kenntniss der eigenen Thaten oder Gedanken. — Auch die Vernunft, die nach Obigem ja nur ein Vermögen des Rechnens ist, führt zu keinem höhern Begriff des Guten. Es wird ausdrücklich erklärt, eine allgemeine Regel des Guten, des Bösen und des Gleichgültigen, abgeleitet von der Natur der Objekte selbst gibt es nicht. Diese Begriffe sind durchaus relativ, nur in Beziehung auf diejenige Person gemeint, welche sie gerade braucht. Was für irgend einen Menschen Gegenstand des Strebens ist, wird von ihm gut genannt, was Gegenstand des Abscheues, schlecht, was er verachtet, gleichgültig. Streben und Abscheu (appetitus und aversio) sind reale Bewegungen im Menschen, welche beruhen auf der Bewegung der Sinne. Das Ziel des Strebens ist natürlich das Glück des Lebens. Gäbe es nur ein allgemein anerkanntes Kriterium zur Beurtheilung dessen, was unser Lebensglück ausmacht und was nicht, so wäre damit eine objektive Bestimmung des Guten gewonnen. Aber im gegenwärtigen Leben giebt es gar kein letztes Ziel unseres Strebens und kein höchstes Gut. Wer seine Wünsche zum Ziel geführt hätte, könnte eben so wenig leben, als wer Sinn und Gedächtniss verloren hätte. Das Glück ist vielmehr der immerwährende Fortgang von einer Lust zur andern, schon deshalb, weil wir nicht bloss den augenblicklichen Gewinn erstreben, sondern auch den künftigen ruhigen Genuss des Gewünschten. Daher kann es nicht befremden, wenn als „recht“ bezeichnet wird, den Körper vor Tod und Schmerzen zu bewahren, die Glieder zu schützen und

sich gesund zu erhalten. Da aber jedem Einzelnen das Urtheil über das Gute zusteht, werden die Wünsche und Bestrebungen des Einen denjenigen des Andern schnurgerade widersprechen. Weil aber im Naturzustand alle ein unbeschränktes Recht auf alles haben, folgt daraus der Krieg aller gegen alle. Dieser allgemeine Kriegszustand aber widerspricht der Forderung der Vernunft, das Leben des Einzelnen und des Geschlechts zu erhalten. Deshalb fordert die Vernunft, demselben ein Ende zu machen. So ist die, aus der Furcht hervorgehende, durch einen Vertrag zu Stande kommende Begründung des Staates zugleich ein Gebot der natürlichen Vernunft. Indem dieselbe fordert, das Leben und die Glieder zu erhalten, gebietet sie den Frieden zu suchen, daher an dem Rechte auf alles nicht festzuhalten, sondern mit Zustimmung des Andern sein Recht auf Einen Willen zu übertragen. Neben diesem obersten Grundgesetz stellt Hobbes noch neunzehn andere, mehr spezielle Gesetze auf, z. B. Verträge zu halten, dem Reuigen zu verzeihen, gegen Undankbarkeit, Stolz, Unbescheidenheit, Unbilligkeit, Trunksucht etc. Diese alle werden aus der natürlichen Vernunft abgeleitet und sollen im Interesse des Einzelnen zur Gründung des Staates führen.

Der Staat ist eine bürgerliche Person, indem alle ihren Willen unter den Willen Eines Menschen oder Einer Versammlung beugen. Mag der Staat ein natürlicher sein oder ein politischer, d. h. ein Machthaber sich Bürger erworben oder die Bürger selbst Einem die höchste Macht übertragen haben, einerlei, der Inhaber der höchsten Staatsgewalt hat eine unbeschränkte Machtbefugniss. Er hat das Schwert der Gerechtigkeit und dasjenige des Krieges, die Rechtsprechung, die Gesetzgebung, die Ernennung der Beamten und die Prüfung der Lehre, er ist nicht einmal gebunden an die Gesetze des Staates. Sobald ein Staat begründet ist, ist er diejenige Person, in Bezug auf welche die Begriffe gut und schlecht bestimmt werden; da nämlich das oberste Gesetz der natürlichen Vernunft die Begründung und Erhaltung eines Staatswesens ist als der nothwendigen Bedingung zur Erhaltung des Friedens, so ist der natürlichen Vernunft entsprechend alles dasjenige gut, was den Bestand desselben fördert, schlecht, was ihn schädigt.

Diese Auffassung des Staates ist nicht ohne Einfluss auf Hobbes Lehre von der Religion. Während der Staat durch freien Vertrag der Menschen geschlossen wird, besteht schon von Natur ein anderes Reich, dem der Mensch angehört, das Reich Gottes. Das Recht Gottes zur Regierung folgt aus seiner Allmacht, die Pflicht des Menschen zum Gehorsam aus seiner Schwachheit. Es gibt jedoch zwei Arten natürlicher Verbindlichkeit: einmal wird die Freiheit durch körperliche Hindernisse aufgehoben: in diesem Sinne herrscht Gott über alle Menschen; dann aber wird die Freiheit aufgehoben durch Hoffnung und Furcht: in diesem Sinne herrscht Gott über diejenigen, welche ihn, seine Vorsehung, die von ihm den Menschen gegebenen Gebote und auf

deren Uebertretung gesetzten Strafen anerkennen. Dazu ist ein Wort, eine Verkündigung Gottes nöthig. Nun giebt es ein dreifaches Wort Gottes, die Vernunft, die Offenbarung und die Aussprüche der Propheten, deshalb könnte man ein dreifaches Reich Gottes unterscheiden. Da aber die Offenbarung jetzt durch die Schrift ersetzt wird, redet Hobbes nur von einem doppelten Reiche Gottes, von einem natürlichen und einem prophetischen. Das natürliche Reich Gottes aber erleidet eine grosse Umwälzung in Folge der Staatengründung. Deshalb ergiebt sich die Dreitheilung: natürliche Religion im engeren Sinne, natürliche Staatsreligion, prophetische Religion. Davon stehen die beiden ersten zusammen als natürliche Religion im weiteren Sinne der letzten als prophetischer Religion gegenüber, und wieder die beiden letzten zusammen als positive Religionen (formed religion) der ersten als natürlicher Religion im engeren Sinne.

Die natürliche Religion im engeren Sinne sucht nun Hobbes natürlich zu erklären. Es ist der menschlichen Natur eigenthümlich, den Gründen der Ereignisse nachzuforschen, besonders den Gründen ihres eigenen Glücks oder Unglücks. Wenn die Menschen ein Ding anfangen sehen, schliessen sie sofort auf eine Ursache, welche das Ding gerade zu dieser und nicht zu einer andern Zeit anfangen lässt, und wenn sie die wahren Ursachen nicht kennen, setzen sie irgend welche. Daraus aber entspringt die Furcht, denn da die Menschen sicher wissen, dass alle Dinge ihren Grund haben, können sie der steten Sorge um die Zukunft nicht entgehen, sondern vorausschauend werden sie ohne Aufhören gequält von der Furcht vor Tod, Armuth, Unglück u. A. Diese fortwährende Furcht in Folge Unkenntniss der Ursachen hat nothwendig ein Objekt und da die Menschen einen andern Grund ihres Geschicks nicht sehen, klagen sie „irgend eine Macht", „einen unsichtbar Handelnden" an. Deshalb sagt ein alter Dichter, die Götter seien von der Furcht gebildet. Das ist richtig betreffs der vielen Götter der Heiden. Die Anerkenntniss des Einen, ewigen, unendlichen, allmächtigen Gottes kann leichter von der Erforschung der Ursachen der natürlichen Dinge abgeleitet werden, denn wenn Jemand von irgend einer Wirkung, welche er sieht, auf die nächste Ursache derselben schliesst, und von da zur Ursache dieser Ursache fortgeht, und sich in die Reihe der Ursachen tiefer versenkt, wird er endlich mit den besseren alten Philosophen zu einem einzigen ersten Beweger kommen, d. h. zu einer einzigen und ewigen Ursache aller Dinge, die alle Gott nennen, und zwar ohne einen Gedanken an das eigene Glück, welcher Furcht erweckt, das Gemüth ablenkt von der Erforschung der natürlichen Ursachen und Gelegenheit giebt, so viele Götter zu bilden als Menschen sind, welche bilden. — Obgleich wir durch das natürliche Licht wissen können, dass es einen Gott giebt, erfasst nicht Jedermann das Dasein Gottes, weil einige Menschen ihren Sinn nur auf sinnliche Lust

oder auf Erlangung von Ehre und Reichthum richten, andere die richtigen Schlussfolgerungen nicht ziehen, weil sie es nicht können oder nicht mögen, und noch andere zu schwach dazu sind.

Auch über einige wichtige Einzelpunkte giebt Hobbes eine natürliche Erklärung. Die Substanz Gottes denkt man sich als die Substanz der menschlischen Seele, diese aber nach Art eines Menschen oder eines andern Körpers, der im Traum oder im Spiegel erscheint. Daher nennt man sie Geist d. h. sehr feinen Körper. Weil jedoch der Geist immer noch körperlich ist, bezeichnen diejenigen, die zur Erkenntniss des Einen, unendlichen, allmächtigen und ewigen Gottes gelangt sind, ihn lieber als unbegreiflich, denn als unkörperlichen Geist. — Wie nun jene unsichtbaren Agentien ihre Wirkungen hervorbringen, wissen die meisten Menschen nicht, sondern ohne Einsicht darin was es heisst „Ursache sein", verknüpfen sie nach leerer Analogie oft Beziehungsloses mit einander; noch andere schreiben gewissen Worten und Anrufungen eine solche Macht zu, Brot in einen Menschen zu wandeln etc. — Ein Cultus kann diesen unsichtbaren Mächten nur dargebracht werden durch Zeichen der Ehre und Achtung, wie Geschenke, Bitten, Danksagung, Anrufung etc. — Ueber die Art, wie sie den Menschen Vergangenes und Zukünftiges, Günstiges und Widriges anzeigen, sagt die Natur Nichts. — Dies aber ist der vierfache natürliche Keim der Religion: die Furcht vor Geistern, die Unkenntniss der causae secundae, der Cultus dessen, was man fürchtet, die Erwartung des Zufälligen nach Vorzeichen.

Im Naturzustand giebt sich Gott nur durch das natürliche Gesetz der Vernunft kund. Dasselbe betrifft einmal die Pflichten der Menschen gegen einander, dann aber den natürlichen Cultus. Die Ehrfurcht, honor, besteht in der Meinung, die man von Jemandes Macht und Güte hat. Cultus sind diejenigen Zeichen, durch welche diese Gesinnung Anderen dargelegt wird. Die Ehrfurcht führt drei Gemüthszustände mit sich, die Liebe, welche sich auf die gute Gesinnung, Hoffnung und Furcht, welche sich auf die Macht des Andern beziehen. Aus diesen Gemüthszuständen gehen äussere Handlungen hervor als natürliche Zeichen der Verehrung, durch welche der Mächtige versöhnt und gütig gestimmt zu werden pflegt. Zweck der Verehrung ist bei Menschen, dass möglichst viele aus Liebe und Furcht ihnen gehorchen, bei Gott nur der, uns wohlzuthun. Wie alle Zeichen der Seele, so besteht auch die Verehrung Gottes in Worten und in Handlungen. In Worten, sofern wir Gott Eigenschaften und Namen beilegen. Das Dasein Gottes schliesst ein, dass er die Ursache der Welt ist und weist ab, sowol dass die Welt Gott oder Gott die Seele der Welt ist, wie auch die Ewigkeit der Welt. Ferner ist es Gottes unwürdig, ihm völlige Musse zuzutheilen und die Regierung der Welt und des menschlichen Geschlechts zu entziehen. Eben so wenig darf man ihm etwas End-

liches beilegen, etwa eine Gestalt, oder sagen, dass man Gott mit der Einbildung oder einer andern Geisteskraft fasse und begreife, dass Gott Theile habe, an einem Orte sei, sich bewege oder ruhe etc. Freilich bezeichnet auch das Wort „unendlich" eine Vorstellung unserer Seele, aber wenn wir sagen, etwas sei unendlich, so ist damit keine Bestimmung der Sache ausgesagt, sondern nur die Ohnmacht unseres Geistes. Vor allem sind Gottes unwürdig diejenigen Beiworte, welche einen Schmerz aussagen, z. B. Rache, Zorn, Mitleid, oder einen Mangel, z. B. Begehren, Hoffen, Verlangen und jene Liebe, die Verliebtheit genannt wird oder leidende Zustände. Auch wenn man Gott einen Willen zuschreibt oder Wissen und Einsicht, so darf darunter Nichts dem unserigen Aehnliches verstanden werden. Will man Gott nur Eigenschaften beilegen, welche der Vernunft entsprechen, so muss man sich entweder der Verneinungen bedienen, wie „unendlich", „ewig", „unbegreiflich", oder der höchsten Steigerungen, wie „der Beste", „der Grösste", „der Stärkste", oder der unbestimmten Worte, wie „der Gute", „der Gerechte", „der Schöpfer", „der König" u. a. und zwar in dem Sinne, dass man dadurch nicht die Eigenschaften selbst bezeichnen will, sondern nur die eigene Bewunderung und Gehorsam. Die Vernunft gestattet nämlich nur Ein Wort, das die Natur Gottes bezeichnet, nämlich sein Dasein, oder einfach, dass er ist, worin enthalten ist, dass er sowol der König, wie unser Herr und Vater ist. — Als diejenigen Handlungen, durch welche Gott verehrt wird, bezeichnet die Vernunft das Gebet, die Danksagung, die Gaben und Opfer als That-Aeusserungen des Dankes, dass man nur bei Gott schwört, und von ihm mit Ueberlegung spricht. Im höchsten Masse jedoch ist auf die Beobachtung der natürlichen Gesetze zu achten, denn jede Geringschätzung der Herrschaft Gottes ist für ihn die höchste Beleidigung und angenehmer als alle Opfer ist der Gehorsam.

Neben diesem natürlichen Gottesdienste, der zur Verehrung Gottes Worte und Thaten verwendet, die für Jedermann ehrenvoll sind, weiss Hobbes noch von einem willkürlichen zu reden, der seine Handlungen und Bezeichnungen aus dem Gebiete der an sich gleichgültigen Dinge nimmt. So giebt es z. B. betreffs der göttlichen Eigenschaften schon deshalb Nichts Feststehendes, weil in jeder Sprache der Gebrauch der Worte und Namen auf Uebereinkommen beruht und also auch durch Uebereinkommen geändert werden kann. Die Feststellung an sich gleichgültiger Worte und Handlungen zur Verehrung Gottes erfordert nothwendig eine Autorität; im Naturzustand kann jeder Einzelne dergleichen festsetzen, anders im Staat. Im Staat ist der Inhaber der Gewalt unumschränkter Gebieter, derselbe hat deshalb auch das Recht, anzuordnen, welche Worte und Namen für Gott als ehrenvoll gelten sollen und welche nicht, d. h. welche Lehre über Natur und Wirksamkeit Gottes festzuhalten und öffentlich zu

bekennen ist. Von den Handlungen dagegen sind einige immer Zeichen der Verachtung, andere immer Zeichen der Verehrung: daran kann der Staat Nichts ändern. Daneben aber giebt es unzählige Dinge, die an sich in Bezug auf Verehrung oder Verachtung gleichgültig sind. Diese kann der Staat zu Zeichen der Ehre machen und sie werden dann wirklich ehrenvoll. Mit der Bildung des Staates hat der Einzelne das Recht, den Gottesdienst zu regeln, an den Staat übertragen. Bei der Verschiedenheit der Verehrer würde ohne dies Einer den Gottesdienst des Andern für unpassend und gottlos halten, der Gottesdienst kann aber nur dann als Zeichen innerer Ehrfurcht dienen, wenn alle ihn als ehrenvoll anerkennen. Dabei jedoch hebt Hobbes ausdrücklich hervor, dass der Staat nur den äussern Dienst, nie den innern Glauben vorschreiben kann, dass man nicht zu gehorchen braucht, wenn der Staat die Beschimpfung Gottes fordern oder seine Verehrung hindern sollte.

Neben dem natürlichen Worte Gottes weiss Hobbes auch noch von einem prophetischen, aber auch er untersucht die Frage nach der Möglichkeit einer unmittelbaren Offenbarung nicht, stellt vielmehr nur eine Reihe von Regeln auf, welche bei der Prüfung einer vorgeblichen Offenbarung beachtet sein wollen. Nur das ist ganz ein Wort Gottes, was Gott nach Versicherung eines wahren Propheten gesprochen hat. Deshalb müssen wir vor allem wissen, wer ein wahrer Prophet ist. An Moses glaubte das Volk wegen seiner Wunder und wegen seiner Lehre. Auch die späteren Propheten fanden Glauben wegen der Prophezeiung kommender Dinge und wegen des Glaubens an den Gott Abrahams. Zu untersuchen aber, ob beides wirklich der Fall, ist Aufgabe der natürlichen Vernunft. — Wenn wir die übernatürliche Offenbarung des prophetischen Wortes betrachten, sollen wir den Sinnen, der Erfahrung und der rechten Vernunft nicht den Abschied geben, denn das Wort Gottes enthält allerdings manches über die Vernunft, d. h. was durch natürliche Vernunft weder bewiesen noch widerlegt werden kann, aber Nichts wider die Vernunft. So oft wir also auf eine uns unbegreifliche Stelle stossen, müssen wir unsern Intellekt den Worten unterwerfen, denn die Geheimnisse sind gleich den Pillen, welche die Aerzte den Kranken verschreiben — unversehrt verschluckt heilen sie, zerbissen werden sie meist wieder ausgespien! Diese Unterwerfung des Intellektes ist jedoch nicht so zu verstehen, als wären wir gehalten, der abweichenden Meinung der Schrift zuzustimmen; das steht nicht in unserer Macht; wir dürfen nur denjenigen nicht widersprechen, deren Aufgabe es ist, die Lehren festzustellen. Gott redet zu uns entweder unmittelbar, oder durch Vermittlung anderer Menschen. Wie er unmittelbar zu einem Menschen redet, mögen diejenigen erkennen, zu denen er so redet. Dass ein Anderer das erkennt, ist nicht gerade unmöglich, aber sehr schwer. Denn sagt mir Jemand, Gott habe unmittelbar zu ihm geredet, so sehe

ich nicht, wie er mir das wahrscheinlich machen will. Sagt es Jemand, dem ich Gehorsam schuldig bin, so bin ich verpflichtet, weder durch Wort noch durch That meinen Dissensus kund zu geben. Den Glauben dagegen kann er nicht erzwingen. Sagt es Jemand, der keine Autorität hat, so ist kein Grund, ihm zu glauben oder zu gehorchen. Sagt Jemand, Gott habe im Traume zu ihm geredet, so sagt er, er habe geträumt, Gott rede zu ihm: fremde Träume aber wird Niemand für Gottes Wort halten, am wenigsten, wenn sie aus dem Stolz und Hochmuth des Träumenden natürlich zu erklären sind. Wer behauptet, Gott habe ihm eine neue Lehre übernatürlich inspirirt, von dem erkennen verständige Menschen, dass er vor Ueberschätzung seines Geistes verrückt ist. Obgleich Gott im Traum und Gesicht, durch eine Stimme und Inspiration zu einem Menschen reden kann, ist doch Niemand verpflichtet, demjenigen zu glauben, der behauptet, Gott habe so zu ihm geredet, kann derselbe doch irren, und, was noch schlimmer ist, lügen. Als Kennzeichen des wahren Propheten giebt die Schrift zwei an, die Verkündigung der bereits angenommenen Religion und die Vollbringung von Wundern, aber nicht Eines allein, sondern beides mit einander.

Ueber die Wunder redet Hobbes ausführlich. Dass der Mensch sich über ein Geschehen wundere, ist durch zweierlei bedingt, einmal dadurch, dass er selten oder nie Aehnliches habe geschehen sehen, dann dadurch, dass er nicht fassen könne, es geschehe aus natürlichen Ursachen und nicht durch unmittelbare Wirkung Gottes. So ist es ein Wunder, wenn ein Pferd oder Esel spricht, nicht aber, wenn Mensch oder Thier ihres Gleichen zeugen; so war der erste Regenbogen ein Wunder, die jetzigen aber nicht. So halten unwissende Menschen vieles für ein Wunder, worüber gebildete sich nicht wundern, z. B. Sonnen- und Mondfinsternisse. Ferner hat ein Wunder stets den Zweck, die Propheten und Gesandten Gottes zu beglaubigen, daher ist die Schöpfung kein Wunder. Ferner kann weder der Teufel, noch ein Engel, noch ein Geist Wunder thun, sondern Gott allein. —

Dass Gott den Propheten sich unmittelbar offenbart hat, wird ohne nähere Untersuchung als historische Thatsache angenommen, doch weiss Hobbes von einem doppelten Sinne des Ausdruckes „Wort Gottes". Dasselbe ist einmal Rede Gottes; insofern ist das Wort Gottes in der Schrift enthalten. Dasselbe ist ferner Lehre von Gott; insofern ist die Schrift Wort Gottes. Auch begründet Hobbes bedeutende Anfänge in der Kritik des Alt-Testamentlichen Canons, indem er besonders gegen die Mosaische Abfassung des Pentateuch schwerwiegende Gründe ins Feld führt. Durch diese unmittelbare Offenbarung ward d a s p r o p h e t i s c h e R e i c h G o t t e s begründet. Obgleich die natürliche Vernunft den Menschen zu einer gewissen Erkenntniss und Verehrung Gottes hinführen kann, liegt für den Menschen die Gefahr nahe, in Atheismus und Aberglauben zu verfallen. Jener

kommt von den Meinungen einer Vernünftigkeit, welcher die Furcht abgeht, dieser von der Furcht, die von der rechten Vernunft sich getrennt hat. Während nun der grösste Theil der Menschen in Götzendienst versank, rief Gott den Abraham auf, die Menschen zum wahren Gottesdienst anzuleiten. Ihm hat sich Gott unmittelbar offenbart, mit ihm und seinem Samen einen Bund geschlossen, dahin, Abraham sollte Gott als seinen Gott anerkennen, d. h. sich ihm als Regenten unterwerfen, Gott dagegen wollte ihm das Land Kanaan geben. Als Bundeszeichen diente die Beschneidung, ausserdem aber finden wir keine Gesetze, welche über die Forderungen der natürlichen Vernunft hinausgehen. Dieser Vertrag ward mit Isaak und Jakob, später auch mit dem ganzen Volke am Berge Sinai erneuert, und erhielt damals den Namen „Reich". Die Gesetze dieses Reiches sind theils, soweit sie sich auf die Sitten beziehen, von natürlicher Verbindlichkeit, theils, wie das Verbot der Abgötterei und das Gebot des Sabbaths, bereits von Abraham her, theils, nämlich die politischen, gerichtlichen und gottesdienstlichen Gesetze, von Gott als besonderem König der Juden gegeben. Moses vereinigte in seiner Person die höchste Staatsgewalt und das Recht, das göttliche Wort auszulegen; später waren beide Gewalten rechtlich in der Hand des Hohenpriesters vereinigt, faktisch jedoch von den Propheten ausgeübt; nach der Wahl eines Königs übte dieser beide Gewalten, nachdem das Reich Gottes mit dessen Einwilligung aufgehoben war.

Wiederhergestellt ward dies Reich Gottes durch Christus. Christi Amt ist ein dreifaches, das eines Erlösers, eines Lehrers und eines Königs. Das königliche Amt ist unzweifelhaft das wichtigste. Christus ward von Gott gesandt, um das Bündniss zwischen ihm und dem Volke abzuschliessen. Das durch Christum errichtete Reich Gottes beginnt erst mit seiner Wiederkunft am Tage des Gerichts. Die erste Anwesenheit auf der Erde war noch nicht das Reich selbst, sondern nur die Aufrufung derer, die in das künftige Reich aufgenommen werden wollen. Denn obgleich das Reich desselben erst künftig eintritt, müssen doch die Glieder desselben schon hier so sich führen, dass sie in dem durch den Vertrag versprochenen Gehorsam beharren. Denn auch die christliche Religion ist ein Vertrag, Gott verspricht Vergebung der Sünden und Einführung in das himmlische Reich, die Menschen versprechen Gehorsam und Glauben. Das sind nämlich die beiden Bedingungen für den Eintritt in das Reich Gottes. Der Gehorsam allein würde genügen, wenn er vollkommen wäre, da wir aber sowol von Adam her wie wegen eigner Sünde strafbar sind, bedürfen wir zu dem Gehorsam für die Zukunft noch die Vergebung der vergangenen Sünden. Der Glaube ist ein freies Geschenk Gottes; der zum Heil allein nothwendige Glaubensartikel ist, dass Jesus der Christus ist, worin eingeschlossen liegt, dass Gott allmächtig und Schöpfer der Welt ist, dass Jesus

Christus auferstanden ist und am jüngsten Tage alle Menschen auferwecken wird. — Selbstredend ist auch die christliche Kirche dem Staat als höchster Autorität völlig unter- oder richtiger eingeordnet: die Gemeinschaft von Bürgern ist der Staat, die Gemeinschaft von Christen ist die Kirche.

Wenig Eigenthümliches enthalten die Schriften von Charles Blount (1654—1693). Er giebt einen kurzen Abriss der deistischen Religion, (hier zuerst dieser Ausdruck): dass Ein höchstes, vollkommenes Wesen sei, dass Gott nicht verehrt werde durch Bilder und Opfer, denn nicht äussere Riten sondern nur Reue und künftiger Gehorsam können Gott versöhnen; auch ein Mittler sei unnöthig, zumal Gott ihn selbst bestimmen müsste und er die unendliche Güte Gottes ebenso sehr schmälern würde, wie ein Bild seine Geistigkeit und Unendlichkeit; nur Beobachtung aller von Natur gerechten Dinge werde erfordert, Nachahmung Gottes oder Ausübung der Tugend. An einem anderen Orte führt Blount sieben Hauptpunkte der natürlichen Religion auf, welche bestehe in dem Glauben an ein ewiges, intelligentes Wesen und an die demselben schuldige Pflicht, und welche uns mitgetheilt werde durch unsere Vernunft ohne Offenbarung und positives Gesetz. Diese sieben Punkte weichen jedoch von den fünf Punkten Herbert's im Wesentlichen nicht ab. Den Vorzug der natürlichen Religion vor der positiven begründet er durch die bekannte Argumentation: Die zum ewigen Heil nothwendigen Vorschriften müssen Jedermann bekannt gemacht sein, die Vorschriften der geoffenbarten Religion können nicht überall bekannt sein, also ist nicht die positive sondern nur die natürliche Religion für unser Heil nothwendig. Zur Erklärung der positiven Religionen weiss auch Blount Nicht Anderes zu nennen, als den Betrug eigennütziger Priester, welche die anfängliche Religion des blossen Rechtthuns entstellten durch Einführung von allerlei Göttern und Bildern, Orakeln und Opfern, um zu ihrem eignen Vortheil das Volk am Gängelbande zu führen.

II.

John Locke (1632—1704)*).

Die philosophische Anschauung Locke's kann man mit Rücksicht auf das gewonnene Resultat als Empirismus bezeichnen, mit Rück-

*) Schon auf der Universität Oxford von der scholastischen Philosophie nicht befriedigt, fühlte Locke sich desto mehr zu Cartesius hingezogen und machte in dem Studium der Medicin und Naturwissenschaften eine angemessene Vorschule durch für seine spätere empirische Forschung. Mit dem Lord Ashley, späteren Grafen von Shaftesbury, Grossvater des gleichnamigen Philosophen, in inniger Freundschaft verbunden, wurde Locke von demselben

sicht auf den eingeschlagenen Weg dagegen als Kriticismus. Denn eine Untersuchung über den Ursprung, die Gewissheit und den Umfang der menschlichen Erkenntniss, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beifalls ist der Gegenstand und Zweck seines Hauptwerkes. Das Resultat dieser Untersuchung unseres Erkenntnissvermögens ist zunächst ein negatives. „Angeborene Ideen" giebt es nicht, weder theoretische noch praktische. Im Gegentheil, die Seele ist ursprünglich tabula rasa, ein unbeschriebenes Blatt Papier, ohne irgend welche ihm eingegrabene Schriftzüge, aber empfänglich für alle Eindrücke. Alle unsere Vorstellungen entstehen durch die Sensation, d. h. die äussere Erfahrung mittelst der Sinne, und durch die Reflexion, d. h. die innere Erfahrung mittelst des Bewusstseins, jenes, sofern die äussern Gegenstände der Seele Vorstellungen von sinnlichen Beschaffenheiten bieten, dieses, sofern die Seele dem Verstande Vorstellungen giebt von ihren eigenen Wirkungen. Vorstellungen von den Eigenschaften der Körper erlangen wir durch Stoss. Nun giebt es aber verschiedene Arten von Eigenschaften der Körper. Die ursprünglichen Eigenschaften, Grösse, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung, sind von dem Körper in jedem Zustande unzertrennlich. Vorstellungen von ihnen entstehen in uns als Kopieen der Körper selbst, indem gewisse, einzeln nicht wahrnehmbare Körperchen in unser Auge kommen und von da eine gewisse Bewegung zum Gehirn sich fortsetzt. Den abgeleiteten Eigenschaften liegt in den Dingen selbst Nichts Anderes zu Grunde, als gewisse Kräfte, in uns sinnliche Vorstellungen zu erzeugen; das geschieht ebenfalls dadurch, dass nicht wahrnehmbare Theilchen auf die Seele wirken. Diese haben jedoch mit den Körpern keine Aehnlichkeit. — Die Seele also kann einfache Vorstellungen weder hervorbringen noch vernichten, sondern verhält sich bei deren Empfang rein leidend. Dagegen hat sie das Vermögen, die einmal aufgenommenen Vorstellungen zu behalten und mit denselben frei und selbstthätig zu verfahren. Die Seele bildet durch Verbindung einfacher Vorstellungen zusammengesetzte, stellt mehrere Vorstellungen zusammen und bildet dadurch Begriffe von Verhältnissen, trennt auch eine Vorstellung von den übrigen, mit denen zusammen sie an existirenden Dingen erscheint und erzeugt durch diese Abstraktion die allgemeinen Begriffe. Aber auch in dieser

---

zu höheren Staatsämtern berufen und begleitete ihn auch ins Exil nach Amsterdam. Die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens brachte er theils in öffentlichen Aemtern zu, besonders als Kommissär des Handels und der Kolonien, theils in gelehrter Musse. Von seinen Schriften ist die wichtigste, welche ihm in der Geschichte der Philosophie einen bleibenden Platz sichert, der „Essay concerning human understanding" (London 1690). Hier kommt ausserdem vor allem in Betracht: „The reasonableness of Christianity, as delivered in the scriptures" (London 1695), sowie die „Letters for toleration" (London 1689—92).

Thätigkeit ist die Seele wenigstens soweit gebunden, dass sie über das durch Sensation und Reflexion gegebene Material nicht hinausgehen kann. Als Zeichen der Vorstellungen dienen die Worte, deren Bedeutung lediglich auf freiem, willkürlichem Uebereinkommen der Menschen beruht und mit der wirklichen Existenz der Dinge Nichts zu thun hat. Auf dem Missverständniss der Worte beruhen die meisten Irrthümer und Streitigkeiten. Durch einmal sanktionirte Wörter wird oft ein Irrthum fortgepflanzt und verfestigt, ja, sogar zur Würde von Principien der Religion oder Moral können durch die Länge der Zeit und die Uebereinstimmung der Nachbarn Lehren aufwachsen, die keine bessere Quelle haben als den Aberglauben einer Amme und das Ansehen eines alten Weibes.

Diesem Empirismus in der Erkenntnisstheorie entspricht es durchaus, dass in der Ethik die Empfindungen der Lust und Unlust zum Maassstab des Guten und Bösen gemacht werden: Gut nennen wir, was in uns Vergnügen erweckt oder Schmerz mindert, böse das Gegentheil. Dadurch werden auch unsere Leidenschaften in Bewegung gesetzt, denn das Verlangen nach Glückseligkeit bestimmt unser Begehren, freilich so, dass wegen des verschiedenen Begriffs von Glückseligkeit verschiedene Dinge als gut oder böse erscheinen, und dass gegenwärtige Unlust uns stärker bestimmt als in der Zukunft erhoffte Lust. Wenn wir im Stande sind, die einzelnen Handlungen einzurichten nach den Vorstellungen, welche unsere Seele von den Dingen hat rücksichtlich ihrer Bedeutung für unsere Glückseligkeit, dann sind wir frei. Frei ist nämlich nicht der Wille, sondern das handelnde Wesen. Auch das moralisch Gute und Böse ist nicht objektiv oder an sich gut und böse, sondern ist die Einstimmung resp. der Widerstreit unseres freien Handelns mit einem bestimmten Gesetz, wodurch nach dem Willen und der Macht des Gesetzgebers Angenehmes und Unangenehmes mit unserem Zustand verknüpft wird. Solcher moralischer Regeln giebt es drei, das göttliche Gesetz, das bürgerliche Gesetz, das Gesetz der öffentlichen Meinung. Davon ist der wahre Prüfstein der sittlichen Rechtschaffenheit allein das göttliche Gesetz, das uns entweder durch das Licht der Natur oder durch die Stimme der Offenbarung mitgetheilt wird.

Was wird im Zusammenhang mit solchen Anschauungen aus der Religion? Zunächst trifft die allgemeine Verwerfung der angeborenen Ideen auch den Begriff Gottes. Dass Gott verehrt werden soll, ist allerdings eine der grössten praktischen Wahrheiten, aber weder der Begriff der Verehrung noch der Begriff Gottes ist angeboren. Es giebt Völker, welche diesen Begriff nicht haben, überdies finden sich in der Schöpfung so sichtbare Spuren der Weisheit und Macht Gottes, dass die Menschen zur Erkenntniss Gottes kommen können, ohne dass ihnen der Begriff angeboren ist. Folgert man das Angeborensein dieses Begriffs aus der Güte Gottes, welche in einer so wichtigen Angelegenheit

den Menschen nicht dem Zweifel und der Ungewissheit Preis geben konnte, so ist zu entgegnen, dass der Schluss von dem was uns gut scheint auf das was Gott hätte thun sollen, gewagt und hochmüthig ist. Ueberdies herrscht betreffs des Gottesbegriffs die grösste Meinungsverschiedenheit; dass die weisen Männer aller Nationen wenigstens betreffs der Einheit und Unendlichkeit Gottes die Wahrheit gefunden haben, beweist eher, dass richtige Begriffe eine Frucht des Nachdenkens sind. Locke bezeichnet nämlich den Begriff Gottes als eine sehr natürliche Entdeckung der menschlichen Vernunft. Der Begriff Gottes wird auf dieselbe Weise gebildet, wie der Begriff von immateriellen Geistern; beide sind zusammengesetzte Begriffe, bestehend aus einfachen Begriffen der Reflexion. Indem wir nämlich diejenigen Begriffe, welche uns vortrefflich erscheinen, nämlich Existenz und Dauer, Erkenntniss und Kraft, Vergnügen und Glückseligkeit u. A., durch den Begriff der Unendlichkeit erweitern, erhalten wir denjenigen Begriff, welcher dem erhabensten Wesen am angemessensten ist. Der Begriff Gottes wird also gebildet durch Erweiterung der Vorstellungen, welche wir durch die Reflexion von den Thätigkeiten unseres Geistes und durch die Sinne von äussern Dingen bekommen haben, bis zu dem Umfange, der die Unendlichkeit in sich schliesst. Gottes Wesen können wir nicht erkennen; nach diesem seinem Wesen ist Gott möglicher Weise einfach, aber für uns ist kein anderer Begriff möglich, als ein zusammengesetzter. Doch müssen wir uns dabei nicht an den Begriff eines Körpers halten, sondern an denjenigen des Geistes.

Auch über den Grund zur Bildung des Gottesbegriffs spricht sich Locke aus. Gott hat uns nicht ohne Zeugen seines Daseins gelassen; die Wahrheit von seinem Dasein drängt sich allen auf und ihre Evidenz kommt der mathematischen Gewissheit gleich, dennoch erfordert sie Nachdenken und Aufmerksamkeit. Jeder hat ein klares Bewusstsein vom eigenen Dasein, auch ist Jeder gewiss, dass Nichts unmöglich etwas hervorbringen kann, deshalb muss von Ewigkeit her etwas Reales existirt haben. Ein Ding, das aus einem andern wird, hat in diesem die Quelle aller seiner Kräfte, daher muss die ewige Quelle aller Wesen nothwendig auch die Quelle aller Kräfte, also höchst mächtig sein. Von den beiden Arten von Wesen, denkenden und nicht denkenden, können unmöglich die nicht denkenden die denkenden hervorgerufen haben, ferner findet der Mensch in sich Bewusstsein und Erkenntniss, deshalb müssen diese Kräfte auch dem ursprünglichen Wesen zukommen und zwar in höchster Steigerung. Also: Es existirt ein ewiges, höchst mächtiges Wesen, welches die höchste Erkenntniss besitzt. Ob wir dies Wesen Gott nennen, ist gleichgültig, aber aus diesem Begriff lassen sich alle Eigenschaften ableiten, welche wir dem höchsten Wesen beizulegen pflegen. — Den ontologischen Beweis erklärt Locke für unzweckmässig, diese Wahrheit zu beweisen.

Neben dieser natürlichen Erkenntniss Gottes redet Locke auch von Offenbarung, aber statt die Möglichkeit derselben zu untersuchen, stellt er nur Cautelen auf, uns vor leichtfertiger Annahme vorgeblicher Offenbarungen zu warnen. Nachdem von dem zweifelhaften Werth und der Nothwendigkeit der Prüfung aller historischen Erkenntniss gesprochen ist, wird ausgeführt, es gäbe Sätze, welche auf blosses Zeugniss gestützt seien und dennoch auf den höchsten Grad des Fürwahrhaltens Anspruch machen, weil das Zeugniss von dem herrühre, der weder betrogen werden noch betrügen könne, nämlich von Gott selbst. Dies sei Offenbarung. Das Fürwahrhalten derselben sei abhängig von der Sicherheit, erstens, dass etwas wirklich göttliche Offenbarung sei, zweitens, dass wir den Sinn der Ausdrücke richtig verstehen. In beiden Beziehungen bedarf es grosser Vorsicht.

Das Verhältniss von Vernunft und Glaube wird weitläufig erörtert. Deshalb wird unterschieden zwischen vernunftmässigen Sätzen, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwickelung der natürlichen Begriffe entdecken können, übervernünftigen Sätzen, deren Wahrheit wir nicht aus jenen Quellen ableiten können, und vernunftwidrigen Sätzen, welche mit sich selbst streiten, oder mit klaren deutlichen Begriffen unvereinbar sind. Z. B. ist Ein Gott nach der Vernunft, mehrere Götter wider die Vernunft, die Auferstehung über die Vernunft. Werden Vernunft und Glaube einander entgegengesetzt, so versteht man unter Vernunft das Fürwahrhalten von Sätzen, auf welche der Geist durch den Gebrauch der natürlichen Kräfte kommt, unter Glauben das Fürwahrhalten eines nicht durch vernünftiges Denken entstandenen Satzes bloss auf Grund des Ansehens des Bekanntmachers als göttlichen Gesandten. Dabei aber ist dreierlei zu beachten. Erstens kann eine überlieferte Offenbarung uns niemals eine neue, einfache Vorstellung mittheilen, welche wir nicht schon vorher durch Sensation oder Reflexion empfangen haben. Die Mittheilung geschieht nämlich durch die Sprache, diese aber knüpft stets an erfahrene Eindrücke an. Zweitens kann die Offenbarung uns Wahrheiten mittheilen, welche die Vernunft auf natürlichem Wege gewinnen kann, z. B. die Wahrheit eines Euklidischen Satzes. Niemals aber begründet die Offenbarung solche Gewissheit, wie die Ableitung aus den natürlichen Kräften der Vernunft. Deshalb kann keine Offenbarung Gültigkeit haben gegen die klare Evidenz der Vernunft, würde doch sonst die göttliche Offenbarung dem widersprechen, was aus dem ebenfalls von Gott gegebenen Vermögen der Erkenntniss herfliesst. Da bei überlieferter Offenbarung die Vernunft entscheidet, ob dieselbe wirklich göttlich sei, so ruht der Glaube an sie stets auf der Vernunft. Drittens, Dinge über die Vernunft, also solche Dinge, von denen wir gar keine oder unvollkommene Vorstellungen haben, oder von deren vergangenem, gegenwärtigem oder künftigem Zustand wir keine Erkenntniss haben können, z. B. Empörung

eines Theiles der Engel, Auferstehung der Todten u. A. bilden die eigenthümlichen Gegenstände des Glaubens. In diesen Dingen muss die Offenbarung mehr gelten als die wahrscheinlichen Vermuthungen der Vernunft, aber auch hier beurtheilt die Vernunft, ob etwas eine Offenbarung ist, sowie die Ausdrücke, in welchen dieselbe überliefert wird. Kurz, „was Gott geoffenbart hat, ist unzweifelhaft wahr; was aber göttliche Offenbarung sein kann und was nicht, das muss die Vernunft beurtheilen"!

Das Christenthum erscheint als durchaus vernunftgemäss, denn dazu, dass ein Mensch Christ sei, ist Nichts Anderes erforderlich als Busse und Glaube. Abgewiesen wird der doppelte Irrthum, als ob durch Adams Fall alle Menschen zu ewigen und unendlichen Strafen verdammt wären und als ob eine eigentliche Erlösung unnöthig, Christus nur ein Lehrer der natürlichen Religion wäre. Christus befreite uns von der Gewalt des Todes und erwarb uns dadurch zurück, was wir durch Adams Fall verloren hatten, nämlich Gerechtigkeit, Glückseligkeit und Unsterblichkeit. Jetzt hat wieder jeder Gerechte ein Anrecht an das ewige Leben, während der Sünder vom Paradies ausgeschlossen ist. Als Ersatz für den Gehorsam, den Niemand vollkommen leistet, fordert Gott neben der Busse den Glauben, den Glauben nämlich, dass Jesus der Messias ist. Regel des Gehorsams ist das durch Christum gereinigte Sittengesetz, dessen Erfüllung Christus uns erleichtert hat durch den Hinweis auf unaussprechliche Belohnungen und Bestrafungen in einer andern Welt.

Mit Nachdruck sprach sich Locke für allgemeine Duldung anderer Religionsgenossenschaften aus und unterstützte diese Forderung durch eine ausgeführte Theorie über das Verhältniss von Staat und Kirche.

John Toland (1670—1722)*).

Die Schrift „das Christenthum ohne Geheimniss" ist nur der erste Theil eines auf drei Theile berechneten grössern

---

*) Als Sohn katholischer Eltern in Irland geboren, trat Toland bereits im 16. Lebensjahre zum Protestantismus über, und da er es nicht gelernt hatte, „seinen Verstand so wenig als seine Sinne irgend einem Menschen oder einer Gesellschaft zu unterwerfen", ward er besonders durch seine Schrift „Christianity not mysterious: or a treatise shewing that there is nothing in the gospel contrary to reason, nor above it, and that no Christian doctrine can be properly call'd a mystery" (London 1696), der Hauptvertreter und bekannteste Schriftsteller der deistischen Richtung. Den heftigen Anfeindungen, welche diese Schrift hervorrief, entzog sich Toland durch die Flucht. — In der Entwickelung Tolands sind jedoch zwei Phasen wohl zu unterscheiden. In der genannten Schrift, welche als standard work des Englischen Deismus zu betrachten ist, vertrat Toland noch einen gewissen Supranaturalismus, indem er die Wirklichkeit einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung nicht bestritt,

Werkes. Dasselbe sollte im ersten Theil beweisen, dass die Haupteigenschaften der wahren Religion Klarheit und Vernunftmässigkeit sind und dass das Christenthum diese Eigenschaften besitzt, im zweiten Theil die vermeintlichen Geheimnisse des Christenthums vernünftig auslegen, d. h. als in der menschlichen Vernunft begründet erweisen, im dritten Theil die Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit der göttlichen Offenbarung gegen alle Feinde der geoffenbarten Religion vertheidigen. Der allein erschienene erste Theil zerfällt in drei Abschnitte. Der erste spricht von der Vernunft überhaupt und athmet durchaus den Geist des Locke'schen Empirismus, der zweite führt aus, dass die Lehren des Evangeliums nicht wider die Vernunft sind, der dritte, dass im Evangelium kein Geheimniss sei oder Nichts Uebervernünftiges.

Die Vernunft ist nicht die Seele, ganz abstrakt betrachtet, sondern die Seele, wie sie in ganz bestimmter Weise thätig ist, auch nicht die Seele, sofern sie durch die Sinne Ideen in sich aufnimmt. Diese einfachen Ideen, welche wir durch die Sensation und Reflexion gewinnen, bilden vielmehr das Material für die Thätigkeit unserer Vernunft. Die Erkenntniss besteht in der Perception der Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung unserer Ideen. Dieselbe ist entweder eine unmittelbare, oder eine mittelbare, jene ergiebt die intuitive Erkenntniss (self-evidence), diese die demonstrative (demonstration). Nur bei letzterer ist die Vernunft thätig, d. h. diejenige Fähigkeit der Seele, welche die Gewissheit zweifelhafter und dunkler Dinge entdeckt durch Vergleichung derselben mit vollständig erkannten. Was klaren und bestimmten Ideen, oder unseren gemeinen Begriffen evidenter Weise widerspricht, ist gegen die Vernunft. Der Grund aller rechten Ueberzeugung ist die Gewissheit, (evidence), welche besteht in der genauen Uebereinstimmung (conformity) unserer Ideen mit ihren Objekten. Von diesem Ueberzeugungsgrund sind wohl zu unterscheiden die Unterrichtsmittel; als solche dienen die Erfahrung, innere, d. h. Reflexion, wie äussere, d. h. Sensation, und die Autorität, menschliche wie göttliche. Die göttliche Offenbarung ist also nicht Grund der Ueberzeugung, Motiv der Zustimmung, sondern Mittel des Unterrichtes; die Offenbarung ist wol der Weg, auf dem wir faktisch zur Kenntniss von Wahrheiten kommen, nicht aber der Grund, weshalb wir denselben glauben. Daraus ergiebt sich schon, dass auch im Christenthum, als göttlicher Offenbarung, weder etwas wider noch etwas über die Vernunft sein kann.

Die Behauptung, dass in der Offenbarung Dinge vorkommen wider die Vernunft, ist der Grund aller Absurditäten, wie der

---

sondern offen bekannte und nur forderte, dass dieselbe mit der Vernunft übereinstimme. In der spätern Periode, repräsentirt in den „Lettres to Serena" (London 1704), „Pantheisticon" (Cosmopoli 1720), „Adeisidaemon" (Hagae 1709) u. a. wendet sich Toland einem entschiedenen Naturalismus zu,

Transsubstantiation, der Trinität u. A. Eine vernunftwidrige Lehre würde uns zunächst völlig unverständlich sein, weil wir von derselben keine Idee haben. Ferner, wer sagt, er könne einen handgreiflichen Irrthum gegen die Vernunft annehmen, wenn derselbe in der Schrift enthalten sei, rechtfertigt alle Absurditäten, setzt das eine Licht dem andern entgegen und macht, da beide von Gott stammen, Gott zum Urheber aller Ungewissheit. Daher müssen alle Lehren und Vorschriften des Neuen Testaments mit der natürlichen Vernunft und unseren eigenen gewöhnlichen Ideen übereinstimmen. Für diese Vernünftigkeit und Fasslichkeit der christlichen Religion spricht ja auch die Ordnung und Methode, sowie der leichte, einfache Stil, der im Neuen Testament herrscht.

Um nun zu erweisen, dass das Evangelium kein Geheimniss, d. h. Nichts Uebervernünftiges enthält, muss zunächst festgestellt werden, was ein Geheimniss ist. Mysterium nennt man einmal eine an sich begreifliche Sache, wenn dieselbe in figürliche Worte, Typen etc. eingehüllt ist, dann eine an sich, seiner eigenen Natur nach unbegreifliche Sache. Falsch ist es, etwas ein Mysterium zu nennen, sobald wir keine adäquate Idee von allen seinen Eigenschaften oder seinem Wesen haben. Da wir nämlich von allen Dingen nicht ihr inneres Wesen erkennen, sondern nur, soweit ihre Eigenschaften als nützlich oder schädlich zu uns in Beziehung stehen, würde in diesem Sinn alles unvernünftig sein. Weil wir keine vollständige und adäquate Idee davon haben, kann deshalb eine Lehre der christlichen Religion eben so wenig als Mysterium bezeichnet werden, wie irgend ein gewöhnlicher Theil der Natur. Auch das Geoffenbarte in der Religion wird, zumal es höchst nützlich und nothwendig für uns ist, leicht begriffen, und stimmt mit unseren gewöhnlichen Begriffen vollständig überein. Bei der gehörigen Betrachtung werden solche Lehren eben so wohl begriffen, wie die natürlichen und gewöhnlichen Dinge. Von Gott kennen wir z. B. freilich nicht die Natur seines ewigen Wesens, sehr wohl aber seine Eigenschaften und jeder Akt unserer Religion ist durch die Betrachtung einer seiner Eigenschaften geleitet. Dieselbe Beschränkung unserer Erkenntniss auf die Eigenschaften findet aber betreffs aller Dinge statt. In den heidnischen Religionen bezeichnet Mysterium ein an sich begreifliches Ding, das aber von anderen Menschen so sehr verhüllt ist, dass man es ohne besondere Offenbarung, d. h. ohne Einführung durch die Kundigen, nicht erkennen kann. Im Neuen Testament bezeichnet Mysterium nie ein an sich unbegreifliches, sondern ein von Natur hinlänglich begreifliches Ding, das aber entweder durch figürliche Worte und Gebräuche verhüllt oder allein in Gottes Kenntniss aufbewahrt ist, so dass es ohne besondere Offenbarung nicht erkannt werden kann. Mysterium ist daher bald das Evangelium, bald die christliche Religion, bald einzelne Lehren, durch die Apostel offenbart, bald etwas durch Parabeln und Gleichnisse Verhülltes. Ganz die-

selbe Ansicht vertreten betreffs der Geheimnisse auch die Kirchenväter.

Gegen diese Behauptung wird jedoch auf das Wesen des Glaubens verwiesen als etwas über das Wissen Hinausgehendes und auf die Wunder als wesentlich unbegreifliche Vorgänge. Betreffs des Glaubens führt Toland aus, dass der wahre Glaube eine feste Ueberzeugung ist, welche auf vorhergehender Erkenntniss, also auf dem Gebrauch der Vernunft beruht. Zu uns nämlich redet Gott nicht unmittelbar, sondern wir müssen uns verlassen auf die Worte und Schriften derer, zu denen er geredet haben soll. Also kommt es darauf an, zu prüfen, ob die Schriften wirklich von den vorgeblichen Verfassern herrühren, und ob diese Personen und ihre Werke Gottes würdig sind, oder nicht. Nur dann, wenn der Glaube eine Ueberzeugung ist, gegründet auf vorhergehendes Wissen und Begreifen, kann es verschiedene Stufen und Grade des Glaubens geben, nur dann vermögen wir „Anderen Rechenschaft von unserer Hoffnung zu geben". Dass der Glaube allen unter Androhung der Verdammniss befohlen wird, setzt nothwendig voraus, dass der Gegenstand des Glaubens allen verständlich ist. Die Wunder als Vorgänge, welche alle menschliche Kraft übersteigen und welche die Naturgesetze vermöge ihrer gewöhnlichen Wirksamkeit nicht vollbringen können, leugnet Toland nicht. Da aber Widervernünftiges Nichts ist und deshalb unmöglich, so muss das Wunder den Naturgesetzen gemäss geschehen, wenn auch durch übernatürliche Unterstützung. (Miracles are produc'd according to the laws of nature, tho above its ordinary operations, which are therefore supernaturally assisted.) Uebrigens erlaubt Gott sich diese Aenderung des natürlichen Ganges der Dinge nur selten, und zwar stets für einen wichtigen, vernünftigen, der göttlichen Weisheit und Majestät würdigen Zweck.

Ist das Christenthum wesentlich ohne Geheimnisse, so fragt sich nur noch, wie kamen Geheimnisse in dasselbe hinein? Jesus predigte die reinste Moral, aber als Juden und Heiden so zahlreich zum Christenthum übertraten, wollten jene ihre levitischen Gebräuche und Feste, diese ihre Mysterien beibehalten. Als dann die Philosophen Christen wurden, wurde das Christenthum von Tag zu Tag geheimnissvoller und bald nur noch Gelehrten verständlich. Als noch später die staatliche Gewalt das Christenthum schützte, wurden die christlichen Mysterien den heidnischen sogar in den Vorbereitungen und Stufen der Einweihung völlig gleich gemacht und über den Bereich alles Sinnes und aller Vernunft erhoben.

Eine wesentlich andere Denkungsart spricht sich aus in den späteren Schriften Toland's. Die verhältnissmässig harmloseste derselben sind die „Letters to Serena" (London 1704) besonders die drei ersten derselben. Serena ist die geistreiche Sophie Charlotte, Königin von Preussen. Anknüpfend an die Klage der Empfängerin, dass sie von Vorurtheilen so sehr eingenommen

sei, führt der Verfasser im ersten Brief aus, dass es unmöglich sei, von Jugend auf sich von Irrthümern frei zu erhalten, schwer, sich später von denselben loszumachen. Vor der Geburt schon wird der Grund gelegt durch den anererbten Hang, mit der Geburt beginnt von allen Seiten der Betrug: abergläubische Ceremonien von der Wehmutter, Zauberworte und Symbole vom Priester, Geisterfurcht von der Amme, Geschichten von Gespenstern und Wundern in der Schule etc. Die fruchtbarste Pflanzschule der Vorurtheile ist die Universität, die Priester sind eigens dazu gedungen, die übrigen Leute nicht zu enttäuschen, sondern in ihrem Irrthum festzuhalten, jeder Stand und Beruf hat seine eigenthümlichen Vorurtheile etc. Nicht offen ausgesprochen, aber hinlänglich angedeutet wird, dass die ganze Religion auf diesem morschen Fundament unbegründeter Vorurtheile beruhe. Der zweite und dritte Brief behandelt den Ursprung des Unsterblichkeitsglaubens und des Götzendienstes. Beide entstanden bei den Aegyptern und verbreiteten sich von diesen zu allen Völkern. Die Aegypter kamen zum Unsterblichkeitsglauben lediglich durch ihre Behandlung der Leichen und durch die Pietät, mit welcher sie das Andenken verdienter Personen bewahrten. Die Verehrung der Todten ward dann zur Hauptquelle des Götzendienstes. Alle heidnischen Religionen sind Entstellung der natürlichen Vernunftwahrheit, begründet in dem eigennützigen Betrug von Priestern und Politikern.

Dasselbe dürftige Mittel zur Erklärung der Religion verwendet Toland in der Schrift: „Adeisidämon“ (Haag 1709). Der erste Theil führt aus, Livius wisse die von ihm berichteten portenta, prodigia etc. vortrefflich psychologisch zu erklären, er betrachte den Gottesdienst als eine Erfindung der Priester, die Religion als politisch klug ersonnenes Schreckmittel für das Volk. Der zweite Theil macht die Juden zu Aegyptern, Moses zum Aegyptischen Priester und Monarchen, der in den zehn Geboten nur das reine Naturgesetz ausgesprochen habe. Alle übrigen Lehren und Gebräuche seien spätere götzendienerische Zuthaten, fälschlicher Weise dem grossen Gesetzgeber selbst aufgebürdet.

Von besonderem Interesse für Toland's spätere philosophische Anschauung sind die beiden letzten der „Letters“, welche die Philosophie Spinoza's erörtern, und das „Pantheisticon“. (Cosmopoli 1720). Die in jenen Briefen enthaltene Kritik der Philosophie Spinoza's verdient in der Geschichte der Philosophie wohl beachtet zu werden: mit nicht geringem Scharfsinn sucht Toland nachzuweisen, dass das ganze System Spinoza's nicht bloss falsch sei, sondern unsicher und ohne feste Grundlage, denn des Philosophen grösste Schwäche war die maasslose Leidenschaft, das Haupt einer Sekte zu werden, Schüler zu haben und ein neues System der Philosophie mit seinem Namen zu zieren. Ganz richtig trifft auch Toland den schwächsten Punkt in Spinoza's System: dasselbe lehrt nur Eine Substanz mit vielen Attributen,

unter denen Ausdehnung und Denken die wichtigsten sind, sagt aber nirgends, wie der Stoff zur Bewegung kommt, macht auch nicht, wie Cartesius und Newton, Gott zum ersten Beweger oder die Bewegung zu einem Attribut der Substanz. Daher ist es ihm durchaus unmöglich, die Verschiedenheit der vielen einzelnen Körper aus der Einheit der Substanz abzuleiten und mit ihr zu vereinbaren. Ein sicherer Beweis, dass auch Männer von scharfem Urtheil in manchen Dingen durch blosses Vorurtheil geleitet werden.

Toland dagegen behauptet, die Bewegung sei dem Stoff ebenso wesentlich, wie Ausdehnung und Festigkeit, es sei garnicht möglich, die Materie zu denken ohne Bewegung, die Bewegung gehöre nothwendig mit zur Definition des Stoffs. Absolute Ruhe ist in der ganzen Welt nicht vorhanden, sondern die scheinbare Ruhe einzelner Körper rührt nur daher, dass entgegengesetzt wirkende Kräfte der Bewegung einander aufheben. Gehört die Bewegung wesentlich mit zum Stoff, so kann dieselbe unmöglich etwas ausser den Dingen sein; ebenso unmöglich aber kann man reden von einem absoluten Raum, in dem die Welt sich bewege wie in einem Behälter, oder von einer absoluten Zeit ausser den Dingen. Bewegung aber, und zwar dem Stoff wesentlich zugehörige Bewegung ist nicht bloss die Veränderung des Orts, den ein Gegenstand im Verhältniss zu einem andern einnimmt, es ist ebenso die Veränderung der stofflichen Anordnung innerhalb der einzelnen Dinge. Daher ist die Bewegung das sog. principium individuationis, d. h. auf ihr beruht es, dass aus dem Einen alles umfassenden Stoff die unzählbaren verschiedenen Einzeldinge hervorgehen, auf ihr beruhen Form und Farbe, Wärme und Kälte, Licht und Schall, denn alles ist Nichts als ein rastloses Auf und Ab, ein ewiger Wechsel des Stoffs, alles Werden und Vergehen, aller Wechsel der Dinge ist Nichts als eine Bewegung des Stoffs. Was Bewegung sei, gesteht Toland, nicht erklären zu können, denn einfache Ideen, wie Bewegung, Ausdehnung, Farbe, Ton, seien an sich selbst klar und keiner Definition fähig. Trotz dieses materialistischen Grundsatzes, dass die Bewegung oder die Kraft dem Stoff oder der Materie wesentlich sei, schreckt Toland noch zurück vor den letzten Consequenzen, welche die französischen Encyklopädisten ohne Weiteres ziehen. Er bezeichnet es als eine „im höchsten Grade gedankenlose und unüberlegte“ Folgerung, als ob eine leitende Intelligenz unnöthig sei, sobald wir dem Stoff die Kraft als wesentlich beigelegt hätten. Denn, ganz abgesehen davon, dass Gott die Materie sowol mit Bewegung als mit Ausdehnung schaffen konnte, so kann doch die mechanische Bewegung des Stoffes allein ebenso wenig die künstlich geformten Pflanzen und Thiere hervorbringen, wie das Zusammenschütten von Lettern eine Aeneis oder eine Ilias.

Ganz dieselbe Anschauung ist niedergelegt in der Schrift: „Pantheisticon“. Toland fingirt hier eine zahlreiche Sekte

von Pantheisten, für deren Versammlungen, den Griechischen Symposien nachgeahmt und an die Stelle des kirchlichen Gottesdienstes gesetzt, er liturgische Formeln aufstellt. „Auf Niemandes Worte schwörend, weder durch Erziehung noch durch Gewohnheit verleitet, durch väterliche Religionen und Gesetze nicht gehindert, besprechen sie ohne irgend ein Vorurtheil in freiester und ruhigster Weise alle Dinge, sog. heilige wie weltliche. Pantheisten werden sie genannt, weil sie über das Verhältniss Gottes zur Welt mit Linus urtheilen: Ex toto quidem sunt omnia, et ex omnibus est toto." „Das Universum ist unendlich an Ausdehnung und Kraft, Eins durch den Zusammenhang des Ganzen und das Aneinanderstossen der Theile, als Ganzes unbeweglich, da ausser ihm kein Ort oder Raum ist, rücksichtlich der Theile beweglich, unvergänglich und nothwendig, ewig an Dasein und Dauer, erkennend zwar mit der höchsten Vernunft, die aber nur nach schwacher Aehnlichkeit mit demselben Namen darf genannt werden, wie unser Erkenntnissvermögen, dessen Theile, immer dieselben, als Theile immer in Bewegung sind." Alles wird und besteht aus der Materie, die in vier Elemente als Grundstoffe sich sondert; aus deren Bewegung und der damit gegebenen verschiedenartigen Mischung des Stoffes entstehen die verschiedenen einzelnen Dinge, deren jedes Individuum sowol Form als Materie ist. Auch das Denken ist Bewegung, nämlich eine eigenthümliche Bewegung des Gehirns, beruhend auf dem ätherischen Feuer, denn der Aether bewirkt alle Perception, Imagination, Erinnerung und Bearbeitung der Ideen. Gott ist die „vis et energia totius, creatrix omnium et moderatrix, ac ad optimum finem semper tendens", man kann ihn auch den Geist oder die Seele des Universums nennen, darf ihn jedoch von dem Universum selbst nicht anders trennen, denn in Gedanken.

Die Liturgie der Pantheisten ist ein Cultus des Genius, meist an heidnische Schriftsteller sich anlehnend*). Hervorgehoben sei hier nur, wie alles Positive der Religion ausdrücklich abgewiesen wird durch Aufnahme von Cicero de republ. lib. III.: Est quidem vero lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat nec improbos jubendo aut vetando movet etc.

Für weitere Verbreitung deistischer Gedanken wirkte besonders Anthony Collins (1676—1729). Sein Werk, der „Discourse" **), zerfällt in drei Theile, indem zuerst das Recht zum Freidenken überhaupt nachgewiesen wird, dann das Recht zum Freidenken in der Religion, und drittens dies Recht ver-

---

*) Einen Theil derselben giebt in Deutscher Uebersetzung Hettner: Literaturgeschichte. Th. I.

**) Die Hauptschrift Collins ist: A discourse of free-thinking, occasioned by the riese and growth of a sect called Free-Thinkers (London 1713).

theidigt gegen eine Anzahl dagegen erhobener Einwendungen. Von dem Freidenken giebt Collins eine Definition, die man nicht allzu bestimmt finden wird, ein Mangel, der sich in der ganzen weitern Ausführung geltend macht. Es ist „der Gebrauch des Verstandes in dem Bestreben, die Meinung irgend eines Satzes zu finden, indem man die Natur der Beweise für und wider erwägt und sein Urtheil nach der Stärke resp. Schwäche der Beweise fällt“. Das allgemeine Recht auf Denkfreiheit gründet sich vor allem darauf, dass eine Beschränkung derselben in sich selbst absurd wäre: soll ich nämlich mein Denken von der freien Bearbeitung eines Objekts abhalten, so muss ich dafür einen Grund haben, diesen Grund aber kann nur ich selbst mir durch freies Denken geben. Ferner haben wir das Recht, jede Wahrheit zu erkennen, denn die Erkenntniss einiger Wahrheiten ist uns von Gott geboten, die Erkenntniss anderer durch den Nutzen des Staates, keine uns verboten. Das einzige Mittel zur Erkenntniss der Wahrheit ist aber das freie Denken, ohne welches eine Vervollkommnung der Wissenschaft unmöglich ist, wir vielmehr in der Theorie wie in der Praxis den grössten Irrthümern verfallen.

Gerade in Sachen der Religion, betreffs der Natur und Eigenschaften Gottes, der Wahrheit und Bedeutung der biblischen Bücher, haben wir das Recht, frei zu denken. Gerade die Feinde des freien Denkens behaupten ja, eine richtige Meinung in diesen Dingen sei zur Erlangung des Heils absolut nothwendig; das beste und sicherste Mittel, zur Wahrheit zu kommen, ist aber das freie Denken, zumal bei der Menge und Verschiedenheit der angeblichen Offenbarungen und göttlichen Gebote nur auf diesem Wege die Eine Wahrheit zu finden ist. Das freie Denken ist auch das sicherste Mittel gegen das verderbliche Uebel des Aberglaubens. Jede Missionsthätigkeit unter Heiden stützt sich auf die Denkfreiheit, weil nur dadurch die Heiden zur Annahme des Christenthums bewogen werden können. Auch die Bibel fordert das freie Denken; nur die Priester verurtheilen es, zum Theil aus unlauteren Motiven. — Von den Einwendungen beschäftigt den Verfasser am längsten der Vorwurf, alle Freidenker seien im höchsten Grade ehrlos, ruchlos und unverständig gewesen. Dem gegenüber führt er eine ganze Reihe höchst tugendhafter Freidenker auf, von den Griechischen Philosophen an bis auf seine Zeitgenossen hin.

Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury (1671—1713)*).

Gewöhnlich bezeichnet man Shaftesbury als Vertreter der „Autonomie des Sittlichen“, d. h. der Unabhängigkeit des Sitt-

*) Ein Enkel des ersten Grafen von Shaftesbury, den wir als Gönner Locke's kennen gelernt haben, war er als Staatsmann und Mitglied des Ober-

lichen sowol von den Anordnungen des Staates wie von göttlicher Offenbarung. Man setzt ihn alsdann in Gegensatz zu Hobbes, der von einer individuellen Sittlichkeit Nichts weiss, sondern das Sittliche nur im Verhältniss zum Staat sieht, und zu Locke, der freilich eine individuelle Sittlichkeit kennt, dieselbe aber in der Beziehung zu einem fremden, durchaus äusserlichen Gesetz findet. Uns scheint jedoch eine andere Bezeichnung richtiger, weil umfassender: Für Shaftesbury tritt überall das Schöne in den Vordergrund. Die Schönheit und harmonische Ordnung ist die Grundlage seines Theismus, auf der Schönheit, die überall und Jedem als schicklich gefällt, beruht das Sittlich-Gute, der „Enthusiasmus", d. h. die menschliche Vergegenwärtigung des göttlichen Wahren, Guten und Schönen ist die gemeinsame psychologische Wurzel von Kunst, Religion und Moral, ja, von allem Grossen, was der Mensch in den Geschäften des täglichen Lebens wie in edlem Vergnügen leistet.

Beginnen wir mit diesem Enthusiasmus, der uns den subjektiven Ursprung der Religion enthüllen wird. Der Enthusiasmus ist ein Grundtrieb der menschlichen Natur, von dem wir alle nicht frei sind. Gegenstand desselben ist das Gute und Schöne, *τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν*, die von einander untrennbar sind. Gleichsam als eine Definition des Enthusiasmus wird es aufgestellt, dass „Numerus, Harmonie, Ebenmass und Schönheit jeder Art eine Gewalt besitzen, welche natürlicher Weise das Herz fesselt und die Einbildungskraft zu einer Meinung oder Vorstellung von etwas Majestätischem oder Göttlichem erhebt". Dieser Gegenstand mag nun an sich sein, was er will, jedenfalls entzückt der Gedanke an ihn uns so sehr, dass ohne denselben unser Leben allen Reiz und Werth verlieren würde, und uns keine andere Beschäftigung übrig bleiben, als die, unsere gröbsten Begierden so wohlfeil als möglich zu befriedigen. Dieser Enthusiasmus hat einen gar weiten Umfang, selbst die Atheisterei ist häufig nicht frei davon und die göttliche Eingebung von ihm nur schwer zu unterscheiden. Dies war der Geist, den Plato den Helden, den Staatsmännern, den Rednern, den Tonkünstlern und selbst den Philosophen zum Loose beschied, und was diese Männer Grosses hervorbringen, ist alles dem edlen Enthusiasmus zuzuschreiben. Diese Leidenschaft ist die natürlichste, ihr Gegenstand der würdigste und angemessenste in der Welt. Wie die Tugend ein edler Enthusiasmus ist, der auf den angemessensten Zweck gerichtet und nach dem höchsten Muster gebildet ist, welches er in der

---

hauses ein eifriger Vertheidiger der bürgerlichen Freiheit, nahm jedoch kein Staatsamt an, um sich ungestört seinen gelehrten Studien widmen zu können. Seine Schriften, gesammelt in den „Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. In three volumes", (1711) sind meist sehr weitschweifig, wenn auch elegant geschrieben, so dass es, zumal wegen der Verschiedenartigkeit der ohne Zusammenhang behandelten Gegenstände schwer fällt, seine Gedanken in systematische Ordnung zu bringen.

Natur der Dinge zu finden glaubt, so ist die Religion als Hauptgegenstand desselben, Grund und Stütze dieser ganzen Einbildung. Daher jene kalte Philosophie, welche die Ordnung und Harmonie der Dinge überhaupt leugnet und die Bewunderung des Schönen verwirft, auch die Religion unter diejenigen Uebel rechnet, an deren Ausrottung uns gelegen sein muss.

Subjektiv also ist die Religion begründet in der unserer Natur eingepflanzten Leidenschaft für alles Schöne und Erhabene, im Enthusiasmus. Es stände aber schlimm um diese Leidenschaft, wenn ihr in den objektiven Verhältnissen der Welt Nichts entspräche. „Ist der Gegenstand selbst nicht in der Natur vorhanden, so kann weder die Idee noch die darauf sich gründende Leidenschaft eigentlich natürlich sein, und alle Bewunderung und Enthusiasmus hört auf; giebt es dagegen von Natur eine solche Leidenschaft, so ist offenbar auch die Religion von der Art und deshalb dem Menschen natürlich."

Deshalb weist Shaftesbury immer und immer wieder mit Nachdruck und Begeisterung hin auf die Harmonie und Ordnung, welche im Weltall herrscht, auf die weisen Zwecke, die uns überall entgegentreten, und auf die festgefügte Einheit, zu welcher die verschiedenen Systeme und Kreise innerhalb der Natur sich zusammenschliessen. Voll Begeisterung ergiesst sich der Autor in wahrhaft poetischen Schilderungen der Natur mit ihrer überall an's Licht tretenden Harmonie, Ordnung und Einheit. Von diesem Punkt aus gewinnt er auch seine Theodicee. Sollen wir nämlich ein Wesen gänzlich und wahrhaft böse nennen dürfen, so muss es in Beziehung auf das Ganze böse sein. Ist dagegen das Böse irgend eines besondern Systems ein Gut für andere Systeme, gereicht es zum Wohl des allgemeinen Systems, so ist das Uebel dieses besondern Systems an sich selbst kein wahres Uebel, ebenso wenig wie der Schmerz beim Zahnen ein Uebel ist in einem Körper, der so eingerichtet worden, dass er ohne diese Ursache des Schmerzes mangelhaft und noch übler daran sein würde. Von keinem Wesen können wir sagen, dass es gänzlich und durchaus böse ist, wenn wir nicht zu beweisen vermögen, dass es in keinem andern System, in Rücksicht auf keine andere Ordnung oder Oekonomie gut ist. Nun sind diejenigen Dinge, die in Beziehung zu einander stehen, unendlich an Zahl, unser Geist aber ist ausser Stande, die Unendlichkeit zu durchschauen, deshalb können wir Nichts völlig sehen, sondern sehen sehr oft dasjenige für unvollkommen an, was an sich wirklich vollkommen ist. Wir müssen also trotz des vielen Uebels, das uns im Einzelnen entgegentritt, die Möglichkeit zugeben, dass alle Dinge zu einem gemeinschaftlichen Wohl, zu dem Wohl jenes grossen Ganzen zusammenstimmen, also in Wahrheit gut sind. „Wenn das sein kann, so folgt daraus, dass es so sein muss"; „denn alles, was im Ganzen möglich ist, das wird die Natur oder der Geist des Ganzen gewiss zum Wohl desselben wirklich machen".

Hier kann allerdings die Theodicee nur mit Hülfe des Gottesbegriffs vollendet werden. Ein Wesen, das über uns und die Welt erhaben ist, in welchem Grade es auch sei, oder das mit Einsicht und Verstand in der Natur regiert, nennen wir Gott. Wer kein mit Absicht und Verstand wirkendes höheres Wesen, noch sonst eine Ursache der Dinge glaubt, als den Zufall, ist ein Atheist. Wer glaubt, dass alles durch eine mit Absicht wirkende Grundursache, oder ein verständiges Wesen, das nothwendig gut und unwandelbar ist, aufs beste regiert, geordnet und eingerichtet werde, ist ein Theist. Wer mehrere mit Absicht und Verstand wirkende höhere Wesen annimmt, ist ein Polytheist. Wer ein oder mehrere höhere Wesen annimmt, die nicht nothwendig sind und das Beste wählen, sondern nach blosser Willkür und Phantasie handeln, ist ein Dämonist. Jenen Schluss: „da alle Dinge in Beziehung auf das grosse Ganze gut sein können, so sind sie es auch wirklich" kann selbstredend nur der Theist billigen, daher Shaftesbury es sich angelegen sein lässt, diesen Theismus zu erweisen.

Zum Beweis des Daseins Gottes führt er weder das kosmologische Argument vor, noch das ontologische: weder der Begriff der ersten Ursache oder des unbewegten Bewegers noch derjenige der immateriellen Substanz wird herbeigezogen, sondern getreu dem alles beherrschenden Charakter seines Systems geht Shaftesbury auch hier aus von dem, was jetzt und gegenwärtig vorhanden ist und beweist aus der Einheit und Harmonie des Weltgebäudes, dass dasselbe von Einem Geiste beseelt und geleitet wird. Die Einheit des grossen Weltgebäudes weist nothwendig hin auf einen allgemeinen Geist, denn was so in sich zusammenhängt, so sehr ein Theil den andern bedingt und wieder voraussetzt, wie die Welt, fordert nothwendig einen allumfassenden Geist. Ferner kommt die Schönheit der Natur in Betracht. „Das Schöne, Einnehmende, Liebenswürdige liegt nie in der Materie, sondern stets in der Kunst und Absicht, nie in dem Körper selbst, sondern in der Form oder der formenden Kraft." Nun können wir an der Natur nicht genug diese Schönheit bewundern, also muss auch der Welt eine formende Kraft einwohnen, wegen der Harmonie des Ganzen nur Eine, wegen der überall hervortretenden Schönheit und Harmonie eine mit Absicht wirkende. Daher führt die ästhetische Betrachtung der Natur nothwendig zum Theismus, dieser aber zu dem Glauben, dass es in dem Ganzen der Welt Uebel nicht giebt.

So ist denn die Religion subjektiv wie objektiv sicher und hinlänglich begründet, subjektiv in der uns von Natur eingepflanzten Leidenschaft des Enthusiasmus, objektiv in der Einheit und Ordnung, Schönheit und Harmonie des Weltalls, das eben wegen dieser Eigenschaften von Einem höhern Wesen mit Absicht und Verstand geleitet sein muss.

Die subjektive Quelle der Religion ist der Enthusiasmus; jede

gesteigerte Bewunderung ist mit einer Art religiöser Ehrfurcht verbunden. Da die Ehrfurcht mit der Furcht verwandt ist, haben Manche die Furcht zum Grund der Religion gemacht, aber der Enthusiasmus ist wesentlich anderer Art, er vereinigt in sich Liebe und Furcht. Durchaus nothwendig aber ist weise Einschränkung und Mässigung des Enthusiasmus, da die Neigung zur Bewunderung und zu contemplativem Entzücken nur zu leicht in hochfliegenden Fanaticismus oder in kriechenden Aberglauben ausartet. Was wir gewöhnlich Religionseifer nennen, ist selten ohne Vermischung mit diesen beiden Ausschweifungen. Die extatischen Regungen der Liebe und Bewunderung sind fast immer mit dem Grauen und der Consternation einer niedrigen Art von Andacht verknüpft. Die heidnischen Religionen, besonders in der letzten Zeit, bestanden fast gänzlich in äusserem Gepränge und wurden besonders durch diejenige Art von Enthusiasmus gestützt, welcher durch äussere Gegenstände der Grösse, der Majestät und des Feierlichen erregt wird. Die Syrische und Aegyptische Religion lief mehr auf eine kleinmüthige und niedrig kriechende Art von Aberglauben hinaus, besonders seit die Priester an Zahl und Macht wuchsen, so dass sie gar den Staat zu verschlingen drohten, und wegen der natürlichen Ursachen zum Aberglauben. „Die Quantität des Aberglaubens stimmt verhältnissmässig überein mit der Anzahl der Priester, Wahrsager etc., die von gottesdienstlichen Gewerben Nahrung oder Vortheil hatten." Ja, sogar das System der Gottheit ward durch mystische Genealogien, Consecrationen, Canonisationen etc. erweitert. Auch die Jüdische Religion ist durch die Aegyptische stark beeinflusst, da Abraham neben der Beschneidung noch eine Reihe von Gebräuchen annahm, Joseph sich zum Aegyptischen Oberpriester aufschwang, Moses in ihre ganze Weisheit eingeweiht war. Kurz, auch Shaftesbury kommt zuletzt wieder auf die Nichtssagende Ausflucht vom Betrug eigennütziger Priester zurück, obgleich er so rationell beginnt, durch einseitige Steigerung der Furcht oder der Liebe den Aberglauben und den Mysticismus und damit die Ausschreitungen der heidnischen Religionen zu erklären.

Vom Christenthum wird eingehend nicht gehandelt; der Theismus wird nicht so gefasst, dass dadurch die Offenbarung und das Christenthum verworfen würde, sondern alles beruhe auf dem Theismus und „Niemand könne ein festgegründeter Christ sein, ohne vorher ein guter Theist zu sein", denn der Glaube an die göttliche Vorsehung, welcher aus der Betrachtung der Ordnung der Dinge gewonnen werde, sei die Grundlage des christlichen Glaubens. Von den specifisch christlichen Lehren der Erlösung und Versöhnung, von dem historischen Charakter des Christenthums, von der Person Christi etc., weiss Shaftesbury Nichts zu sagen. Der Offenbarung gegenüber verhält er sich durchaus skeptisch: Er glaubt der Offenbarung, soweit das einem Menschen möglich ist, der nie selbst eine göttliche Mittheilung

erfuhr oder Augenzeuge davon war. Die neuerdings ersonnenen Wunder und Eingebungen verachtet er als Betrug und Täuschung. Betreffs der frühern Zeiten unterwirft er sein Urtheil vollständig den Obern und den durch die Gesetze verordneten Meinungen. Der beste Christ ist ein skeptischer Christ; da er in Ansehung seines Glaubens an Offenbarung und Wunder sich bloss auf Geschichte und Tradition verlässt, hat er nur einen historischen Glauben, der vielen Spekulationen und kritischen Untersuchungen über Sprache, Literatur etc. ausgesetzt ist. Mit Nachdruck wird deshalb Freiheit des Denkens gefordert. Ein Christ, der meint, er könne nicht genug glauben, kann vermöge einer kleinen natürlichen Neigung seinen Glauben soweit ausdehnen, dass er neben allen Wundern der Schrift und Tradition noch ein tüchtiges System Altweibergeschichten zu fassen vermag. Das ist ein Sykophant in der Religion, ein Schmarotzer in der Andacht, gleicht den abgefeimten Bettlern, die Jeden „Euer Gnaden" anreden, indem er denkt: „wäre schliesslich Nichts an der Sache, so würde doch eine Täuschung nicht schaden". Daneben aber will er, dass die Obrigkeit sich auch der Religion annehme: Das Volk muss in der Religion unter einer gewissen öffentlichen Führung stehen. Wie neben den Privatgärten öffentliche Spaziergänge sind, neben der Privaterziehung durch Hauslehrer öffentliche Bibliotheken, so ist auch eine öffentliche obrigkeitliche Religion am Platz, aber unvernünftig ist es, der Phantasie und Spekulation Gränzen vorzuschreiben und die Religionsmeinungen in Fesseln zu schlagen. Als Hauptpunkt und eigenthümlicher Charakter des Christenthums erscheint die allumfassende Liebe. Wie nämlich die Religion überhaupt den Zweck hat, uns in allen moralischen Neigungen und Gesinnungen, in der Ausübung aller Pflichten fertiger und vollkommener zu machen, aber nicht durch den Hinweis auf Lohn und Strafe, sondern durch die innere Verwandtschaft zwischen Religion und Tugend, so erreicht die christliche Religion dies Ziel in höchstem Grade durch Einpflanzung der allumfassenden Liebe. Das führt uns auf die Tugend und deren Beziehung zur Religion.

In der „Untersuchung über die Tugend" erörtert Shaftesbury ausführlich die Frage: „Was die Rechtschaffenheit oder Tugend an sich sei, und was die Religion dabei für Einfluss habe"? Shaftesbury ist nun weit entfernt, das Gute und Böse mit der Lust und Unlust zu identificiren oder es nur auf den Staat und dessen Bedürfnisse zu beziehen. Auch die Tugend ist subjektiv im Enthusiasmus, objektiv in der Einheit und Harmonie der Welt begründet. „Die Tugend selbst hält er für Nichts Anderes, als für einen edlen Enthusiasmus, welcher auf den angemessenen Zweck gerichtet und nach jenem hohen Muster gebildet ist, welches er in der Natur der Dinge zu finden glaubt." „Es giebt gewisse moralische Gestalten, die so stark auf uns wirken, dass sie sich nur zeigen dürfen, um alle entgegengesetzten Meinungen oder

Vorstellungen, alle widerstrebenden Leidenschaften, Empfindungen oder bloss körperlichen Neigungen niederzuschlagen.“ Ob ein Geschöpf gut ist oder böse, hängt von den Neigungen und Trieben ab, welche dasselbe leiten. Die Neigungen beziehen sich entweder auf uns selbst oder auf das Ganze, dem wir angehören, oder es entstehen Neigungen, welche weder das allgemeine noch das private Wohl befördern. Diese letzten sind von vorne herein lasterhaft, von den beiden ersten Classen stehen die eigennützigen mehr auf der Seite des Lasters, die gemeinnützigen mehr auf der Seite der Tugend, aber nicht unbedingt. Die Tugend ist vielmehr die richtige Beschaffenheit unserer Neigungen nicht bloss in Beziehung auf uns selbst, sondern auf die Gesellschaft und das Ganze, so dass keine derselben fehlen darf. Ihr Verhältniss ist nach dem Verhältniss harmonischer Einheit zu ordnen, das zwischen dem Ganzen und den Theilen objektiv obwaltet. Daher die Bewunderung und Liebe der Ordnung natürlicher Weise die Gemüthsart bessert und die Tugend mächtig fördert. Zugleich aber bringt die Tugend auch Glückseligkeit, das Laster Unglück, was theils aus der innigen Beziehung des Einzelnen zum Ganzen erwiesen wird, vor allem aber aus der Rückwirkung unserer Handlungen auf die Zustände der Seele.

Daher sind Tugend und Religion im innersten Grunde Eins: die Tugend lässt uns die eigennützigen und die gemeinnützigen Neigungen in dasjenige Verhältniss zu einander setzen, welches der objektiven Einordnung des Einzelnen ins Ganze entspricht; die Religion lässt uns die Welt als eine harmonisch geordnete Einheit betrachten, zum Wohl des Ganzen geleitet von dem weisen und gütigen Gott. Daher ist die rechte Gotteserkenntniss bedingt durch Sittlichkeit, denn nur dann sehen wir Zorn und Wuth, Rache und Schrecken in der Gottheit, wenn wir in unserm Innern voll Unruhe und Befürchtungen sind. Aber die Religion erst vollendet die Tugend; „die höchste Vollkommenheit der Tugend beruht auf dem Glauben an Gott, denn ohne diesen kann nie soviel Wohlwollen, Standhaftigkeit, unerschütterliche Beharrlichkeit im Guten, nie soviel Ordnung und Uebereinstimmung der Neigungen oder Gleichförmigkeit der Gesinnungen und Grundsätze Statt finden“.

Matthews Tindal*) (1656—1733) erscheint in Rücksicht auf seine philosophischen, speciell seine erkenntniss-theoretischen Grundsätze als Anhänger Locke's: Die Vernunft ist das Vermögen vorzustellen, zu urtheilen und zu schliessen. Objekt dieser Thätigkeit sind nicht die Dinge selbst, sondern nur unsere Begriffe; diese Begriffe kommen entweder aus der Empfindung oder aus dem Ueberlegen (Sensation oder Reflexion). Daher ist unsere Erkenntniss, als die Vorstellung von der Uebereinstimmung oder

---

*) Sein Hauptwerk ist: Christianity as old as the creation: or the gospel a republication of the religion of nature. (London 1730).

Nichtübereinstimmung unserer Begriffe mit den Dingen, entweder intuitive oder demonstrative. Auch die Gewissheit in der Religion stützt sich auf die Uebereinstimmung ihrer Wahrheiten mit den an sich klaren Begriffen. — Mit Shaftesbury berührt er sich in der moralisch-praktischen Auffassung der Religion: die wahre Religion besteht in der beständigen Neigung des Gemüths, soviel Gutes zu thun als uns möglich ist, um dadurch Gottes Ehre und unser eignes Wohl zu fördern.

Die weitschweifige, ohne feste Ordnung hin- und hergehende Schreibart Tindal's macht es schwierig, seine Gedanken klar und kurz wiederzugeben. Die Hauptpunkte seiner Ausführungen sind folgende: Die wahre Religion ist nothwendig stets dieselbe. Sie besteht in der Beobachtung dessen, was die Natur Gottes und des Menschen und deren Verbindung uns als Pflicht vorhält und dient unserer Glückseligkeit. Dies gleiche Ziel wird auch stets durch die gleichen Mittel erreicht. Daher können geoffenbarte und natürliche Religion, wenn beide wahr sind, auch in den Mitteln zu diesem Zweck nicht verschieden sein, sondern, wie zwei Kerbhölzer auf einander passend, sich nur durch die Art der Bekanntmachung von einander unterscheiden. Nun giebt es eine wahre natürliche Religion, also muss die geoffenbarte Religion, auch das Christenthum, mit ihr übereinstimmen. Was die positive Religion enthält ausser den Regeln der natürlichen, ist Aberglaube.

Die natürliche Religion besteht darin zu glauben, dass ein Gott ist und diejenigen Pflichten auszuüben, welche aus unserer vernünftigen Erkenntniss Gottes und seiner Vollkommenheit, unser selbst und unserer Unvollkommenheit, sowie der Verbindung, in welcher wir mit Gott und unsern Nebenmenschen stehen, entspringen. Wegen dieser rein juristischen Fassung der Religion wird öfter statt „natürliche Religion“ der Ausdruck „natürliches Gesetz“ (law of nature) gebraucht. Ihr Inhalt ist die Ehre Gottes und das Wohl der Menschen. Diese Pflichten legt Gott uns nicht um seinetwillen auf, sondern um unseretwillen, ist doch sogar das Gebet eine Pflicht, nicht weil wir durch dasselbe eine Ueberredung Gottes oder eine Aenderung seiner ewigen Vorsehung erreichen könnten, sondern weil es durch Betrachtung der göttlichen Eigenschaften und durch Erkenntniss seiner beständigen Gütigkeit uns zur Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit und zu gegenseitiger Liebe antreibt. Auch ist klar, dass Gott durch unsere Handlungen Nichts empfängt, weder Angenehmes noch Unangenehmes, sondern dass alles zu unserem Besten geschieht. Auch deshalb müssen die Pflichten mit der Glückseligkeit übereinstimmen, weil die Glückseligkeit eines Dinges in der Vollkommenheit seiner Natur besteht, die Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens aber in der Uebereinstimmung aller seiner Handlungen mit den Regeln einer richtigen Vernunft. „Die Religion ist also eine auf der Vernunft der Dinge, auf dem ob-

jektiven Verhältniss der Dinge zu einander beruhende, das Wohl des Menschen bezweckende, aus freier Neigung hervorgehende sittliche Handlungsweise, wobei die sittlichen Pflichten als Gebote Gottes betrachtet werden.“ (Lechler.)

Diese natürliche Religion hat wirklich bestanden, und zwar von Anfang an. Gott hat von Anfang der Welt an den Menschen ein Gesetz gegeben, durch dessen Beobachtung sie sich bei ihm angenehm machen konnten und mit dem Gesetz zugleich ausreichende Mittel, dasselbe zu erkennen. Diese natürliche Religion ist vollkommen, allgemein und ewig: Das Wesen Gottes, die Natur des Menschen, unser Verhältniss zu Gott und zu anderen Menschen sind unveränderlich, also auch die daraus erwachsenden Pflichten. Wäre aber etwas Anderes als die Verbindungen zwischen den Dingen und die daraus entspringende Schicklichkeit die Regel der von Gott geforderten Handlungen, so würde Gott willkürlich und tyrannisch verfahren. Auch muss diese ursprüngliche Religion vollkommen sein, weil sie einen unendlich weisen und gütigen Urheber hat, nämlich Gott. Als vollkommen muss sie zugleich unveränderlich sein, wie die Weisheit und Güte Gottes. Die Vollkommenheit der natürlichen Religion erhellt ferner daraus, dass Gott dieselbe auch nach dem Bekanntwerden des Christenthums den Herzen der Menschen einpflanzt, und dass die Vollkommenheit der christlichen Religion öfter aus ihrer Uebereinstimmung mit der natürlichen erwiesen wird. Und wenn die höchste innerliche Vortrefflichkeit, die grösste Deutlichkeit und Einfalt, die Einförmigkeit, die Allgemeinheit, das hohe Alter, ja, die ewige Dauer den Werth eines Gesetzes erhöhen kann, so kommen alle diese Eigenschaften in hohem Grade dem Gesetz der Natur zu. Ueberdies setzt die Annahme der äussern Offenbarung die Ueberzeugung vom Dasein Gottes voraus, eine Ueberzeugung, welche allein vom innern Licht herstammt, mit dessen Hülfe allein wir auch im Stande sind, unter den eingeführten Religionen die wahre von den falschen zu unterscheiden.

Damit ist das Urtheil über die positive Religion bereits gesprochen. Soweit nämlich steht Tindal noch durchaus auf supranaturalem Boden, dass er die Möglichkeit und Wahrheit einer äussern Offenbarung gar nicht untersucht, geschweige denn bestreitet. Die positive (instituted) oder geoffenbarte Religion ist also wahr, soweit sie mit der natürlichen übereinstimmt; enthält sie mehr, ist sie tyrannisch, weil sie unnöthige Dinge auflegt, enthält sie weniger, ist sie lückenhaft. Also ist auch das Christenthum, so neu der Name ist, dennoch so alt als die Welt und als anerschaffenes Gesetz gleich Anfangs uns von Gott selbst eingepflanzt. Dem Inhalte nach gleich unterscheiden natürliche und positive Religion sich lediglich durch die Art der Mittheilung: jene beruht auf innerer, diese auf äusserer Offenbarung, beide stammen von Gott und können einander deshalb unmöglich widersprechen. Der Zweck des Christenthums oder der Sendung

Christi war, die Menschen Busse zu lehren, von der Last des Aberglaubens zu befreien, das Gesetz der Natur wieder ins rechte Licht zu stellen, also die natürliche Religion wieder herzustellen und wieder bekannt zu machen.

Die Verunreinigung der natürlichen Religion durch Aberglauben wird nicht genügend erklärt. Der Aberglaube hat seinen Grund meist darin, dass man keine anständige und richtige Begriffe von Gott hat, sondern Gott uns gleich macht, — aber worin hat das seinen Grund? Daher haben die Vermittlungsgötter bei den Heiden ihren Ursprung. Die Büssungen und Kasteiungen haben ihren Ursprung von dem Wahn, Gott habe Freude an dem Schmerz seiner Geschöpfe. Auch die Opfer werden auf die Freude des grausamen Gottes an dem Schlachten unschuldiger Geschöpfe zurückgeführt, hier hatten überdies die betrügerischen und eigennützigen Priester ihre Hände mit im Spiel. Der Klerus nämlich befördert den Aberglauben aus selbstsüchtigem Interesse, theils durch Lehrgeheimnisse, theils durch pompöse Ceremonien. Auf die christlichen Dogmen lässt Tindal sich nicht näher ein, nur vom Trinitätsdogma sagt er: ich verstehe diese orthodoxen Paradoxien nicht, verwerfe sie aber auch nicht.

Tindal bezeichnet seine Anschauung als „christlichen Deismus“ und setzt den Unterschied der Christen von den christlichen Deisten darin, „dass die Ersteren es nicht wagen, die Wahrheit der Schriftlehren zu prüfen, während die Letzteren, welche nicht an die Lehren glauben, weil sie in der Schrift enthalten sind, sondern an die Schrift wegen der Lehren, keine solche Besorgniss haben“!

Thomas Chubb*) (1679—1747) ist die Religion der Grund des göttlichen Wohlgefallens, wahre Religion, was realiter dies göttliche Wohlgefallen uns verschafft im Gegensatz zu dem, wovon der Mensch sich das bloss einbildet. Diese wahre Religion gründet sich entweder auf die „moralische Tauglichkeit der Dinge“ (moral fitness of things), d. h. die objektive Natur der Dinge und ihr Verhältniss zu einander, oder auf den blossen Willen Gottes (the arbitrary will and pleasure of God). Natürlich ist Ersteres wirklich der Fall, denn nur das entspricht dem Charakter Gottes, wie derselbe aus der ganzen Ordnung der Natur erhellt, dass nämlich Gott als weises und gutes Wesen handelt, nur so verfährt Gott mit seinen Geschöpfen billig und gerecht, nur so ist der Mensch durch seine eigene Natur in den Stand gesetzt, die wahre Religion zu entdecken, zwischen göttlicher Offenbarung und Täuschung zu

---

*) Als schlichter Handwerker, nämlich als Handschuhmacher und zugleich im Dienste eines Lichtziehers, hat Chubb trotz seiner autodidaktischen und mangelhaften Bildung einige der bedeutendsten deistischen Schriften verfasst. Die wichtigsten derselben sind: „The previous question with regard to religion“ (1725), „A discourse concerning reason with regard to religion“ (London 1730), „The true gospel of Jesus Christ asserted“ (London 1738).

unterscheiden, den wahren Sinn einer Offenbarung gegenüber falschen Auffassungen zu erkennen, nur so ist die wahre Religion eine einfache, überall gleiche Sache, nach Zeit und Ort unveränderlich, nur zusammen mit der Natur, den Verhältnissen und Umständen der Dinge einem Wechsel unterworfen.

Damit ist zugleich der Kanon gegeben zur Beurtheilung des Christenthums. Ziel und Zweck der Erscheinung Christi war, die menschlichen Seelen zu retten, d. h. den Menschen die Gnade Gottes und die künftige Seligkeit zu sichern. In weniger eigentlichem Sinn wollte er auch das gegenwärtige Wohl der Menschen fördern, da das Glück und Unglück dieser Welt eng mit demjenigen der künftigen zusammenhängt. Diese Förderung des gegenwärtigen wie des künftigen Wohlseins fliesst aber nicht, wie sonst häufig der Fall, aus der Verleihung zeitlicher Macht über Andere, sondern daraus, dass Jeder Einzelne zu einer Gemüthsstimmung und zu einem Verhalten im Handeln geführt wird, welches ihn zu einem Segen für sich und die Gemeinschaft und damit zugleich auch glücklich macht. Um den Menschen diese Glückseligkeit zu bereiten, wandte Christus sich an die Menschen als freie Wesen, legte ihnen gewisse Lehrsätze vor, denen sie auf Grund eigner Ueberzeugung freiwillig gehorchen sollten, um dadurch sich zu bessern und der Gnade Gottes und der künftigen Glückseligkeit würdig zu machen. Auf Grund wahrhafter Ueberzeugung jenen Lehrsätzen folgen, heisst glauben, und dieser Glaube ist das Band, welches einen Christen an den andern knüpft, dass sie einander gleich sind wie Brüder.

Drei Wahrheiten hat Christus den Menschen vorgelegt: Erstens empfiehlt er uns, unser Gemüth und Leben den, in der Vernunft der Dinge begründeten ewigen und unabänderlichen Gesetzen des Handelns unterzuordnen, welches der einzige Grund der Gnade Gottes und der ewigen Seligkeit ist. Christus also empfiehlt uns keinen neuen Weg zur Gnade Gottes und zum ewigen Leben, sondern den guten alten Weg, der alle Zeit galt, die Gebote zu halten, oder Gott und unsern Nächsten zu lieben. Zweitens: Wenn wir durch Verletzung dieses Gesetzes uns Gottes Missfallen zugezogen haben, ist Busse und Besserung der einzig sichere Grund der göttlichen Vergebung. Dies Evangelium der Vergebung durch Busse und Besserung zu predigen war ein Hauptwerk Christi. Drittens schärft er uns ein, dass Gott am jüngsten Tage die Menschen richten werde und nach ihren Werken, nicht nach seinem Wohlgefallen die Einen belohnen und die Andern bestrafen.

Besteht das Christenthum objektiv in dem natürlichen Sittengesetz, subjektiv in der auf Ueberzeugung gegründeten Unterwerfung unter dasselbe, so besteht es nicht in einem historischen Bericht über Thatsachen, z. B. dass Christus gestorben, auferstanden ist etc. wurde doch das Evangelium gepredigt, ehe das alles geschah. Chubb verhält sich der Geschichte Jesu gegenüber

so skeptisch, dass er es für „wahrscheinlich" erklärt, dass es eine Person gegeben habe wie Jesus, und dass er in der Hauptsache that und lehrte, wie von ihm berichtet wird. Diese Wahrscheinlichkeit beruht auf dem thatsächlichen Bestand und der weiten Ausbreitung des Christenthums. Im Uebrigen war Christus ein Mensch, geboren, erzogen, gestorben wie jeder Andere, auch dass er sich für den Sohn Gottes erklärt, sagt nur, dass er Einer war, zu dem das Wort Gottes kam. — Auch besteht das Evangelium nicht in der Privatmeinung irgend eines Berichterstatters, z. B. dem Logos des Johannes, zumal diese Privatmeinungen oft abstrus und schwer verständlich sind, das Evangelium dagegen fassbar für den einfachsten Verstand.

Da das Evangelium auf Vernunft gegründet ist und der Natur der Dinge entspricht, sollte man erwarten, dass es allgemein angenommen wäre und überall seinen reinigenden Einfluss auf das sittliche Leben ausgeübt hätte. Aber der allgemeinen Annahme trat eine Menge anerzogener Vorurtheile, politischer und hierarchischer Interessen entgegen, die segensreiche Wirksamkeit hinderte theils das Aufkommen solcher Lehren, welche das sittliche Streben als unnöthig erscheinen liessen, z. B. die zugerechnete Gerechtigkeit Christi, theils der Irrthum, dass nicht sittliches Handeln, sondern orthodoxes Glauben Gott wohlgefällig mache, vor allem aber die Vermischung der bürgerlichen und christlichen Gesellschaften.

Obgleich aber die Vernunft als durchaus hinreichend bezeichnet wird, den Menschen in Angelegenheiten der Religion zu führen, d. h. ihm das Wohlgefallen Gottes und die Hoffnung auf ein künftiges Leben zu verschaffen, wird die Offenbarung durchaus nicht abgewiesen. Sie hat die Absicht, die Menschen aufzurütteln aus ihrer Trägheit und Sicherheit, sie zum Nachdenken und zur Ueberlegung zu bringen, ihrem Forschen beizustehen und das Werk zu erleichtern, in den Menschen ein rechtes Gefühl zu erwecken von dem Pfand, das ihnen anvertraut ist und von den Pflichten, welche sie haben gegen Gott und gegen den Nächsten, diejenigen, welche auf dem Wege des Lasters wandeln, zur Busse und Umkehr zu rufen, ihnen die Folgen eines guten und eines bösen Lebens mit Rücksicht auf Gottes Wohlgefallen und Missfallen darzulegen etc. Entschieden aber wird es betont, dass die Offenbarung mit der Vernunft übereinstimmen müsse, sei doch die Vernunft das einzige äussere Kriterium, nach welchem die wahre Offenbarung von der bloss vorgeblichen unterschieden wird. Von hier aus eröffnet Chubb sogar eine einschneidende Polemik gegen das christliche Dogma von der Genugthuung.

Thomas Morgan († 14. Jan. 1743)*).

Betreffs der allgemeinen Grundsätze finden wir bei Morgan nicht viel Neues, wol aber betreffs der religionsgeschichtlichen Construktion und der damit verbundenen Kritik des Alten Testamentes und wichtiger christlicher Dogmen. Die allgemeinen Principien werden von Morgan selbst dahin zusammengestellt: 1. Die moralische Wahrheit der Handlungen ist begründet in den natürlichen und nothwendigen Beziehungen der Personen und Dinge, welche jedem positiven Gesetz vorangehen und deshalb durch ein solches nicht können geändert werden. 2. Die moralische Wahrheit der Dinge („moralische Wahrheit“, moral truth, wird in der hierher gehörigen Literatur gebraucht, gleich Hegel's „objektiver Vernunft“, d. h. natürliche Ordnung und Gesetz der Dinge) ist das einzig sichere Kriterium, ob eine Lehre von Gott kommt und also einen Theil der wahren Religion ausmacht. 3. Die ausserordentlichen Kräfte und Gaben der Apostolischen Zeit waren nicht an einen moralischen Charakter gebunden, sondern wurden auch falschen Propheten und Lehrern zu Theil. 4. Unfehlbarkeit und Sündlosigkeit kommen allein Gott zu, daher konnten auch jene Gaben den Menschen nicht unfehlbar oder sündlos machen. 5. Die Lehren und Verpflichtungen der moralischen Wahrheit mögen uns in verschiedener Weise mitgetheilt sein, durch die Vernunft, durch unmittelbare Offenbarung, durch authentisches Zeugniss von solcher Offenbarung: die Religion ist immer dieselbe und auch ihre Gewissheit ist dieselbe, nämlich die moralische Wahrheit ihrer Lehren. — Von diesen Principien aus erklärt sich Morgan gegen alle Versuche, aus den Wundern die Wahrheit der Lehre zu erweisen, betont, dass jede Annahme einer mittelbaren Offenbarung nur auf historischem Glauben beruht, also sorgfältiger Kritik unterliegt und in letzter Linie nur durch die moralische Wahrheit der geoffenbarten Lehren gerechtfertigt werden kann und führt aus, dass natürliche und geoffenbarte Religion, dem Inhalt nach gleich, nur dadurch unterschieden sind, dass jene auf den ewigen und unveränderlichen Principien der moralischen Wahrheit beruht, diese auf Tradition, Geschichte und menschlicher Autorität. Auch das Christenthum ist Nichts wesentlich Neues, sondern nur die vollständige Erneuerung und Wiederherstellung der natürlichen Religion.

---

*) Zuerst Prediger einer Dissidentengemeinde verlor Morgan wegen Uebertritts zum Arianismus sein Amt, widmete sich der Heilkunde und lebte als Arzt unter den Quäkern zu Bristol, zuletzt als Schriftsteller zu London. Sein Hauptwerk ist: „The Moral Philosopher. In a dialogue between Philalethes, a christian Deist, and Theophanes, a christian Jew.“ (London I. 1737. II. 1739. III. 1740.)

Wegen dieser Auffassung bezeichnet sich Morgan als christlichen Deisten, zum Unterschied einmal vom Atheisten, dann vom christlichen Juden oder jüdischen Christen. Vom Atheisten unterscheidet sich der Deist dadurch, dass Jener Gott und Welt völlig trennt, so dass nach der Schöpfung die Welt ohne Einwirkung der ersten Ursache bloss durch die Kräfte und nach den Gesetzen der causae secundae erhalten und regiert wird, während der Deist eine stetig fortdauernde Einwirkung Gottes auf die Welt behauptet. Der christliche Deist und der christliche Jude unterscheiden sich durch ihre Auffassung des Christenthums. Der Deist sieht im Christenthum eine Erneuerung der natürlichen Religion, in welcher die verschiedenen Pflichten der moralischen Wahrheit klarer dargelegt, durch stärkere Gründe bekräftigt, durch das Versprechen wirksamerer Hülfe durch Jesus Christus erleichtert sind. Das Christenthum ist diejenige Gestalt des Deismus oder der natürlichen Religion, welche zuerst gepredigt ward durch Christum und seine Apostel, auf uns gekommen durch menschliches Zeugniss, aber bestätigt durch die natürliche Wahrheit und wesentliche Göttlichkeit seiner Lehren. Und nur weil Christus uns von dieser natürlichen Religion die beste Mittheilung gemacht hat, nennt Morgan sich einen Schüler Christi und nicht Zoroaster's, Muhamed's u. A. Die Offenbarung ist daher Nichts Anderes, als die Erneuerung oder Wiederbelebung der natürlichen Religion; dennoch ist ihre Bedeutung sehr gross: aus einem Zustand grosser Unwissenheit und Finsterniss, welche die ganze Welt bedeckte, sind wir zur wahren Erkenntniss Gottes und unser selbst erhoben, zur Erkenntniss unserer moralischen Beziehungen und Verpflichtungen gegenüber dem höchsten Wesen und gegenüber einander, von grosser Unsicherheit betreffs unseres künftigen Lebens und der göttlichen Providenz bei Regierung der Welt zu klarer Einsicht, von dem Wahn unserer eigenen natürlichen Fähigkeit zu dem demüthigen Anerkenntniss unserer natürlichen Schwachheit und der Nothwendigkeit des göttlichen Beistandes, der uns zugesichert wird, sobald wir darum bitten. Sehr übereilt wäre es, zu schliessen: das sind natürliche Wahrheiten, moralische Verpflichtungen, welche der Vernunft an sich klar sind, also bedarf es zu ihrer Mittheilung keiner Offenbarung. Die Bücher Euklid's, Newton's principia, enthalten unzweifelhaft natürliche Wahrheiten, begründet in der Vernunft der Dinge, dennoch würde nur ein Thor oder ein Wahnsinniger sagen, er hätte diese Dinge ebenso gut ohne jene Bücher lernen können und sei deren Verfassern nicht zu Dank verpflichtet. — Der christliche Jude dagegen verknüpft das Christenthum eng mit dem Judenthum, sieht in Christo nur den nationalen Jüdischen Messias und will das ganze Gesetz beibehalten wissen.

Dieser Gegensatz geht bereits auf das Urchristenthum zurück, repräsentirt durch die Namen Petrus und Paulus. In ausführ-

licher Erörterung giebt Morgan mit kritischem Scharfsinn eine Darstellung des urchristlichen Gegensatzes zwischen Juden- und Heidenchristen, die ihn fast als Vorläufer der kritischen Schule erscheinen lässt. Hier darüber nur soviel: die Judenchristen nahmen mit dem Uebertritt zum Christenthum Nichts Neues an, als dass Jesus der Messias sei, d. h. in buchstäblichem, nationalem Sinn. Sie forderten deshalb von allen Judenchristen strenge Beobachtung des ganzen Jüdischen Gesetzes, von allen Heiden wenigstens Beobachtung der Proselytengesetze. Paulus verwarf beides, weil er nicht an sich gleichgültige Dinge mit nothwendigen moralischen Pflichten verknüpfen wollte, welche aus dem ewigen natürlichen Gesetz herfliessen und weil er das Jüdische Ceremonialgesetz als annullirt betrachtete. Paulus war „der grosse Freidenker seiner Zeit, der kühne und tapfere Vertheidiger der Vernunft gegen die Autorität im Gegensatz gegen diejenigen, welche ein gottloses System des Aberglaubens, der Blindheit und Sklaverei unter dem scheinbaren Vorgeben göttlicher Offenbarung gegen alle gesunde Vernunft aufgestellt haben“!

Die ewige und unveränderliche natürliche Religion besteht „in der kindlichen Liebe zu und Ehrfurcht vor Gott, in der brüderlichen Liebe zu den Menschen, in der Erfüllung aller derjenigen moralischen Pflichten der Wahrheit und Rechtschaffenheit, welche daraus herfliessen, in einem zuversichtlichen Vertrauen auf und Abhängigkeit von Gott und der fortgehenden Empfindung seiner Macht und Gegenwart in allen unseren Handlungen als Belohner der Guten und Bestrafer der Bösen“. Woher nun stammt das Verderbniss dieser reinen Urreligion? Darauf antwortet Morgan ausführlich. Der Abfall begann unter den Engeln, noch ehe Menschen existirten. Gott hatte nämlich diese höchste Classe intelligenter Wesen mit verschiedenen Kräften und Fähigkeiten ausgerüstet und in der Leitung der Welt an verschiedene Punkte gestellt, jedoch so, dass er die Eine, ungetheilte Oberherrschaft behielt. Anfangs ward diese Ordnung eingehalten; später wandten die niederen Ordnungen der Engel sich nicht mehr an Gott selbst, sondern an Lucifer oder Satan. Darauf forderten die Erzengel, alle Anliegen sollten nur durch ihre Vermittlung vor Gott gebracht werden. In einem himmlischen Krieg ward dann Satan mit seinen Anhängern gestürzt und auf die Erde verbannt. Hier suchten sie nun den Menschen von Gott abwendig zu machen. Zuerst überredeten sie den Menschen, sie als Diener der Vorsehung hätten grosse Macht, Gott habe ihnen die Herrschaft über die Welt übertragen, deshalb dürften auch die Gebete nur durch ihre Vermittlung an Gott gerichtet werden; später sah man die Dämonen für unabhängig an und entzog Gott alle Verehrung und Gehorsam; schliesslich wurden sogar zwischen diese neuen Götter und die Menschen noch wieder Mittler und Fürsprecher eingeschoben, nämlich verstorbene Helden, Fürsten etc. Die allgemeine Verbreitung dieses Irrthums erklärt

sich nur durch den Einfluss der Priesterschaft und dieser knüpft sich an den Gebrauch des Opfers. Das Opfer war ursprünglich eine rein persönliche Handlung, ein Akt des Gehorsams, der Unterordnung und Hingabe an den Willen Gottes von Seiten des Opfernden. Als solcher war es Gott angenehm und galt als ein Mittel, Gott zu versöhnen und seine Gunst zu gewinnen. Weil nun Freigebigkeit als Zeichen der Liebe zu Gott und zu Menschen gilt, erhielten vor allem öffentliche Feste und reichliche Gastmähler den Namen „Opfer". Anfangs leitete der Patriarch oder Fürst als Gastgeber selbst das Fest, später ernannte er dazu einige Festredner, welche das Fest zu verkündigen, die Gäste zu bewillkommnen, die Kellner, Bäcker, Fleischer, Köche etc. zu beaufsichtigen hatten etc. Diese wurden Priester genannt und gleich allen königlichen Dienern aus dem öffentlichen Schatz bezahlt. Einmal in solchem Amte, wussten sie alle Religion an Opfer und Feste zu knüpfen, und das ganze Verdienst der Ausübung ihren Functionen beizumessen. Von Ceremonienmeistern und Ueberwachern der Feste wussten sie sich allmählich auf den Thron Gottes zu erheben, Fürsten und Volk von sich abhängig zu machen durch den Segen, den sie vom Himmel erflehten.

Die erste von der Krone unabhängige, mit grossen Vorrechten ausgestattete Priesterschaft gründete Joseph in Aegypten. Seitdem ward Aegypten die Mutter des Aberglaubens, die Patronin neuer Götter, die Gebieterin des Götzendienstes in der ganzen Welt, denn jeder neue Gott war für die Priester ein Gewinn. Auch die Juden nahmen während des langen Aufenthaltes in Aegypten von diesem Aberglauben viel an, sie wurden völlig ägyptisirt. Deshalb konnte auch Moses unmöglich ihnen die wahre Religion unverhüllt mittheilen, er musste sich ihren Irrthümern accommodiren. Moses und die Propheten redeten in einem doppelten Sinn, in einem buchstäblichen nach den Irrthümern des Volks, in einem geheimen, welcher für die Weisen die wahre Religion aufschloss. Die Sache liegt nämlich so: die alten Autoren, heilige wie profane, schrieben nicht als reine Historiker, sondern als Redner, Dichter und Dramatiker. Bei dieser Schreibart hielten sie die historische Wahrheit fest, aber mit Rücksicht auf die näheren Umstände der Handlung nahmen sie sich die Freiheit, die Geschichte aufzuputzen mit sinnlichen Bildern und dramatischen Darstellungen, welche der Anschauung des Volks angenehm waren und geeignet, das Interesse desselben zu erregen. Morgan vergleicht die Geschichtschreibung des Alten Testaments mit Homer's Schilderung des Trojanischen Krieges, mit den Schriften Aesop's, Ovid's, Milton's, Shakespeare's. Dadurch gewinnt er Spielraum für eine einschneidende Kritik fast der ganzen Alt-Testamentlichen Geschichte, ohne viele Schonung gegen die Wundererzählungen, wie gegen den sittlichen Charakter der vorgeführten Helden.

Unter den christlichen Dogmen erscheint besonders die

Genugthuungslehre als grobe Nachwirkung des Jüdischen Aberglaubens. Die Kritik derselben erinnert vielfach an F. Socinus. Als Deist bezeichnet Morgan als Zweck des Todes Christi 1. seinen Gehorsam gegen Gott zu bekunden, die höchste Ehre zu erlangen, seine Religion zu bewähren, 2. zu zeigen, dass vor Gott kein Ansehen der Person gilt, 3. Gottes absolute Autorität zu erweisen und unsere absolute Verpflichtung zum Gehorsam, 4. unsere Hoffnung auf ein jenseitiges Leben zu kräftigen. Die Entstehung des kirchlichen Dogma's wird erklärt aus einer missverständlichen, nämlich buchstäblichen Uebertragung des Alt-Testamentlichen Opfers auf Christum. Auch im Alten Testament war das Opfer ursprünglich nur Zeichen der Reue und ward erst durch priesterliche Selbstsucht zu einem Mittel der Sühne. Diese Auffassung wurde von den Judenchristen auf Christum übertragen, auch Paulus musste, um überhaupt etwas zu wirken, sich wenigstens in bildlich-zweideutiger Rede an diese Vorstellung anschliessen. In Wahrheit ist der Tod Christi nicht die causa meritoria, sondern die causa effectiva unsers Heils, indem er durch denselben nicht uns rechtfertigt, sondern uns leitet und führt auf den rechten Weg unserer Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott. Wir sagen, wir sind durch Christum gerechtfertigt und gerettet, weil er durch seine Rechtschaffenheit und seinen Gehorsam bis zum Tod, die Gnade Gottes erlangt hat, ein Reich des Friedens und der Rechtschaffenheit in der Welt aufzurichten, als das rationellste und vernünfstigste Mittel, die Menschen zu eigenem Glauben, Reue und aufrichtigem Gehorsam zu bringen, welches durchaus nothwendig ist, sie mit Gott zu versöhnen, die Gottheit ihnen gnädig zu stimmen und die göttliche Gnade wieder zu gewinnen. Durch eine natürliche Metapher nennen wir deshalb Christum unsern Versöhner und Erlöser, Begründer unsers Heils, Anfänger und Vollender unsers Glaubens.

III.

Ehe wir den letzten Ausläufern des Deismus uns zuwenden, erübrigt uns noch, kurz auf eine Reihe einzelner Verhandlungen einzugehen, welche durch ihn veranlasst wurden und von den ihm entgegengestellten Apologien wenigstens Notiz zu nehmen.

Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele hat von jeher als eine der wichtigsten religiösen Wahrheiten gegolten. Daher hat die streng supranaturale Auffassung der Religion nur schwer zugeben wollen, dass wir ohne Hülfe der göttlichen Offenbarung diese Wahrheit erkennen können. Bisweilen ist man noch einen Schritt weiter gegangen, nicht bloss die Erkenntniss der Unsterblichkeit, sondern diese selbst beruht auf besonderer göttlicher Gnade. Auch in England ward dies behauptet. Henry Dodwell bewies (1706) aus der Schrift und den ältesten Vätern, dass

die Seele ihrer Natur nach sterblich sei, aber von Gott unsterblich gemacht. Dies geschehe durch den göttlichen Geist, welcher bei der Taufe mitgetheilt werde. Weil nun seit den Aposteln nur die Bischöfe die Befugniss haben, die Sakramente zu verwalten, sind nur die Mitglieder der Englischen Hochkirche unsterblich, alle Dissenters sterblich. — Gegen diesen hochgespannten Anspruch der Hochkirchlichen erhob sich allgemeiner Widerspruch und eine Reihe von Streitschriften vertrat die mehr rationale Anschauung, dass die menschlische Seele wesentlich unsterblich sei.

Als Beweismittel der göttlichen Offenbarung sind von jeher Weissagungen und Wunder vor allem geschätzt worden. Suchte der Deismus, wenn auch ohne principielle Bestreitung der Offenbarung, den Inhalt der christlichen Religion auf Aussagen der natürlichen Vernunft zurückzuführen, so konnte er unmöglich an diesen Beweismitteln mit Stillschweigen vorübergehen. Die Debatte über die Weissagungen (1724—1728) wird eröffnet durch William Whiston (1667—1752). In Verlegenheit gebracht durch die Wahrnehmung, dass viele Stellen des Neuen Testaments, welche sich als Erfüllung Alt-Testamentlicher Weissagungen geben, mit dem vorliegenden Texte derselben nicht übereinstimmen, behauptet er, die Juden haben im zweiten christlichen Jahrhundert ihre heiligen Schriften im Urtext wie in der LXX verfälscht, damit die im Neuen Testament daraus entnommenen Zeugnisse als ungültig erscheinen. Er versucht auch, den früheren Text wieder herzustellen, um nachzuweisen, dass die Weissagungen buchstäblich erfüllt sind. Diese Behauptung veranlasste Anthony Collins zur Veröffentlichung der Schrift: „A discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion“ (London 1724). Eine so allgemeine, absichtliche Verfälschung des Alten Testaments ist völlig unglaublich; hätte sie stattgefunden, so wäre es unmöglich, den richtigen Text wieder herzustellen. Das freilich ist zuzugeben, dass die Wahrheit des Christenthums allein auf Grund der Weissagungen bewiesen werden kann; denn wie jede neue Offenbarung an eine frühere anknüpft, so das Christenthum an das Alte Testament. Dieser Weissagungsbeweis ist aber nicht durch buchstäbliche, sondern nur durch typische und allegorische Auslegung der Alt-Testamentlichen Stellen zu gewinnen. Behaupten, dass sie in ihrem wörtlichen Verstande beweisen, was sie beweisen sollen, heisst, die Wahrheit des Christenthums Preis geben; denn es lässt sich leicht beweisen, dass sie in ihrem buchstäblichem Sinn auf ganz andere Dinge sich beziehen. Das Christenthum beruht durchaus auf Typik und Allegorie. Indem nun Collins über den Werth dieses Beweises kein Urtheil abgiebt, kann es zweifelhaft scheinen, ob er den Weissagungsbeweis für bündig und den Offenbarungscharakter des Christenthums für erwiesen hält oder nicht. Wahrscheinlich ist seine persönliche Ueberzeugung diese: das Christenthum kann als Offenbarung erwiesen werden nur auf Grund er-

füllter Weissagungen; die Erfüllung Alt-Testamentlicher Weissagungen im Neuen Testament lässt sich nur auf Grund allegorischer Auslegung erweisen; diese Methode ist unsicher und falsch, also lässt sich nicht überzeugend und sicher nachweisen, dass das Christenthum auf Offenbarung beruht. Dass man Collins Argumentation in diesem Sinn auffasste, zeigt auch die Unzahl von Gegenschriften, welche erschienen. Nur einzelne Behauptungen derselben seien hier erwähnt. Bullock bestreitet, dass das Christenthum in positiver Weise auf das Alte Testament gegründet und sein Fundamentalartikel sei: Jesus ist der verheissene Messias: die Berufungen auf das Alte Testament haben lediglich den Zweck, Jüdische Vorurtheile zu beseitigen; das Christenthum ist ein neues Gesetz, von Jesus verkündigt, und lässt sich durch vernünftige Gründe als göttlich erweisen. Andere, besonders Sykes suchen nachzuweisen, dass die Alt-Testamentlichen Weissagungen im Neuen Testament buchstäblich erfüllt seien, greifen aber in der Ausführung dieses Gedankens zu den grössten Willkürlichkeiten. Noch andere, besonders Chandler und Jeffery behaupten, die Neu-Testamentlichen Schriftsteller selbst wollen gar nicht die Erfüllung einer Weissagung berichten, sondern haben sich nur in freier Weise an Alt-Testamentliche Redeweisen und Geschichten angeschlossen. Erst bei Jeffery („Christianity the perfection of all religion, natural and revealed" etc. London 1728) bricht wenigstens hier und da die Einsicht durch, dass die Wahrheit des Christenthums nicht dadurch verliert, wenn die Apostel betreffs der Alt-Testamentlichen Weissagungen geirrt haben.

Die Debatte über die Wunder ward damit eröffnet, dass Thomas Woolston (1669—1731) die allegorische Auslegung, wie auf alle historischen Thatsachen, z. B. den Einzug Jesu in Jerusalem, so auch auf die Wunder Christi anwenden wollte. Auch die Geschichte von der Auferstehung Christi hat dem Buchstaben nach keinen Sinn, sondern ist ein Typus seines geistigen Todes und seiner Auferstehung aus dem Grabe des Buchstabens. Hatte schon Woolston seine Empfehlung der allegorischen Auslegung zu stützen gesucht durch den Nachweis, dass die buchstäbliche auf die grössten Schwierigkeiten stosse, so verfolgt besonders diesen Weg Peter Annet († 1768), der in einer Reihe von Schriften, zum Theil in höchst gehässigem Ton, durch Aufzeigung von Widersprüchen und Unwahrscheinlichkeiten die Glaubwürdigkeit der Evangelischen Geschichte zu erschüttern sucht. Zugleich geht er von der Kritik der einzelnen Wundererzählungen fort zur Betrachtung des Wunders seinem Begriff nach: das Wunder sei nicht bloss ein ungewöhnliches Geschehen innerhalb des gesetzmässigen Naturlaufes, sondern ein übernatürliches Geschehen, entgegen den Gesetzen der Natur; dies aber widerspreche der Weisheit und Unveränderlichkeit Gottes. Auch seien Wunder nicht im Stande, den Glauben

zu erzeugen, wol aber lasse die Einbildung uns Wunder sehen.

Von den zahlreichen Apologeten, welche die deistische Bewegung hervorrief, gehen nur wenige von einem so allgemeinen Gesichtspunkt aus, dass ihre Aufstellungen hier Erwähnung finden können. Gegen die zersetzenden Wirkungen der Gedanken Hobbes' ward der Platonismus ins Feld geführt durch Henry More und Ralph Cudworth. Schon Theophilus Gale (1628—1678) hatte versucht, alle Wissenschaft und Philosophie der Heiden auf die heilige Schrift als ihre letzte Quelle zurückzuführen. Henry More (1614—1678) hatte der Aristotelischen Scholastik den Rücken gewandt und in einem mit Pythagoreismus und Kabbalistik versetzten Platonismus Befriedigung gefunden. Mit der Ueberzeugung von der unumstösslichen Wahrheit der biblischen Offenbarung wurde derselbe vereinigt durch die Behauptung, dass Pythagoras und durch dessen Vermittelung auch Plato, seine Weisheit aus Moses geschöpft habe. Die Metaphysik ist die rationelle Betrachtung der immateriellen Substanzen, oder eine natürliche Theologie. Es giebt vier Arten von Geistern, die Keimformen, d. h. das immaterielle Princip, welches der Bildung der Pflanzen zu Grunde liegt, die Thierseelen, die menschlichen Seelen und diejenigen der Engel. Ausser ihnen giebt es noch einen allgemeinen Natur- oder Weltgeist, welcher das ganze Universum durchdringt und belebt. Wesentlich unterschieden von diesen erschaffenen Geistern ist der unerschaffene Geist oder Gott. Sein Dasein erhellt unzweifelhaft aus der uns angeborenen Idee eines nothwendig existirenden Wesens; auch weist die im Ganzen wie im Einzelnen zweckmässige Einrichtung des Weltalls auf die unendliche Vernunft und Weisheit ihres Urhebers; vor allem jedoch machen uns des Daseins Gottes gewiss die zweckmässige Structur unseres Körpers und die Geistererscheinungen. Ralph Cudworth*) (1617—1688) ausgerüstet mit staunenswerther Belesenheit und nicht geringem Scharfsinn, beabsichtigt die Widerlegung der ganzen Philosophie des Atheismus, als dessen Repräsentant ihm Hobbes erscheint. Die den Verächtern Gottes günstige Ansicht, dass Nichts im Geist sei, was nicht vorher in den Sinnen gewesen sei, ist unrichtig; indem Gott sich selbst erkennt, erkennt er auch alle Dinge, und an diesen Ideen und nothwendigen Wahrheiten haben auch wir Theil. Vor allem verwerflich ist es, die Begriffe „Gut" und „Böse" jedes allgemeinen, wesentlichen Inhaltes zu entleeren und sie auf die willkürliche Festsetzung irgend eines Willens zu gründen. Das Sittliche ist etwas Festes, etwas Natürliches, im Wesen der Dinge Begründetes, denn kein göttliches oder menschliches Gesetz kann uns anders verpflichten als zu

*) Sein Hauptwerk ist: The true intellectual System of the universe etc. (London 1678). Hier ist benutzt die Uebersetzung von Mosheim: Radulphi Cudworthi systema intellectuale etc. latine vertit J. L. Mosheim (Jena 1733. Fol.).

dem, was seiner Natur nach (φύσει) gut ist. Die Atheisten, welche sämmtlich als das Princip aller Dinge eine empfindungs- und bewusstlose Materie annehmen, werden systematisch classificirt, je nachdem sie die Materie ohne Leben denken oder mit einem vegetativen Leben. Jene nehmen entweder gewisse Qualitäten an, oder Atome, (die Anaximandrischen und die Demokritischen Atheisten); diese halten entweder das Ganze der Materie für belebt oder ihre einzelnen Theile, (die Stoischen und die Stratonischen Atheisten). Die wichtigsten dieser Systeme sind das Demokritische und Stratonische, aber weder der Atomismus Demokrit's noch der Hylozoismus Straton's führt mit innerer Nothwendigkeit zur Leugnung der Gottheit. Mit Hülfe eines reichen historischen Materials wird alsdann nachgewiesen, dass die Idee Gottes, und zwar eines einzigen höchsten Wesens überall sich findet, auch bei den bedeutendsten Heiden. Auf diese Idee führt auch die Erforschung der Ursachen ebenso wie die Betrachtung der Zweckmässigkeit der Welt; die Wirklichkeit Gottes folgt aus seiner Idee in uns wie aus dem Vorhandensein ewiger Wahrheiten und angeborener Ideen überhaupt.

Am meisten Gegenschriften erschienen auf Collins „Abhandlung vom Frei-Denken". Gegen ihn schrieb der grosse Philologe Richard Bentley (1662—1742) unter dem Pseudonym „Phileleuterus Lipsiensis" seine „Remarks upon a late Discourse of Free-thinking" etc.*). Er stellt sich mit seinem Gegner insofern auf gleichen Boden, als auch er Freiheit des Denkens fordert: dieselbe werde übrigens so allgemein zugestanden, dass es überflüssig sei, sie zu vertheidigen. Die Polemik ist nicht immer ganz würdig, behauptet doch Bentley, die „Freidenker" hätten ein persönliches Interesse daran, die Hölle zu leugnen, und giebt den Rath, sie mit Gewalt zu unterdrücken. Im Uebrigen weist er mit grossem Scharfsinn und überlegener Sachkenntniss nach, dass die aufgestellte Definition von „Frei-Denken" höchst unbestimmt und mangelhaft sei, dass das freie Denken thatsächlich darauf hinauslaufe, verwegen, keck, unüberlegt zu denken, dass die Meinungsverschiedenheit in der Religion höchst natürlich und kein Grund zu ihrer Verwerfung sei, dass die „Freidenker", statt ohne Voraussetzungen nur ihrer Vernunft zu folgen, von vorneherein davon überzeugt seien, die Seele sei materiell, das Christenthum ein Betrug, die Schrift verfälscht, Himmel und Hölle eine Fabel, unser Leben ohne Vorsehung und ohne Fortdauer. Auch Benjamin Ibbot fordert in seinen „Boyle'schen Predigten" (1713 und 1714) für die Vernunft das Recht, zu prüfen, ob eine vorgebliche Offenbarung in Wahrheit eine ist, und was ihre Bedeutung ist; er macht Collins nur den Vorwurf, dass er die Wahrheit nicht um ihrer selbst willen liebe und nicht unparteiisch

*) Ich vermochte nur die deutsche Uebersetzung von Fr. Eb. Rambach (Halle 1745) aufzutreiben.

verfahre. Sogar Edmund Gibson, Bischof von London, gesteht in seinen „Five Pastoral Letters to the People of his Diocese" etc. (London 1728 ff.) der Vernunft das Recht zu, zu prüfen, ob die Gründe für eine vorgebliche Offenbarung überzeugend seien, wenn er auch betont, dass die Vernunft, zumal nach dem Fall, in Angelegenheiten der Religion sich der göttlichen Offenbarung unterwerfen müsse.

Aus den Verhandlungen, welche Tindal's: „Das Christenthum so alt wie die Schöpfung", hervorrief, sei erwähnt, dass Manche, z. B. Campbell und Stebbing den Ursprung und die theilweise Wahrheit der natürlichen Religion zu erklären suchten durch ihre Ableitung aus der Offenbarung. Dass die natürliche Religion allerdings von der Offenbarung unabhängig und wahr sei, aber die geoffenbarte allein vollkommen und zum Heil zureichend, behauptet John Conybeare: „A Defence of Reveal'd Religion" etc.*) (London 1732). Er gewinnt über seinen Gegner sofort einen nicht geringen Vortheil durch den Nachweis, dass derselbe in höchst unklarer Weise mit den Begriffen spiele: er brauche Gesetz der Natur gleichbedeutend mit Religion der Natur, nenne die Religion natürlich, bald, weil sie durch die natürliche Vernunft erkannt werden könne, bald, weil sie in der Natur der Dinge begründet sei etc. Conybeare beschränkt den Ausdruck „natürliche Religion" auf die erstere Bedeutung. Setzen wir zunächst voraus, dass der Mensch von Natur eine genügende Einsicht hat: selbst in diesem Falle wäre die Offenbarung nicht überflüssig. Sie würde als Unterrichtsmittel durch Darlegung eines umfassenden und regelmässigen Lehrgebäudes unsere Einsicht fördern; sie würde durch Berufung auf göttliche Autorität unsere Aufmerksamkeit und Achtung anspannen. Auch muss, die Vollkommenheit der Vernunft vorausgesetzt, wohl unterschieden werden zwischen der Vernunft vor dem Fall und der jetzigen, zwischen der Vernunft der ganzen Menschheit und derjenigen des Einzelnen. In Wahrheit aber ist die natürliche Religion nur in dem Grade vollkommen, als die natürliche Vernunft es ist; diese ist unvollkommen, also auch jene. Sie ist von mangelhafter Klarheit, ruht auf ungenügender Sanction, umfasst nicht alles, was füglich zu ihr gehört und giebt keine Mittel zur Unterstützung der Tugend. Auch veränderlich ist die natürliche Religion, wie unsere Vernunft, das Mittel ihrer Erkenntniss und wie die Verhältnisse der Dinge. Daher müssen wir erwarten, dass eine göttliche Offenbarung, wenn es eine solche giebt, ausser der natürlichen Religion noch positive Bestimmungen enthält, wie wir solche auch in allen geoffenbarten Religionen finden. Es giebt also hinlängliche Gründe der Vernunft, eine besondere, positive Offenbarung anzunehmen und dieselbe im Christenthum anzuerkennen. Denn obgleich wir der Offenbarung einen

---

*) Mir war nur die deutsche Uebersetzung (Berlin 1759) zugänglich.

unumschränkten Gehorsam schuldig sind, hat die Vernunft doch die Aufgabe, die vorgebliche Offenbarung zu prüfen, ob sie ihrem Inhalt nach mit den gewissen und bekannten Grundsätzen bestehen kann und ob sie äusserlich hinreichend bezeugt ist, um als Offenbarung zu gelten.

Unter den Apologeten nimmt ohne Zweifel die hervorragendste Stelle ein: Joseph Butler (1692—1752) gestorben als Bischof von Durham*). Der Grundgedanke seiner Ausführungen ist dieser: natürliche und geoffenbarte Religion sind keine einander ausschliessende Gegensätze, sondern stehen zu einander in „Analogie". Zunächst betrachtet Butler die natürliche Religion. Die Annahme eines künftigen Lebens lässt sich freilich nicht streng beweisen, wol aber durch Betrachtung der Natur wahrscheinlich machen. Die Beobachtung des sittlichen Lebens macht es uns wahrscheinlich, dass alle Dinge von Gott nach seiner weisen Vorsehung geleitet und nach moralischen Gesetzen regiert werden; das dadurch begonnene Werk der Erziehung des menschlichen Geschlechts lässt erwarten, dass es im Jenseits wird fortgesetzt werden. Das Christenthum erscheint unter einem doppelten Gesichtspunkt. Einmal ist dasselbe Wiederverkündigung und äussere Anordnung der natürlichen oder wesentlichen Religion, den gegenwärtigen Umständen der Menschen angepasst und zur Förderung der natürlichen Frömmigkeit und Tugend bestimmt. Es lehrt die natürliche Religion, dass die Welt das Werk eines unendlich vollkommenen Wesens ist, und von ihm regiert wird, dass die Tugend sein Gesetz ist und dass er in einem jenseitigen Leben allen Menschen thun wird nach ihren Werken. Diese natürliche Religion lehrt es in ihrer ursprünglichen Einfachheit, frei von allem Aberglauben, durch welchen sie verunreinigt war. Indem nun das Christenthum durch Wunder und Weissagungen die natürliche Religion gestützt hat auf äussere Autorität, erleichtert es allen Menschen die Annahme derselben. Auch passt es sie den bestimmten Bedürfnissen eines Volkes und einer Zeit an, um sie den Menschen dadurch näher zu bringen. — Andererseits enthält aber das Christenthum Dinge, welche durch die Vernunft nicht können gefunden werden; in dieser Beziehung ist die natürliche Religion die Grundlage, nicht aber das Ganze desselben. Das Eigenthümliche des Christenthums besteht in Kürze darin, dass es uns Gott nicht bloss als Vater kennen lehrt nach Seite seiner Allmacht, sondern auch als Sohn, welcher Mittler ist zwischen Gott und Mensch, und als heiligen Geist, durch dessen Beistand unsere verderbte Natur erneuert wird. Aus diesen neuen Beziehungen zu Gott als Sohn und Geist, erwachsen ebenfalls Verpflichtungen, positive Gebote, welche nicht durch unsere natürliche Vernunft, sondern nur auf Grund unmittelbar göttlicher

*) Sein Hauptwerk ist: The analogy of religion natural and revealed, to the constitution and course of nature. (London 1736).

Offenbarung können erkannt werden. — In weniger eigenthümlicher Weise sucht dann Butler die Einwendungen zu widerlegen, welche gegen eine Offenbarung im Allgemeinen wie gegen das Christenthum im Besondern vorgebracht werden.

IV.

David Hume (26. April 1711—25. Aug. 1776).

Die allgemeine Bedeutung Hume's lässt sich kurz dahin zusammenfassen, dass in ihm die ganze Bewegung des Deismus ihren Höhepunkt und ihren Abschluss erreicht. Für die Entwickelung der Philosophie war bis dahin Locke maassgebend, denn, sehen wir von der durch und durch ästhetischen Weltanschauung Shaftesbury's ab, so ruhen die Verhandlungen der Deisten entweder auf der Grundlage des Locke'schen Empirismus oder tragen für die Förderung der allgemeinen philosophischen Fragen wenig aus. An Locke aber schliesst sich Hume auf das Engste an, zum Theil ihn berichtigend, zum Theil ihn weiter führend. Aber auch in den die Religion betreffenden Verhandlungen bildet Hume einen Abschluss. Bisher hatte der Deismus sich einen wesentlich supranaturalen Charakter bewahrt; denn wenn er auch Vernunftmässigkeit der Offenbarung fordert und dem vernünftigen Denken die Entscheidung über Annahme oder Verwerfung derselben überlassen will, so statuirt er doch eine unmittelbare Offenbarung. Freilich mit dem bemerkenswerthen Unterschied, dass Anfangs der Offenbarung die Aufgabe zugewiesen wird, uns wirklich neue Kenntnisse mitzutheilen, nämlich solche, auf die wir, uns selbst überlassen, entweder garnicht, oder doch nicht so leicht und rasch gekommen wären, die aufzunehmen und gleichsam nachzudenken die Vernunft wohl im Stande ist. Später dagegen erhält die Offenbarung nur die Aufgabe, im Gegensatz zu eingerissenen Irrthümern wieder auf die natürlichen, früher auch erkannten Wahrheiten der Vernunft hinzuweisen. Hume dagegen weiss von Offenbarung, als mit der Vernunft in Einklang stehend, Nichts. Scheinbar kommt er wieder auf das Urtheil Baco's zurück, auf die völlige Trennung von Glauben und Vernunft, aber während es diesem Ernst war mit seinem Glauben neben dem Wissen, ist bei Hume auch der Glaube von dem philosophischen Skepticismus durchaus angegriffen und zerfressen. Betrachten wir das näher.

In der Philosophie schliesst sich Hume aufs Engste weiterbildend an Locke an. Wie dieser in der Erkenntnisstheorie kritische Untersuchungen anstellt über den Ursprung, die Gewissheit und den Umfang der menschlichen Erkenntniss, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beifalls, so will auch Hume in seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ „eine Topographie des innern Sinnes“ geben, oder „einen Abriss von den verschiedenen Pro-

vinzen und Kräften des Verstandes“, weil er darin, „die einzige Möglichkeit“ sieht, „die Wissenschaften auf einmal von den überschwenglichen Untersuchungen zu befreien“, „jene dunkele Philosophie und den metaphysischen Wirrwarr“ zu zerstören. Ja, Hume geht noch weiter. Wie er die Philosophie kurz als „die Wissenschaft von der menschlichen Natur“ bezeichnet, so gründet er auch seine Untersuchungen betreffs der Moral und der Religion durchaus hierauf.

In der theoretischen Philosophie steht es Hume bereits fest, dass das gesammte Material unserer geistigen Thätigkeit in „Perceptionen“ besteht. In dieser Beziehung ist er durch Berkeley bereits der Mühe überhoben, die negativ-kritischen Untersuchungen Locke's über die angeborenen Ideen zu wiederholen und mit ihm nach den Quellen unserer Vorstellungen zu forschen. „Wir können als einen allgemeinen, von den Philosophen zugestandenen und überdies von selbst sehr naheliegenden Satz bezeichnen, wie Nichts unserem Geiste je real präsent ist, als seine Perceptionen. Nur durch sie werden uns etwa äussere Objekte als veranlassend bekannt.“ Die Perceptionen zerfallen je nach dem höheren oder geringeren Grade der Lebhaftigkeit in „Eindrücke“ und „Ideen“, (Hume braucht die Ausdrücke „perceptions“, „impressions“ und „ideas“) jene bezeichnen die von einem äussern Eindruck unmittelbar hervorgerufenen Vorstellungen und Empfindungen, diese die Reproduktion derselben in Gedächtniss und Einbildungskraft. Alle einfachen Ideen sind blosse Copien der einfachen Eindrücke, denn der Verstand hat keine Kraft, etwas Neues zu schaffen. Nicht so die zusammengesetzten; es giebt sowol zusammengesetzte Eindrücke, denen keine Ideen, wie zusammengesetzte Ideen, denen keine Eindrücke genau entsprechen. Der Verstand hat nämlich nicht bloss die Fähigkeit, im Gedächtniss sich Ideen wieder vorzuführen, er kann auch in der Phantasie diese Ideen verbinden und versetzen, vermehren und vermindern, freilich immer gebunden an den aus der Erfahrung aufgenommenen Stoff. Unleugbar gelten für die Verbindung von einzelnen Vorstellungen zu einer zusammengesetzten allgemeine Principien, deren wichtigste sind: Aehnlichkeit, Verbindung in Raum und Zeit, Ursache und Wirkung. Neben diesen natürlichen Relationen unterscheidet Hume noch künstliche, die ihrer Zahl nach unendlich sind, aber doch auf sieben Haupttitel können gebracht werden: Aehnlichkeit, Identität, Raum und Zeit, Quantität, Grade der Qualität, Entgegensetzung, Ursache und Wirkung. Vor allem beschäftigen ihn die drei natürlichen Relationen. Auf der Aehnlichkeit beruht der Begriff der Identität. Wenn wir ein und denselben Gegenstand in zwei verschiedenen Zeitmomenten auffassen und nur die Unveränderlichkeit desselben während des Zeitverflusses ins Auge fassen, so ergiebt sich die Notion der Identität, d. h. der Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit durch einen angenommenen Zeitabschnitt hindurch. Diese Aussage der Identität hat also, ganz abgesehen

davon, dass sie fast immer beim Vorhandensein von Verschiedenheit ausgesagt wird, einen lediglich subjektiven Grund ohne objektive Bedeutung. Damit fällt auch die objektive Geltung des Begriffes der Substanz, sowol der materiellen wie der immateriellen. Wir nehmen einzelne Eigenschaften in wiederholter oder gar in stetiger Verbindung wahr. Daher betrachten wir ihre Zusammenfassung als Eins, als einen einfachen Gegenstand. Daneben aber erscheinen uns die Eigenschaften als verschieden und getrennt. Um beides mit einander zu vereinigen, bilden wir uns den Begriff von der Einen Substanz mit ihren vielen Accidenzen. Diese Vorstellung aber ist in keiner Wahrnehmung gegeben, und wir haben kein Recht, diese Fiktion unserer Einbildungskraft auf die äusseren Wahrnehmungen zu übertragen, d. h. unsere Ueberzeugung von dem Fortbestand der äussern Welt, dass dieselbe Welt äusserer Körper den früheren und den späteren Perceptionen entspricht, beruht lediglich auf unserer Imagination und zwar durch das Mittel jener Fiktion. Wie die Objektivität der Aussenwelt, so wird auch die immaterielle Seelensubstanz, die persönliche Identität des Ich in bloss subjektive Fiktion aufgelöst. Es giebt weder eine Impression noch eine Idee des Selbst oder Ich, die auf einer Impression beruhte. Bei genauem Eingehen in mich treffe ich wol verschiedene Einzelperceptionen, nicht aber ein „Selbst", sei es als selbständige Perception neben anderen, sei es in Verbindung mit diesen. Es ist eine lediglich subjektive Zuthat, dass wir die verschiedenen, von einander selbständigen Perceptionen im „Ich" zu einer imaginären Einheit verknüpfen.

Die Relation der Verbindung in Raum und Zeit führt darauf, deren Bedeutung zu betrachten. Unsere Vorstellung vom Raum und von der Zeit entsteht nicht durch eine einzelne Wahrnehmung neben anderen, ist auch nicht vor aller Wahrnehmung, noch nachher losgelöst von ihr. Die Idee des Raumes entsteht aus der Wahrnehmung sichtbarer und fühlbarer Punkte, welche in gewisser Ordnung vertheilt sind, die Idee der Zeit wird abstrahirt von der Aufeinanderfolge verschiedener Wahrnehmungen. Von leerem Raum und leerer Zeit können wir ebenso wenig eine Vorstellung haben, als Raum und Zeit aus unendlich kleinen Theilen bestehen können.

Die Relation der Causalität führt Hume zu den Untersuchungen, durch welche er Kant's Vorläufer geworden ist und besonders seinen Namen in der Philosophie begründet hat. Die Causalität allein ermöglicht es uns, in der Erkenntniss über die unmittelbar vorliegende Wahrnehmung hinauszugehen, d. h. von der wahrgenommenen Existenz eines Objekts auf die Existenz eines nicht wahrgenommenen Objekts als vorangehend und nachfolgend zu schliessen. Daher unterscheidet das Erkennen nach der Relation der Causalität sich von dem übrigen, jenes ist empirische Erkenntniss, Erfahrung, dieses ist intuitive oder demonstrative Erkenntniss, intuitive, wenn zwei in gleicher Weise präsente

Objekte verglichen, demonstrative, wenn die Quantitätsverhältnisse in Geometrie und Arithmetik betrachtet werden. Intuition und Demonstration geben Gewissheit, Erfahrung giebt blosse Wahrscheinlichkeit. — Das Wesentliche der Erfahrung mit Hülfe des Causalitäts-Verhältnisses besteht darin, dass wir ein Wissen erhalten von dem Sein von Objekten, die sich unserer Wahrnehmung zur Zeit nicht darbieten. Deshalb ist die grosse Frage: wie, aus welchem Grunde und mit welchem Rechte können wir überhaupt von der Vorstellung eines Objektes auf ein anderes, darin nicht enthaltenes schliessen? Auf den Zusammenhang eines Objektes mit einem andern bloss aus der Vorstellung des ersten Objektes zu schliessen, also a priori durch blosse Verstandesthätigkeit, ist unmöglich. Betreffs seltener und vollkommen neuer Objekte wird das nicht bezweifelt, wol aber betreffs der gewöhnlichen Vorkommnisse des täglichen Lebens, z. B. dass Wärme Wachs schmelze, oder dass eine in Bewegung versetzte Kugel einer ruhenden dieselbe mittheilt, glauben wir a priori erschliessen zu können. Diese Meinung ist aber nur Folge eines trügerischen Einflusses der Gewohnheit. Das Verhältniss der Causalität beruht also jedenfalls auf Erfahrung. Was aber zeigt uns die Erfahrung an zwei Dingen, welche wir als Ursache und Wirkung betrachten? Nicht etwa eine besondere Qualität dieser Objekte, denn jedes Ding kann sowol Ursache als Wirkung sein. Vielmehr nur eine Zusammengehörigkeit, (contiguity) meist eine Aufeinanderfolge (succession) derselben nach Raum und Zeit. Auch in denjenigen Fällen, wo das Verhältniss der Causalität uns am unmittelbarsten entgegentritt, in den bewusst gewollten Bewegungen des Körpers, ist für die Beobachtung Nichts weiter gegeben als dies Zusammensein oder Aufeinanderfolgen in Zeit und Raum. Eine einzige Beobachtung dieses Verhältnisses führt aber noch nicht auf die Erkenntniss von Ursache und Wirkung. Dazu ist erforderlich, dass diese Beobachtung sich öfter wiederholt. Wenn uns in einer Reihe von Fällen zwei Objekte stets in demselben Verhältniss räumlich-zeitlichen Zusammenhangs erscheinen, so verbinden sich für uns beide Impressionen so eng mit einander, dass unsere Einbildungskraft durch Gewohnheit bestimmt wird, bei Wiederholung der einen Impression die Idee der andern hinzuzufügen. Diese subjektive Nöthigung ist der einzige Grund, weswegen wir eine objektiv nothwendige Verknüpfung der beiden Objekte annehmen. Weil wir diese annehmen, sind wir auch fest überzeugt, dass der hier vorliegenden Verbindung von Ideen eine ganz andere Bedeutung zukommt, als den blossen Phantasiegebilden, d. h. dass ihr reale Objekte entsprechen. Diese Ueberzeugung gründet sich auf Glauben (belief). Wir unterscheiden gar wohl zwischen der Erfahrung und den Erdichtungen der Phantasie. Beide sind Nichts als Ideen. Also muss ein Unterschied sein zwischen denjenigen Ideen, welche wir als wahr, d. h. einem äussern Objekt entsprechend annehmen, und denjenigen, welche wir als unwahr ver-

werfen. Dieser Unterschied kann nur auf einer Empfindung oder einem Gefühl beruhen, das nicht vom Belieben abhängt, sondern ohne Rücksicht auf den Willen mit den wahren Ideen verknüpft ist, nicht aber mit den unwahren. Dies Gefühl zu erklären ist ebenso unmöglich, als die Empfindung der Kälte oder den Affekt des Zornes einem Wesen zu erklären, das davon keine Erfahrung hat. Jedermann aber kennt dies Gefühl und ist sich desselben bewusst. Der rechte Ausdruck dafür ist „Glaube“, d. h. „ein besonderes Gefühl des Gemüthes, welches die Vorstellungen des Verstandes von den Dichtungen der Einbildungskraft unterscheidet“. Seinem Wesen nach ist er Nichts Anderes, als „eine lebendigere, lebhaftere, stärkere, festere und dauerhaftere Vorstellung von einem Gegenstande, als durch die Einbildungskraft allein entstehen kann“. Dieser Glaube ist das leitende Princip des ganzen menschlichen Lebens; durch ihn allein machen wir uns die Erfahrungen nutzbar, indem wir für die Zukunft denselben Gang des Geschehens voraussetzen, den wir in der Vergangenheit beobachteten; durch ihn allein erweitern wir unsere Erkenntniss rückwärts und vorwärts über den Bereich des unmittelbar Wahrgenommenen hinaus. Wir haben also eine gewisse Harmonie zwischen dem Lauf der Natur und der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen. Dieselbe beruht auf der Gewohnheit, die unser gesammtes Wissen und Thun beherrscht. Die nothwendige ursächliche Verknüpfung, welche wir von Dingen aussagen, beruht also lediglich auf der subjektiven Nöthigung, zwei Dinge, welche wir öfter in bestimmtem zeitlich-räumlichen Zusammensein beobachtet haben, stets in demselben, also mit einander vorzustellen. Auf der Zahl der Fälle, in denen dies Zusammensein beobachtet ward, im Verhältniss zu denen, in welchen es nicht stattfand, beruht die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit des Erfahrungs-Schlusses. Denn stets bleibt derselbe Wahrscheinlichkeit und wird niemals zur Gewissheit. — Eine besondere Art der bloss wahrscheinlichen Erkenntniss ist die auf Analogie begründete. Bisher betrachteten wir nämlich die Erfahrung nur unter dem Gesichtspunkte, dass wirklich dasselbe Objekt, das wir bisher in constanter Verbindung mit einem andern beobachteten, uns wiederum begegnet. Meist aber wird uns später nur ein mehr oder weniger ähnliches Objekt gegeben sein. Dann gilt es vor allem, den Grad der Aehnlichkeit, von der Identität bis zur Entgegensetzung, zu bestimmen. Denn je geringer die Aehnlichkeit, desto unwahrscheinlicher ein solcher Analogieschluss.

Ganz derselbe Geist des subjektivistischen Empirismus erscheint in Hume's Untersuchung moralischer Fragen. Mit eingehender Selbstbeobachtung und sorgfältiger psychologischer Analyse giebt Hume zunächst eine Uebersicht der menschlichen „Passionen“, d. h. Leidenschaften, welche den natürlichen Untergrund unseres Handelns bilden. Ueberhaupt macht er mit Entschiedenheit geltend, dass die Wissenschaft der Ethik keinen im-

perativen oder constructiven Charakter habe, sondern einen durchaus descriptiven. Sie soll nicht allgemeine Gesetze aufstellen, wer weiss woher a priori abgeleitet, und denselben die einzelnen Fälle unterordnen; sie soll vielmehr mit Sorgfalt das thatsächliche Handeln der Menschen prüfen und aus dem beobachteten einzelnen Handeln die allgemeinen Gesetze desselben ableiten. Der Wille ist nicht eine besondere Kraft, nicht eine eigenartige Fähigkeit, sondern „die innere Empfindung, die wir fühlen und deren wir uns bewusst werden, wenn wir wissentlich unseren Körper in Bewegung setzen, oder unseren Verstand zu einer neuen Wahrnehmung veranlassen". Nur daraus, dass man über den Begriff des Willens nicht einig war, erklärt sich der endlose und noch immer ungelöste Streit über Freiheit und Nothwendigkeit. Bewegte man sich über das Objekt des Streites nicht in endlos zweideutigen Ausdrücken, so würde man längst zu einem anerkannten Resultat gekommen sein. Denn in der Sache ist man einig. Niemand bestreitet die wesentliche Gleichheit aller Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten. Ebenso bestreitet Niemand, dass im menschlichen Leben alle Handlungen mit gewissen Motiven, Charakteren und Verhältnissen in constanter Verbindung stehen. Stetige Verbindung zweier Objekte ist aber das einzige Objektive, was unserer Ueberzeugung von der Nothwendigkeit alles materiellen Geschehens zu Grunde liegt. Deshalb liegt kein Grund vor, ganz dieselbe Nothwendigkeit nicht auch von den menschlichen Handlungen auszusagen. In der praktischen Beurtheilung des Lebens und der Menschen pflegen wir auch stets von der Annahme der Nothwendigkeit auszugehen; streng an ihr festzuhalten hindert uns nur unsere Vorstellung, dass wir auch anders hätten handeln können, sowie die Meinung, dass in der Nothwendigkeit doch eigentlich noch etwas mehr stecke, als ausnahmsloses räumlich-zeitliches Zusammensein. — Jetzt fragt sich vor allem, wodurch denn unser Wille bestimmt wird, ob durch Vernunft oder durch Gefühl? Nicht durch Vernunft. Die Vernunft hat es nur mit Erkenntniss zu thun, d. h. mit Beobachtung der Verhältnisse gewisser Vorstellungen in der Intuition und Demonstration, oder mit Feststellung von Thatsachen in der Erfahrung. In keinem dieser Fälle kann die Vernunft der Grund eines Handelns sein. Ebensowenig kann sie eine Passion bekämpfen, denn die Leidenschaften liegen auf einem ganz anderen Gebiet unseres Seelenlebens als auf demjenigen des Erkennens und Vorstellens. Moralität besteht also nicht in gewissen, durch die Vernunft zu entdeckenden Verhältnissen oder festzustellenden Thatsachen, das Bestimmende für den Willen ist vielmehr das Gefühl. Unser Gefühl bewegt sich in dem Gegensatz des Angenehmen und des Unangenehmen. Deshalb muss auch unser moralisches Urtheil über einen Charakter und eine Handlung, sowie die Bestimmung unseres Willens zum Handeln auf einem Gefühl des Angenehmen und des Unangenehmen beruhen. Das ist jedoch

nicht so zu verstehen, als ob alle angenehmen Empfindungen uns die Vorstellung des moralisch Guten erregen, alle unangenehmen diejenige des moralisch Bösen, sondern das Gefühl des moralisch Guten und Bösen beruht auf einer eigenthümlichen, ganz specifischen Art der Lust und Unlust. Durch dies Gefühl wird uns die Tugend zum Glück, das Laster zum Unglück. Es fragt sich nur noch, was in der objektiven Welt es denn ist, was in uns das Gefühl der moralischen Befriedigung oder das moralische Lustgefühl erregt. Es ist das für Andere Nützliche. Das ergiebt sich aus einer Analyse der allgemein anerkannten socialen Tugenden. Wohlwollen, Menschenfreundlichkeit, Dankbarkeit, Freundschaft werden allgemein geschätzt wegen des Nutzens, der daraus für das Gemeinwesen wie für den Einzelnen entspringt. Noch mehr gilt das von der Gerechtigkeit, deren Regeln nur aus dem Nutzen hervorgegangen sind, den die Gesellschaft und ihre Glieder aus der Beobachtung derselben gewinnen. Deshalb ist auch der Selbstmord durchaus zulässig, wie Hume in einer eigenen Schrift: „Versuch über den Selbstmord", eingehend nachweist. Der Selbstmord ist keine Pflichtverletzung gegen Gott, weil es Gotteslästerung wäre, zu behaupten, dass der Einzelne dadurch störend in den göttlichen Weltplan eingreife, keine Pflichtverletzung gegen die Gesellschaft, weil unsere Verbindlichkeit für das Wohl der Gesellschaft zu wirken dann aufhört, wenn uns dadurch ein unverhältnissmässiger Schmerz bereitet wird, oder wenn wir der Gesellschaft lediglich zur Last fallen. Auch eine Pflichtverletzung gegen uns selbst ist der Selbstmord nicht, da Niemand das Leben wegwerfen wird, so lange es noch des Lebens werth erscheint. Die moralische Werthschätzung der Handlungen beruht also auf dem specifischen Lustgefühl, welches erregt wird durch Handlungen, welche den Nutzen der menschlichen Gesellschaft fördern. Deshalb wird am richtigsten das Gefühl der Humanität oder Sympathie als letztes Moralprincip bestimmt. Dasselbe hat die doppelte Bedeutung der Norm für die moralische Beurtheilung aller Handlungen und Charaktere sowie des Beweggrundes aller wahrhaft guten Handlungen.

Hume's Moralphilosophie bildet ebenso den Höhepunkt und Abschluss der vorangegangenen Entwicklung des Englischen Denkens, wie seine Erkenntnisstheorie. Ganz dieselbe Bedeutung nimmt seine Religionsphilosophie ein. Durchaus erwachsen auf dem Boden des Englischen Deismus und nur im Zusammenhang mit diesem zu verstehen, geht dieselbe zugleich in wesentlichen Punkten darüber hinaus, und wie in der Erkenntnisstheorie so auch hier ist Hume nicht bloss der vollendende Abschluss der bisherigen Entwicklung, sondern zugleich der Vorläufer und Anfänger einer ganz neuen Richtung, deren Ausbau und Vollendung aber der Arbeit einer weit spätern Zeit und einer andern Nation aufbehalten blieb.

Am Anfang seiner religions-philosophischen Hauptschrift:

„The natural history of religion", unterscheidet Hume zwei Hauptfragen, welche bei jeder Untersuchung betreffs der Religion unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Die erste geht auf das Begründetsein der Religion in der menschlichen Vernunft (its foundation in reason), die zweite auf ihren Ursprung in der menschlichen Natur (its origin in human nature). Darin liegt eben der Hauptfortschritt Hume's über den Deismus hinaus, dass er die letztere Frage selbständig behandelt und nicht versucht, die Religion, nachdem ihre Unhaltbarkeit vor der Vernunft erwiesen ist, lediglich auf den Nichts erklärenden Priesterbetrug zurückzuführen. Die erste Frage erscheint ihm als die wichtigste, aber „sie lässt die augenscheinlichste und klarste Lösung zu. Der ganze Bau der Natur beurkundet eine schöpferische Intelligenz und kein vernünftiger Forscher kann nach ernster Ueberlegung nur einen Augenblick im Glauben an die Principien des echten Theismus und der Religion schwanken". Trotz dieses Ausspruchs hat Hume es nicht für überflüssig gehalten, auch diese Frage einer eingehenden Erörterung zu unterziehen. Abgesehen von einzelnen Abschnitten der Schrift: „An enquiry concerning human understanding" gehören hierher vor allem die erst nach Hume's Tode (im Jahre 1779) herausgegebenen, aber nach mehr als 20jähriger Vorarbeit bereits im Jahre 1751 vollendeten „Dialogues concerning natural religion".

Die schriftstellerische Form dieser Untersuchung ist ein Bericht des Pamphilus an Hermippus über eine Unterredung, welche drei Freunde, Demea, Philo, Cleanthes über das Dasein und die Natur Gottes halten. Demea vertritt den Offenbarungsglauben, steht aber in philosophischer Beziehung nicht auf scholastischem, sondern auf skeptischem Boden, d. h. will nicht die Wahrheit der göttlichen Offenbarung mit Hülfe der menschlichen Vernunft erweisen, sondern aus der Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntniss die Nothwendigkeit unmittelbarer Offenbarung erhärten. Philo ist ebenfalls Skeptiker, bleibt aber bei dieser philosophischen Skepsis stehen und rettet sich nicht auf den sicheren Boden der Offenbarung. Cleanthes dagegen hat gutes Vertrauen zum menschlichen Denken. Statt an der Erkenntniss zu verzweifeln, will er mit ihrer Hülfe nicht bloss die vorgebliche Offenbarung kritisiren, sondern zugleich eine natürliche Erkenntniss vom Dasein und vom Wesen Gottes gewinnen. Er vertritt daher die sog. natürliche Theologie, den Deismus jener Zeit. Diese Charakteristik erhalten wir in dem einleitenden Gespräch über die Bedeutung des Skepticismus, den Cleanthes als praktisch unmöglich, wissenschaftlich undurchführbar abweist, Demea und Philo empfehlen, jener als Erziehung zum Glauben, dieser als das wahre wissenschaftliche Verhalten. — Das Dasein Gottes, als das Gewisseste von allem, kommt bei der jetzt folgenden Verhandlung nicht in Frage. Es handelt sich nur darum, ob die Beweise dafür genügend sind, und welches Licht von diesen Beweisen auf die Erkenntniss des

Wesens und der Natur Gottes fällt. Von den herkömmlichen Beweisen wird nun der ontologische garnicht erwähnt. Ganz natürlich, denn eine Erkenntnisstheorie wie diejenige Hume's weiss mit der Behauptung, dass aus dem Begriff Gottes sein Dasein folge, einfach Nichts anzufangen. Auch der kosmologische Beweis wird nur ganz nebenher berührt. Demea glaubt, wenn die Beweise a posteriori sich als ungenügend herausstellen, so werde doch der Beweis a priori zum Ziele führen: Alles was ist, muss eine Ursache oder einen Grund seines Daseins haben, da Nichts sich selbst hervorbringen kann. Also müssen wir im Aufsteigen von der Wirkung zur Ursache entweder eine unendliche Reihenfolge annehmen, was absurd wäre, oder unsere Zuflucht nehmen zu einer letzten Ursache, die nothwendig existirt und deren Nichtdasein nicht ohne Widerspruch angenommen werden kann, d. h. zu Gott. — Dagegen wendet Cleanthes ein: Zunächst ist es eine Absurdität, Thatsachen demonstriren oder durch Beweise a priori begründen zu wollen. Demonstrirbar nämlich ist nur, dessen Gegentheil einen Widerspruch enthält. Jedes Ding kann als nicht seiend gedacht werden, daher kein Ding als daseiend demonstrirt. Ferner, falls es dennoch eine „nothwendige Existenz" giebt, warum kann nicht das materielle Universum selbst dies nothwendig existirende Wesen sein?

Den grössten Theil des Gesprächs nimmt das teleologische Argument ein, oder genauer die Frage, ob die Folgerung auf Absicht und Intelligenz des Weltursprungs in den Erfahrungsthatsachen begründet sei? Es handelt sich also nicht darum, das Dasein Gottes zu beweisen, dieses steht fest, sondern darum, die Natur dieses Ursprungs, d. h. die Natur Gottes näher zu erkennen. Cleanthes führt aus: Die Welt ist eine künstliche Maschine, ganz analog den Produkten menschlicher Kunst; die Gleichheit der Wirkung lässt auf einen gleichen Urheber schliessen, also müssen wir einen intelligenten Urheber der Welt annehmen. Demea verwahrt sich sofort gegen jeden Analogieschluss vom Menschen und dessen Thätigkeit auf Gott. Philo führt aus, ein Analogieschluss sei in diesem Fall, wo die Aehnlichkeit so gering, dagegen die Unähnlichkeit unleugbar sei, bei Weitem kein Erfahrungsschluss. Weder dürfe man die Verfahrungsweise eines Theils, z. B. eines Hauses, auf das Ganze, das Universum, übertragen, noch die Verfahrungsweise der bereits bestehenden und geordneten Welt auf die Entstehung derselben. Wollte man über die Entstehung des Weltalls aus Erfahrung und daher mit einiger Sicherheit urtheilen, so müsse man nothwendig dabei gewesen sein und zugesehen haben, wie denn eine Welt entstehe. — Diese vorläufigen Einwendungen können jedoch Cleanthes nicht überzeugen; er weist noch einmal in lebhafter, rhetorisch gehaltener Sprache darauf hin: überall in der Natur tritt uns Zweckmässigkeit der Anordnung entgegen, die einfachste, natürliche Erklärung, die dem unbefangenen Denken sich sofort aufdrängt, ist die An-

nahme einer göttlichen Intelligenz. Bei diesem unmittelbaren Eindruck solle man stehen bleiben und nicht erst mit Mühe skeptische Einwendungen dagegen aufsuchen. Noch einmal macht Demea geltend: Gottes Natur sei durchaus unbegreiflich; es sei Frevel, Gott unserem Erkennen zugänglich machen zu wollen, weil wir dadurch Gott erniedrigen und menschenähnlich machen. Dagegen behauptet Cleanthes: Diese mystische Auffassung Gottes unterscheide sich wenig von der skeptisch-atheistischen; leugne man die Erkennbarkeit Gottes, so frage man auch nicht viel nach seinem Dasein, der Glaube an Gott sei alsdann der inhaltsleere Glaube an ein irgend Etwas.

Jetzt erst beginnt Philo die eigentlich systematische Widerlegung jenes Analogieschlusses. 1) Der Anthropomorphismus schliesst: Wie ein menschliches Kunstwerk seinen Grund hat in dem Plan des Künstlers, so weist auch die Welt, per analogiam, auf einen intelligenten Schöpfer und dessen vorgefassten Plan der Welt. Aber was ist durch diese Voraussetzung gewonnen? Wir sehen uns stets genöthigt, noch höher zu steigen, um auch für diese Ursache wieder eine Ursache zu finden. Das Universum der Dinge auf ein Universum von Vorstellungen in Gott zurückführen, ist nur der erste Schritt in einem regressus in infinitum, denn „eine geistige Welt oder ein Universum von Vorstellungen verlangt so gut eine Ursache, als eine materielle Welt oder ein Universum von Dingen“. Dieser unendliche Fortgang aber kann uns nicht interessiren, sondern ihn trifft die Geschichte von dem Indischen Philosophen und seinem Elephanten. Wollen wir aber bei der ersten Welt der Vorstellung stehen bleiben, warum dann nicht gleich bei der materiellen Welt? Es wäre besser, über sie nicht hinauszugehen; sagen wir, „diese materielle Welt enthält das Princip ihrer Ordnung in sich selbst, so behaupten wir in Wirklichkeit, sie sei Gott; und je eher wir zu diesem göttlichen Wesen kommen, desto besser“. Wie die Peripatetiker die Ursache eines Vorgangs in einer verborgenen Qualität fanden, so auch die Anthropomorphisten die Ursache der Ordnung in den Vorstellungen des höchsten Wesens in einer Vernunftkraft, welche die Natur Gottes sei. In derselben Weise liesse sich die Ordnung der Welt erklären ohne Rückgang auf einen Schöpfer. 2) Der teleologische Beweis führt weder auf die Unendlichkeit, noch auf die Vollkommenheit, noch auf die Einheit Gottes. „Gleiche Wirkungen beweisen gleiche Ursachen.“ Das ist der letzte Grundsatz, auf dem alle Analogieschlüsse beruhen, also auch der teleologische Beweis. Den Grundsatz wollen wir nicht in Anspruch nehmen, aber ihn einmal streng und genau zur Anwendung bringen. Nun ist die Wirkung soweit sie zu unserer Kenntniss kommt, nicht unendlich, also haben wir keinen Grund, dem göttlichen Wesen Unendlichkeit beizulegen. Ferner giebt es in der Natur, wenigstens soweit unsere Kenntniss reicht, Schwierigkeiten, Mängel etc., also können wir nicht behaupten, dass Gott

vollkommen sei, frei von Irrthum, Missgriffen und Inconsequenzen. Oder, wie ein menschliches Werk von leidlicher Vollkommenheit oft erst zu Stande kommt, nachdem viele Missgriffe, misslungene Versuche etc. vorangegangen sind, können so nicht auch „viele Welten während einer Ewigkeit verpfuscht sein, ehe dies System gelang"? Und nun gar, wie eine grosse Anzahl von Menschen sich vereinigt zur Erbauung eines Hauses oder Schiffes, so könnten auch verschiedene Gottheiten sich zur Bildung einer Welt vereinigt haben. Das wäre bloss eine um so grössere Aehnlichkeit mit menschlichen Dingen. Ja, will man einmal Anthropomorphist sein, warum dann nicht gleich vollendeter? „Warum nicht sagen, die Gottheit oder Gottheiten seien körperlich, haben Augen, Nase, Mund, Ohren etc.?" 3) In der Erfahrung gilt der Grundsatz, dass, wo einige Umstände als ähnlich beobachtet sind, die unbekannten ebenso ähnlich sein werden. Die Welt zeigt manche Aehnlichkeit mit einem thierischen oder organischen Körper. Also dürfen wir schliessen: die Welt ist ein Thier und die Gottheit die Seele der Welt, sie bewegend und von ihr bewegt. Dem Einwand, dass dadurch die Ewigkeit der Welt gesetzt, diese aber durch die erst kürzliche Entstehung der intellektuellen und materiellen Cultur widerlegt werde, könne man entgehen durch die Annahme, dass unendliche periodische Umwälzungen auf einander folgen, durch ein ewig immanentes Princip der Ordnung geleitet. 4) Da die Welt einem thierischen Körper oder einer Pflanze weit ähnlicher ist, als einem menschlichen Kunstwerk, so könnte man die Entstehung der Welt viel eher durch Zeugung oder Wachsthum erklären, als durch absichtsvolle Schöpfung. „Gleich wie ein Baum seinen Samen über die benachbarten Felder schüttet und andere Bäume hervorbringt, so erzeugt die grosse Pflanze, die Welt oder dies Planetensystem, in sich selbst eine Art Samen, welcher in das umgebende Chaos gestreut, zu neuen Welten erwächst." Freilich lässt diese Annahme der Einbildung freien Spielraum; daraus sieht man eben, wie sehr wir ausser Stande sind, aus Erfahrung etwas über die Entstehung der Welt auszusagen, und wie das Princip der Aehnlichkeit uns in die Irre führt. 5) Ja, sogar die Hypothese des Epikur liesse sich vertheidigen. Nehmen wir ein endliches Quantum stets und unaufhörlich bewegter Materie, so muss dieselbe mit der Zeit nothwendig alle möglichen Formationen annehmen. Die meisten hatten keine innere Kraft des Bestandes und vergingen deshalb, endlich kam eine zu Stande, die sich selbst aufrecht erhalten kann. Obgleich zufällig entstanden, bietet diese Anordnung den Schein einer Anpassung von Mitteln und Zwecken, denn wären die Theile der Erhaltung des Ganzen nicht angemessen, so wäre das Ganze längst zu Grunde gegangen. — Daher das Resultat: Weil mit derselben Wahrscheinlichkeit unzählbar viele Hypothesen können aufgestellt werden, müssen wir uns mit dem Skeptiker bescheiden und unsere Unwissenheit eingestehen.

Cleanthes vertritt die deistische Denkweise jener Zeit. In der Welt herrschen Zwecke, daher muss ihr Ursprung auf einen intelligenten Urheber zurückgehen. Als Endzweck galt jener Zeit die menschliche Glückseligkeit. Deshalb kann auch unser Gespräch unmöglich abbrechen, ohne die Frage nach der menschlichen Glückseligkeit oder die Frage der Theodicee mit Rücksicht auf die Erkenntniss des Daseins und Wesens Gottes ins Auge gefasst zu haben. Demea spricht es aus, „dass jeder Mensch in gewisser Weise die Wahrheit der Religion in seiner eigenen Brust fühlt und mehr durch ein Bewusstsein seiner Schwäche und seines Elends als durch Schlüsse dahin gebracht wird, den Schutz des Wesens zu suchen, von dem er und die ganze Natur abhängig ist." Demea und Philo schildern abwechselnd mit grosser Beredtsamkeit das Elend des Lebens, das Unglück des Menschen, die allgemeine Verderbtheit der menschlichen Natur. Während aber Demea auch dies Räthsel in die Unbegreiflichkeit Gottes versenken will, entlehnt Philo auch von hier Waffen gegen den Gottesbeweis des Cleanthes: das maasslose Elend auf Erden zwingt uns, entweder Gottes Allmacht oder seine Weisheit oder seine Güte beschränkt zu denken. Denn wäre Gott von unbegränzter Macht, Weisheit und Güte, so dürfte das Glück der lebenden Wesen durch kein Unglück beeinträchtigt werden. Und wenn auch zugestanden werden kann, dass eine so beschaffene Welt mit der Idee einer sehr mächtigen, weisen und wohlwollenden Gottheit verträglich sein möchte, eine Folgerung auf sein Dasein kann sie uns niemals an die Hand geben. Auf vier Umständen beruht alles Uebel; Schmerz und Lust dienen dazu, die Geschöpfe zum Handeln anzutreiben und im Geschäfte der Selbsterhaltung wachsam zu machen, der Weltlauf wird durch allgemeine Gesetze regiert, alle Kräfte und Fähigkeiten sind mit grosser Sparsamkeit an die einzelnen Wesen vertheilt, die einzelnen Principien der grossen Maschine Natur arbeiten nicht mit voller Genauigkeit, sondern greifen über die Gränzen ihrer Nützlichkeit hinaus. Alle vier Quellen des Uebels erscheinen uns nicht als nothwendig. Deshalb würde es nahe liegen, die manichäische Anschauung von einem Dualismus im Weltursprung anzunehmen. Damit ist jedoch der durchgehende Zusammenhang der Weltordnung schwer vereinbar. Daher bleibt als Resultat: Beim Ursprung der Welt ist die Rücksicht auf Glück und Unglück der Geschöpfe nicht in Betracht gekommen. — Zum Schluss einigen sich noch Cleanthes und Philo dahin, dass ihr Streit eigentlich ein Wortstreit sei. Der Eine räume ein, dass die ursprüngliche Intelligenz von menschlicher Vernunft weit entfernt sei, der Andere gestehe zu, dass das ursprüngliche Princip der Ordnung mit ihr einige entfernte Aehnlichkeit habe. Also, wozu noch streiten?

Mit den Dialogen berührt sich inhaltlich der elfte Abschnitt des Hauptwerkes über den menschlichen Verstand: „Of a particular providence and of a future state." Hume lässt

hier einen Freund die Rolle des Epikur übernehmen, der durch eine Rede auf dem Areopag, vor versammeltem Athenischen Volk sich vertheidigt gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit. Der Hauptbeweis für das Dasein Gottes ist von der Ordnung der Natur abgeleitet. Bei jedem Schluss von der Wirkung auf die Ursache müssen beide einander proportional sein, niemals darf man der Ursache Eigenschaften beilegen, die zur Erklärung der Wirkungen nicht nothwendig sind, niemals von der gefundenen Ursache wieder auf andere Wirkungen schliessen als die beobachteten. Nehmen wir also an, dass die Götter Urheber der Existenz und Ordnung des Universums sind, so dürfen wir ihnen grade den bestimmten Grad von Macht, Verstand und Wohlwollen zuschreiben, der in ihrem Werke sichtbar ist, aber niemals mehr. Auch „haben wir kein Recht, von dem Universum als Wirkung zum Jupiter als Ursache aufzusteigen und dann wieder rückwärts neue Wirkungen von dieser Ursache abzuleiten, als wenn die Wirkungen, die wir jetzt vor Augen haben, der erhabenen Eigenschaften, die wir dieser Gottheit zuschreiben, nicht würdig genug wären." Nur weil man dies übersieht, schliesst man auf einen allgütigen, allweisen und allmächtigen Schöpfer und bemüht sich dann rückwärts wieder, das Uebel und die Unvollkommenheit aus der Welt wegzudeuten. — Ferner beschuldigt Ihr (Athenienser) mich (Epikur), ich leugne die Vorsehung und einen obersten Regenten der Welt, der die Lasterhaften strafe, die Tugendhaften belohne. Ich aber erkenne durchaus an, dass nach der jetztigen Ordnung der Dinge die Tugend mit mehr Ruhe des Gemüthes verbunden ist und eine günstigere Aufnahme in der Welt findet, als das Laster. Ob ich diese Wahrnehmung aus einer Erfahrung ableite oder ob ich diese Einrichtung auf eine mit Absicht handelnde Intelligenz zurückführe, ist für mein Handeln gleich. Die Erwartung einer besonderen Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen noch ausser dem gewöhnlichen Lauf der Natur ist nur der bekannte Trugschluss von der bloss erschlossenen Ursache auf eine nicht beobachtete Wirkung. Völlig leer und unbegründet aber ist es, dies Leben nur zu einem Uebergang in ein künftiges zu machen. Finden sich in der Welt Spuren einer vergeltenden Gerechtigkeit? Wenn Ja, so ist die Gerechtigkeit hier befriedigt. Wenn Nein, so haben wir überhaupt keinen Grund, sie der Gottheit beizulegen. Wenn wir den sicheren Weg der Erfahrung verlassen und durch die Einbildungskraft auf ein besonders verständiges Wesen schliessen, das im Universum Ordnung schafft und erhält, so ergreifen wir ein Princip, gleich ungewiss und unbrauchbar, ungewiss, weil der Gegenstand ausserhalb der menschlichen Erfahrung liegt, unbrauchbar, da uns ein Rückschluss von der Ursache auf die Wirkung nicht gestattet ist. — Der Schluss von der Wirkung auf die Ursache und wieder zurück von der Ursache auf die Wirkung ist in den Werken menschlicher Erfindung und Kunst wol erlaubt. Da wir nämlich den Menschen nach

Wesen, Beweggründen und Eigenschaften aus Erfahrung kennen, gründet sich unsere Erkenntniss der Ursache nicht auf die Eine, vorliegende Wirkung, sondern auf hundert andere Erfahrungen und Beobachtungen, welche einen Schluss auf weitere Wirkungen rechtfertigen. Anders steht es betreffs der Gottheit. Auf sie schliessen wir lediglich von der Welt als Wirkung, also können auch Rückschlüsse von der Gottheit aus uns über die erfahrungsmässige Welt nicht hinausführen. Die grosse Quelle unserer Verirrungen liegt vielmehr darin, dass wir uns selbst an die Stelle des höchsten Wesens setzen und annehmen, es werde dieselben Regeln beobachten, wie wir an seiner Stelle. Zu dieser Annahme berechtigt uns aber die Analogie zwischen dem höchsten Wesen und uns durchaus nicht.

Von Interesse für Hume's religionsphilosophische Anschauungen ist auch sein Urtheil über die Unsterblichkeit der Seele und über das Wunder. Ueber die Unsterblichkeit spricht sich Hume in einer eigenen Abhandlung aus, „Essays on suicide and the immortality of the soul", erst nach seinem Tode (1783) bekannt geworden. Der Inhalt derselben entspricht genau den Consequenzen, welche sich aus der Auflösung des Begriffs der Seelensubstanz ergeben. Freilich schliesst die Abhandlung: „Nichts kann die unendliche Verpflichtung, welche die Menschheit gegen die göttliche Offenbarung hat, in helleres Licht setzen, als der Umstand, dass wir kein anderes Mittel finden, welches diese grosse und wichtige Wahrheit feststellen könnte." Dieser Schluss soll aber sicher nur den Unwillen der Leser über den anstössigen Inhalt der Abhandlung mildern und nicht das Resultat derselben abschwächen. Nach einander unterzieht Hume die metaphysischen, moralischen und physikalischen Gründe für die Unsterblichkeit der Seele einer scharfen Kritik. „Es ist ein Gemeinplatz der Metaphysik, dass die Seele immateriell und dass es dem Gedanken unmöglich ist, einer materiellen Substanz anzugehören." Der Begriff der Substanz ist durchaus verworren, wir stellen sie vor als ein Aggregat einzelner Eigenschaften, die einem unbekannten Etwas anhängen. Materie und Geist sind uns deshalb gleich unbekannt, wir wissen nicht, welche Eigenschaften ihnen zukommen. Wenigstens kann nur die Erfahrung darüber entscheiden, ob die Materie die Ursache des Gedankens sein kann. Und wenn der Gedanke einzig an einer geistigen Substanz haftet, welche etwa wie das ätherische Feuer der Stoiker durch die Welt verstreut ist, so werden aus ihr, wie aus einer Art Teig oder Thon die mannichfachen denkenden Formen und Existenzen gebildet. Dieselbe geistige Substanz liegt also den verschiedensten Bildungen zu Grunde, die einzelne Form wird im Tode aufgelöst, und wie wir von der Existenz vor unserer Geburt Nichts wissen, so geht auch die etwa folgende Existenz uns Nichts an. — Die moralischen Beweise setzen voraus, dass die Gerechtigkeit Gottes an der künftigen Strafe der Lasterhaften und Belohnung der Tugendhaften ein Interesse habe. Damit

gründen sich diese Beweise auf die Voraussetzung, dass Gott Eigenschaften habe ausser denen, die in der Welt zum Ausdruck gelangt und uns allein bekannt sind. Und doch, wenn irgend eine Absicht der Natur deutlich ist, so dürfen wir behaupten, dass die ganze Absicht bei Schöpfung des Menschen auf das gegenwärtige Leben beschränkt war. Nur daraus ist es erklärlich, dass unser Interesse so gänzlich auf das Diesseits beschränkt ist. Bei der Theorie der Sterblichkeit der Seele lässt sich auch die Inferiorität der weiblichen Fähigkeit aus den geringeren Aufgaben der Frau rechtfertigen. Der Haupteinwand liegt darin: Himmel und Hölle setzen zwei verschiedene Arten von Menschen voraus, völlig gute und völlig böse. In Wahrheit aber schwanken die Menschen zwischen Laster und Tugend. — Die physikalischen Argumente, die einzig philosophischen, sprechen deutlich für die Sterblichkeit der Seele. Sind zwei Objekte so nahe mit einander verbunden, dass alle Veränderungen des einen von entsprechenden Veränderungen des andern begleitet sind, so müssen wir nach den Regeln der Analogie schliessen, dass, wenn der eine aufgelöst wird, auch die Auflösung des andern folgt. Dies Verhältniss aber besteht zwischen Leib und Seele. Jedes Ding ist in fortwährendem Fluss oder Wechsel, und die Seele allein sollte unsterblich und unauflöslich sein? Auch würde es Schwierigkeit machen, für die unendliche Zahl posthumer Existenzen Raum zu schaffen.

Ueber die Wunder spricht sich Hume aus in dem zehnten Abschnitt seines Hauptwerkes. Durchaus entsprechend der ganzen subjektiven Art seines Philosophirens erörtert er nicht die objektive Möglichkeit des Wunders — diese wird als unbestreitbar bei Seite gestellt — sondern die subjektive Glaubwürdigkeit desselben. Die hier aufgestellten Sätze sind Nichts Anderes, als die nothwendigen Consequenzen seiner erkenntniss-theoretischen Behauptungen. Hume beginnt mit einem Hinweis auf Tillotson's Widerlegung der realen Gegenwart. Derselbe führe aus, dass die Glaubwürdigkeit der Schrift wie der Tradition allein auf dem Zeugniss der Apostel beruhe, welche Augenzeugen der Wunder des Erlösers gewesen seien. Deshalb sei die Evidenz von der Wahrheit der christlichen Religion schwächer als die von der Wahrheit unserer Sinne, die schwächere Evidenz aber müsse der stärkeren nachgeben. In derselben Weise will Hume dem Wunderglauben entgegentreten; die äussere Veranlassung, wenigstens zur letzten Redaktion dieser Gedanken, bot unzweifelhaft das Aufsehen, welches in Frankreich erregt wurde durch die Wunder am Grabe des Abbé Paris und die dadurch wach gewordene Erinnerung an das Wunder von Port-Royal.

Auch die Erfahrung, führt Hume aus, kann uns auf Irrwege führen. Deshalb giebt es auch hier alle möglichen Grade der Ueberzeugung, von der höchsten Gewissheit an bis zum niedrigsten Grad der Wahrscheinlichkeit. Es gilt daher, seinen Glauben in das richtige Verhältniss zu dem Grade der Evidenz zu bringen.

Gründen sich die Schlüsse auf eine untrügliche Erfahrung, so dürfen wir die Begebenheit mit dem höchsten Grad der Ueberzeugung erwarten, in anderen Fällen müssen wir das Gewicht entgegengesetzter Erfahrungen gegen einander abwägen, und uns auf die Seite neigen, wo die grösste Anzahl von Erfahrungen ist, aber immer nur mit zweifelnder Ungewissheit. Das ist die Wahrscheinlichkeit, welche eine Entgegensetzung von Beobachtungen voraussetzt und je nach dem Verhältniss dieser Fälle einen verschiedenen Grad der Gewissheit hat. Das gilt auch, wo wir Nachrichten auf das Zeugniss Anderer hin annehmen. Hier kann die Unglaublichkeit eines Faktums das Zeugniss eines noch so glaubwürdigen Gewährsmannes ungültig machen. Setzen wir nun, das Zeugniss, an sich betrachtet, sei einem Beweis gleich, das erzählte Faktum aber sei ein Wunder, so ist ein Beweisgrund dem andern entgegengesetzt, der stärkste muss gelten, aber so, dass er so viel an Stärke verliert, als die des Gegengrundes beträgt. Ein Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze. Die Annahme dieser Gesetze gründet sich auf eine feste, unveränderliche Erfahrung. Daraus folgt die Regel: „Kein Zeugniss ist im Stande, ein Wunder zu beglaubigen, wofern es nicht von der Art ist, dass die Falschheit desselben ein grösseres Wunder sein würde, als das Faktum, dessen Wahrheit es bestätigen soll." Bisher ist vorausgesetzt, dass das Zeugniss, auf welches sich ein Wunder gründet, bis zu einem vollständigen Beweise steigen könne. Diese Voraussetzung aber trifft nie zu. In der ganzen Geschichte findet sich kein Wunder, das von einer hinlänglichen Anzahl hinlänglich glaubhafter Menschen bezeugt würde. Wenn wir ferner auch geneigt sind, Aussagen desto eher anzunehmen, je mehr sie unseren sonstigen Erfahrungen widersprechen, so zeigt sich doch auch, dass Wunder Verwunderung und Erstaunen erregen, angenehme Gemüthsbewegungen, welche zur Annahme derselben verleiten. Vor allem aber dadurch werden übernatürliche und wundervolle Erzählungen verdächtig, dass sie am zahlreichsten unter unwissenden und barbarischen Völkern sich finden. Schliesslich haben wir kein Zeugniss für irgend ein Wunder, dem nicht eine unendliche Zahl von Gegenzeugnissen entgegensteht. Daher vernichtet nicht nur das Wunder an und für sich die Glaubwürdigkeit der Aussagen, sondern sie heben sich unter einander auf, ist doch in Religionssachen gar viel Verschiedenheit und Widerstreit. Sofern nun jedes Wunder eine besondere Religion stützt, will es alle anderen über den Haufen stürzen. Das Resultat also ist, dass kein Zeugniss für irgend eine Art von Wunder je bis zur Wahrscheinlichkeit, noch weniger bis zur historischen Gewissheit gestiegen ist. Und wäre dieses der Fall, so würde doch dieser Evidenz eine andere gerade entgegenstehen. Ziehen wir die eine von der andern ab, so sinkt in Rücksicht auf alle Volksreligionen die Ueberzeugung bis auf Null herab.

Trotz dieser Kritik giebt Hume zu, dass Wunder und Ab-

weichungen von dem gewöhnlichen Laufe der Natur möglich sind. Dasselbe gilt ihm von den Weissagungen, denn alle Weissagungen sind wirkliche Wunder und nur als solche sind sie wirkliche Beweise einer göttlichen Offenbarung. „Aus allem diesem ergiebt sich, dass die christliche Religion nicht nur bei ihrem Entstehen von Wundern begleitet war, sondern auch, dass sie noch selbst in unseren Zeiten von keinem vernünftigen Menschen ohne ein Wunder kann geglaubt werden. Die blosse Vernunft reicht nicht zu, uns von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Wer durch den Glauben genöthigt, ihr Beifall giebt, ist sich eines fortgesetzten Wunders an seiner eigenen Person bewusst, welches alle Grundsätze seines Verstandes untergräbt, und ihn bestimmt, das zu glauben, was mit der Gewohnheit und Erfahrung im grössten Widerspruche steht." Mit diesen Sätzen schliesst Hume die Besprechung des Wunders, wir müssen uns jedoch wohl hüten, darin eine persönliche Unterwerfung unter den christlichen Glauben und dessen Wunder zu sehen. Mit gewohnter Vorsicht und Zurückhaltung drückt sich der Philosoph auch hier aus, überzeugt, dass Jeder auch für das Christenthum die nöthigen Consequenzen ziehen wird, ohne dass er selbst ausdrücklich darauf hinweist.

Die zweite Frage, welche nach Hume's Urtheil für jede Untersuchung der Religion besonders wichtig ist, ist diejenige nach ihrem Ursprung in der menschlichen Natur. Der Lösung dieser Frage widmet Hume die Schrift: „The natural history of religion" und auf diesem Gebiet liegt der Hauptfortschritt über den Englischen Deismus hinaus.

Der Deismus beruhigte sich bei der Fiktion, dass der reine Vernunftglaube, als dessen Wiederherstellung ihm das Christenthum erschien, im Anfang des Menschengeschlechtes wirklich einmal als Religion bestanden habe. Daher muss Hume zunächst die Frage erörtern nach der ursprünglichen Form der Religion. Diese war nicht Monotheismus sondern Polytheismus. Es ist ein unleugbares Faktum, dass vor 1700 Jahren alle Menschen Polytheisten waren und dass, je weiter wir an der Hand der Geschichte zurückgehen, wir die Menschen desto tiefer in Polytheismus versunken finden und kein Zeichen oder Symptom einer vollkommenen Religion. Nun bliebe freilich die Möglichkeit, dass in noch früheren, in vorgeschichtlichen Zeiten die Menschen die Principien des reinen Theismus festgehalten hätten. Aber wie unwahrscheinlich, dass sie als unwissende Barbaren die Wahrheit fanden, dagegen in Irrthum versanken, sobald sie sich Bildung aneigneten. Dagegen spricht auch unsere Kenntniss der jetzt lebenden wilden Völker, die Unwahrscheinlichkeit, dass gerade in diesem Punkte ein allmählich aufsteigender Fortschritt der Menschheit vom Niederen zum Höheren nicht sattfinden sollte, die Unmöglichkeit, uns den erfolgten Verlust der reineren Gotteserkenntniss zu erklären.

Die ursprüngliche Form der Religion ist also der Polytheismus Die Frage nach dem Ursprung der Religion bestimmt sich also näher als Frage nach dem Ursprung des Polytheismus. Derselbe ist nicht im Denken zu suchen, denn wären die Menschen durch Betrachtung der Natur zur Annahme einer unsichtbaren, intelligenten Macht geführt, so könnten sie nicht anders, als ein einziges Wesen annehmen, welches dieser grossartigen Maschine Dasein und Ordnung ertheilt, denn es ist, wenn auch nicht unmöglich, so doch höchst unwahrscheinlich, die einheitlich geordnete Welt auf mehrere Urheber zurückzuführen. Lassen wir dagegen die Werke der Natur unberücksichtigt und verfolgen die Spuren einer unsichtbaren Macht in den wechselnden Ereignissen des menschlichen Lebens, so werden wir nothwendig zum Polytheismus geführt, d. h. zum Anerkenntniss mehrerer beschränkter und unvollkommener Gottheiten. Denn der Lauf der Ereignisse ist so voll Wechsel und Unsicherheit, dass wir ihn auf ein einziges intelligentes Wesen nicht anders zurückführen können als bei der Annahme eines Gegensatzes seiner Absichten, eines steten Kampfes entgegengesetzter Kräfte. Die ersten religiösen Ideen entstehen nicht aus einer Betrachtung der Natur, sondern von der Unruhe in Rücksicht auf die Ereignisse des Lebens und von den Hoffnungen und Befürchtungen, welche unaufhörlich des Menschen Geist bewegen. Was den Menschen zur Annahme intelligenter Mächte führt, ist also nicht spekulative Neugierde oder gar reine Liebe zur Wahrheit. „Es ist vielmehr die ängstliche Unruhe um Glück, die Furcht vor künftigem Unglück, der Schrecken vor dem Tode, das Verlangen nach Genugthuung, das Streben nach Nahrung und anderen Bedürfnissen. Von Hoffnung und Furcht hin und her getrieben, erforschen die Menschen mit zitternder Neugierde den Lauf der Zukunft und die Wechselfälle des menschlichen Lebens. And in this disordered scene, with eyes still more disordered and astonished, they see the first obscure traces of divinity.“

Furcht und Hoffnung also, womit wir die unbekannten Ursachen unseres glücklichen oder widrigen, und besonders unseres künftigen Ergehens betrachten, sind die tiefsten psychologischen Wurzeln der Religion. Dazu kommt noch ein Anderes. Die Menschen haben die allgemeine Tendenz, alle Wesen sich gleich zu denken und auf jedes Objekt diejenigen Eigenschaften zu übertragen, deren sie selbst sich bewusst sind. Finden wir doch menschliche Gesichter im Mond, Armeen in den Wolken, und schreiben jedem Dinge, das uns gefällt oder missfällt, Wohlwollen oder Uebelwollen zu. Daneben erklärt es sich, dass auch jene unbekannten Mächte, von denen wir mit Furcht und Hoffnung die Gestaltung unserer Zukunft erwarten, in der Phantasie die Gestalt menschlicher Wesen annehmen. Nicht bloss die geistigen Eigenschaften, Wissen und Wollen, menschliche Affekte und Leidenschaften werden ihnen beigelegt, auch sogar menschliche Gestalt.

Selbstredend haben diese beschränkten Wesen auch nur einen engen, beschränkten Wirkungskreis, und da für jede besondere Sphäre des Lebens ein solches Wesen angenommen wird, giebt es deren sehr viele.

Man kann sehr wohl zweifelhaft sein, ob man diesen Anschauungen den Namen Religion zugestehen will. Von dem, was wir jetzt Religion nennen und als nothwendigen Inhalt derselben behaupten, findet sich hier Nichts. Diese Götter sind kein erstes Princip des Seins und Denkens, üben keine höchste, all umfassende Herrschaft aus, verfolgen keinen göttlichen Plan oder Absicht in der Schöpfung. Durchaus unwürdige Vorstellungen sind uns aus den älteren heidnischen Religionen berichtet; die Götter standen durchaus innerhalb der Welt als zu ihr gehörig. Die Frage nach der Entstehung der Welt ward in den Religionen gar nicht erörtert, und auch die Philosophen, welche sich denselben zuwandten, kamen erst mit Anaxagoras, also erst sehr spät dazu, die Welt auf einen intelligenten Urheber zurückzuführen. — Die weitere Ausbildung dieser religiösen Vorstellungen ging dann ebenfalls mit recht viel Willkür vor sich. Freilich ist der Mensch geneigt, eine unsichtbare, intelligente Macht in der Natur anzunehmen, aber zugleich haftet seine Aufmerksamkeit stark an sichtbaren Dingen. Um beide Neigungen zu vereinigen, wird die unsichtbare Macht mit einem sichtbaren Gegenstande verknüpft, daher erscheinen alle merkwürdigen Produkte der Natur selbst als reale Gottheiten, z. B. Sonne, Mond und Sterne, die Quellen von Nymphen bewohnt etc. Die Vertheilung der verschiedenen Gebiete an besondere Gottheiten wird ferner der Grund zur Allegorie, beides, physikalischer und moralischer. Der Gott des Krieges wird als wild und grausam vorgestellt, der Gott der Dichtkunst als elegant und fein. Da die gewöhnlichen Gottheiten nur so wenig über den Menschen erhaben sind, wurden überdies Menschen, welche als Helden oder öffentliche Wohlthäter besonders angesehen und verehrenswerth erschienen, unter die Götter erhoben. Durch diese Apotheose entstand eine grosse Zahl heidnischer Gottheiten. Als dann Bildhauer und Maler die Götter darstellten, unterschied man selten genau zwichen dem dargestellten Gott und der darstellenden Statue oder Gemälde.

Das sind die allgemeinen Grundzüge aller polytheistischen Religionen. Jetzt fragt sich: Wie entstand aus diesem Polytheismus der Monotheismus? Zunächst könnte man vermuthen, das verständige Denken, das spekulative Interesse an der Begreiflichkeit des Weltganzen habe den Menschen von der Annahme vieler Götter fortgeführt zum Glauben an Einen Gott. Diese Vermuthung erweist sich jedoch als unrichtig. Fragen wir nämlich heutigen Tages in Europa, wo der Monotheismus bereits so lange und so allgemein herrscht, einen gewöhnlichen Menschen, warum er an einen allmächtigen Schöpfer der Welt glaube, so wird er uns nicht hinweisen auf die finalen Ursachen. Er wird uns nicht etwa

reden von der kunstvollen Einrichtung seiner Hand, der wunderbaren Gliederung und Gelenkigkeit seiner Finger etc., er wird uns erzählen von dem plötzlichen Tod eines Menschen, von der grossen Dürre dieses Sommers etc. Kurz, die Menge gründet ihren Glauben an die göttliche Weltregierung auf ausserordentliche Vorfälle, wunderbare Ereignisse, die dem Denkenden weit eher als Gegeninstanz erscheinen. Was uns ein Hauptgrund ist für den Monotheismus, der wunderbare Zusammenhang des Weltalls und die strenge Beobachtung der einmal bestimmten Gesetze, erscheint der Menge eher als Gegengrund. Deshalb kann auch die Entstehung des Theismus nicht auf das theoretische Bedürfniss des spekulativen Denkens zurückgeführt werden, sondern erklärt sich nur aus allgemein praktischen Gründen, aus seiner Annehmlichkeit für den menschlichen Geist, aus „irrationalen und abergläubigen Principien". Schon der Polytheismus macht von den vielen Göttern einen in besonderer Weise zum Objekt des Dienstes und der Anbetung, mag man nun annehmen, dass diese Nation gerade diesem Gott unterstellt sei, oder, nach Weise menschlicher Verhältnisse, dass der eine König oder oberster Herr der übrigen sei. Mag man nun Gott als besondern Patron betrachten, oder als allgemeinen Götterkönig, man sucht durch ganz besondere Ehrenerweise seine Gunst zu gewinnen, es entsteht unter den Menschen, wie ein Wettlauf um das Wohlgefallen Gottes, so ein Jagen nach möglichst hohen Ausdrücken seines Preises und Zeichen seiner Ehre. So kommt man zur Unendlichkeit selbst, über welche hinaus es keinen Fortschritt mehr giebt. Deshalb begnügt man sich mit der Erkenntniss eines vollkommenen Wesens, des Schöpfers der Welt und trifft also durch Zufall mit den Principien der Vernunft und wahren Philosophie zusammen, aber nicht etwa durch Vernunft, sondern durch Schmeichelei und Furcht des gewöhnlichsten Aberglaubens. Wie bei rohen und auch bei cultivirten Völkern die Schmeichelei gegen den Regenten in höchster Steigerung dahin führt, ihn als wahre Gottheit zu bezeichnen und dem Volk zur Verehrung vorzuführen, so ist es auch ganz natürlich, dass eine beschränkte Gottheit schliesslich zum allherrschenden Schöpfer und Lenker des Weltalls erhoben ist. Von ihrem Ursprung her haftet es aber dieser erhabenen Gottheit noch an, dass ihr widersprechend genug, menschliche Schwächen, Leidenschaften und Eigenthümlichkeiten zugeschrieben werden.

Nur aus dieser Entstehung des Monotheismus erklärt es sich, dass wir meist ein eigenthümliches Schwanken finden, ein Streben, sich vom Götzendienst zu erheben zum Monotheismus und wiederum einen Rückfall vom Monotheismus zurück zum Götzendienst. Die „unbekannten Ursachen", welche das Leben beherrschen, drängen sich auch nach der Erkenntniss des Einen höchsten Gottes immer wieder ein, sie werden als Mittler niederer Ordnung, als untergeordnete Wesen zwischen die Menschen und die höchste Gottheit gesetzt. Diese Halbgötter oder Mittelwesen

stehen uns näher und werden deshalb der Hauptgegenstand der Verehrung: eine allmähliche Wiedereinführung des Götzendienstes. Immer tiefer sinken die Religionen in den Götzendienst, bis sich eine Reaction geltend macht und sie wieder zur vollen Reinheit des Monotheismus erhebt. So schwanken selbst Christenthum und Muhamedanismus zwischen dieser ab- und aufgehenden Bewegung, von einer allmächtigen und geistigen Gottheit zu einer beschränkten und körperlichen, ja, zu einer sichtbaren Darstellung und umgekehrt von dem materiellen Bilde zu einer unsichtbaren Kraft, ja, zur unendlichen, vollkommenen Gottheit, dem Schöpfer und Herrscher des Weltalls.

An diese geschichtliche Betrachtung knüpft Hume noch eine Vergleichung dieser Religionen. Betreffs der Toleranz fällt dieser Vergleich sehr zu Ungunsten des Monotheismus aus: der Polytheismus lässt seiner Natur nach auch für andere Gottesdienste Raum und hat diese Toleranz in der Geschichte vielfach bewiesen; der Monotheismus muss ausschliessend sein und erweist sich abweisend und grausam gegen Andersdenkende. Noch einen andern Vorzug hat der Polytheismus: Wird die Gottheit gedacht als unendlich über den Menschen erhaben, so ist diese Anschauung geeignet, in Verbindung mit abergläubigem Schreck das menschliche Gemüth in tiefste Demuth und Muthlosigkeit zu versenken, so dass Abtödtung, Büssung, passives Dulden als einzige Gott wohlgefällige Handlungen gelten. Gilt dagegen die Gottheit nur wenig höher denn der Mensch, so entsteht Geist, Muth, Selbstbewusstsein, Freiheitsliebe, alles Eigenschaften, welche ein Volk gross machen. Auch vom Gesichtspunkt der Vernunft aus hat der Monotheismus keinen Vorzug. Das ganze mythologische System des Alterthums erscheint natürlich und wahrscheinlich. Der Monotheismus bildet das fundamentale Princip einer Volksreligion, deren Grundsatz der gesunden Vernunft so sehr entspricht, dass die Philosophie sich selbst mit einem solchen theologischen System vereinigen kann. Da nun aber die anderen Dogmen in einem heiligen Buch enthalten sind, beginnt hier erst recht der Streit gegen die Vernunft, deren unumstösslichen Grundsätze in der Theologie keine Geltung haben sollen. Ja, sogar wenn wir uns wundern über die unmöglichen und fabelhaften Geschichten, welche den Bekennern heidnischer Religionen zugemuthet werden, lassen wir uns nur durch anerzogenes Vorurtheil täuschen; bei Lichte besehen hat der Monotheismus noch unglaublichere Sätze. — Doppelten Ursprungs ist überall der Gottesbegriff. Einmal ist es die Furcht, dann die Schmeichelei, jene lässt Gott furchtbar und böse erscheinen, diese erhaben und gütig. Daraus ergiebt sich für die Vorstellung der Gottheit und für das Benehmen gegen sie ein unlösbarer Widerspruch. Am bedauerlichsten ist der geringe Einfluss der Religion auf die Moral. In jeder Religion sucht die Mehrzahl der Bekenner, wenn die Verbal-Definition der Gottheit auch noch so erhaben klingt, nicht durch Tugend und gute

Sitten das Wohlgefallen Gottes zu gewinnen, sondern durch kleinliche Observanzen, ungemessenen Eifer, das Annehmen mysteriöser und absurder Meinungen. Ja, sogar die grössten Verbrechen werden meist mit einer abergläubischen Frömmigkeit verübt.

Ueberall in der Welt ist Gutes und Böses gemischt, auch in der Religion. Man mag ihrer theistischen Form gewisse Vorzüge zugestehen, daneben finden sich auch bedeutende Schattenseiten. Den Glauben an eine unsichtbare intelligente Macht, der zwar kein originaler Instinkt, aber doch ein allgemeiner Begleiter der menschlichen Natur ist, mag man für eine Art Stempel halten, den der Schöpfer seinem Werk aufgedrückt hat, aber welche Caprice, Absurdität und Immoralität wird ihm zugeschrieben! Das edle Privilegium der Menschen, Gott in der Natur zu finden, ist ersetzt durch Fieberträume eines Kranken, durch Affengedanken, vernünftiger Wesen unwürdig. „Das Ganze ist ein unlösbares Räthsel; Zweifel, Ungewissheit, Suspension des Urtheils bildet das Resultat der Untersuchung. Weil aber doch Gefahr der Ansteckung durch die allgemeine Meinung ist, so lässt sich nur dadurch helfen, dass man die verschiedenen Arten von Aberglauben hinter einander hetzt und inzwischen in das ruhigere aber auch dunklere Gebiet der Philosophie entschlüpft". — Damit schliesst Hume seine „Naturgeschichte" der Religion*).

---

*) Die Werke Hume's sind gesammelt erschienen in 4 Bänden, ed. by T. H. Green and T. H. Grose (London 1875). Vergl. ausserdem Friedrich Jodl: Leben und Philosophie David Hume's. Halle 1872. Edmund Pfleiderer: Empirismus und Skepsis in David Hume's Philosophie etc. Berlin 1874.

Sechster Abschnitt.

Descartes und Spinoza.

I.

Descartes (31. März 1596 — 11. Febr. 1650).

Neben Baco steht als Begründer der neuern Philosophie Cartesius; jener eröffnet die empirische, dieser die spekulative Richtung. Beide werden durch die Ueberzeugung von der Ungewissheit aller bisherigen Erkenntniss dazu fortgetrieben, zur Rettung aus dem allgemeinen Zweifel eine neue Methode zu suchen als den allein richtigen Weg, die Wissenschaft zu erneuern. Beide bleiben bei diesem Unternehmen stehen auf dem Boden des Dogmatismus und schreiten nicht fort zu einer kritischen Untersuchung unserer Erkenntniss überhaupt. Die unbezweifelbar sichere Erkenntniss findet Baco in der Beobachtung der Natur, in der richtigen Erfahrung, Cartesius in dem eigenen Selbstbewusstsein. Woran ich auch zweifeln mag, jedenfalls bin ich stets zweifelnd oder denkend und deshalb existire ich. Daher der Satz: Cogito, ergo sum, der Archimedische Punkt für alle weitere Untersuchung. Ich bin und zwar als denkendes Wesen; dessen bin ich unzweifelhaft gewiss, weil ich es vollkommen klar und deutlich vorstelle. Daraus ergiebt sich das Kriterium: Was ich klar und deutlich einsehe, ist wahr, aber nur das ist wahr, was ich klar und deutlich einsehe. In unserm Bewusstsein besitzen wir nun eine Menge von Vorstellungen oder Ideen, welche theils angeboren, theils willkürlich in uns gebildet, theils von aussen in uns gewirkt werden. Soweit sie Vorstellungen, also nur in unserm Bewusstsein sind, sind sie durchaus wahr. Wir gehen aber im Urtheil dazu fort, ihre Uebereinstimmung mit äusseren Dingen zu behaupten. Sind wir dazu berechtigt? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir einen Grundsatz herbeiziehen, dessen Wahrheit uns unzweifelhaft feststeht, nämlich den Satz der Causalität: Jede Wirkung hat eine Ursache, und zwar muss die Ursache ebenso viel oder mehr Realität enthalten, als

die Wirkung. Treten wir mit diesem Grundsatz an unsere Vorstellungen heran, so können die Vorstellungen von Mensch, Thier und Körper in uns selbst ihren Grund haben; die Vorstellung von Engeln ist zusammengesetzt aus derjenigen von Gott und von Mensch; es bedarf also nur der Ursprung der Gottesvorstellung einer Erklärung. Wir können unmöglich der Grund dieser Vorstellung sein, denn wir sind weit unvollkommener als sie. Deshalb ist das Vorhandensein der Gottesvorstellung in unserm Selbstbewusstsein nur dann erklärlich, wenn Gott als Ursache derselben realiter ausser uns existirt.

Dies ist der Cartesius eigenthümliche Beweis für das Dasein Gottes. Derselbe ist wohl zu unterscheiden von dem ontologischen Argument des Anselmus; doch wird auch dieses von ihm verwerthet: Unter den verschiedenen Ideen, welche wir haben, bemerken wir auch die Idee von einem höchst intelligenten, höchst vollkommenen, höchst mächtigen Wesen. Dieselbe überragt alle anderen weit und wir erkennen, dass in ihr die Existenz nicht bloss möglich, sondern durchaus nothwendig und ewig ist. So können wir bloss daraus, dass wir erkennen: in der Idee des höchst vollkommenen Wesens sei die nothwendige und ewige Existenz enthalten, den Schluss ziehen, dass das höchst vollkommene Wesen realiter existirt. Denn die Gewohnheit, in allen anderen Dingen die existentia von der essentia zu sondern, darf uns bei Betrachtung des höchsten Wesens nicht zu gleichem Verfahren verleiten. „Von dem Begriff Gottes lässt sich die Existenz ebenso wenig abtrennen, als von dem Begriff des Dreiecks, dass die Grösse seiner drei Winkel zwei Rechten gleich ist, oder von der Idee des Berges die Idee des Thals, so dass es ebenso ungereimt ist, Gott, d. h. das vollkommenste Wesen, ohne Existenz, d. h. mit dem Mangel einer Vollkommenheit zu denken, als den Berg ohne Thal.“

Das anthropologische Argument finden wir ausserdem bei Cartesius noch in folgender Fassung: Wer etwas Vollkommeneres kennt, als er selbst ist, kann nicht von sich selbst sein, denn in dem Fall hätte er sich alle Vollkommenheiten gegeben, deren Idee er in sich hat. Auch deshalb können wir uns nicht selbst erschaffen haben, weil wir nicht die Fähigkeit besitzen, uns selbst zu erhalten. Daher müssen wir unser Dasein von einem Wesen ausser uns haben, und zwar von demjenigen Wesen, welches alle Vollkommenheiten in sich trägt, d. h. von Gott. Deshalb muss Gott existiren. In beiden Formen gründet sich der Beweis darauf, dass wir als unvollkommene Wesen existiren, aber in uns tragen die Idee des vollkommenen Wesens: das eine Mal wird gefolgert, dass nur Gott die Ursache dieser Wirkung sein kann, das andere Mal, dass wir es nicht sein können. „Wenn in einer von meinen Ideen eine Realität vorgestellt ist, so gross, dass ich gewiss bin, in mir könne diese Realität weder formaliter noch eminenter enthalten sein, also könne auch ich nicht selbst Urheber dieser Idee

sein, so folgt hieraus nothwendig, dass ich nicht allein in der Welt bin, sondern dass noch ein anderes Wesen, welches jene Idee verursacht, existirt." „Die ganze zwingende Gewalt des Beweisgrundes liegt darin, dass ich anerkennen muss, ich selbst, so wie ich bin mit der Idee Gottes in mir, könnte unmöglich existiren, wenn nicht in Wahrheit Gott existirte, ich meine eben der Gott, dessen Idee in mir ist, der alle die Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, sondern nur gleichsam mit den Gedanken wie von fern berühren kann, der gar keinem Mangel unterliegt."

Aus den angeführten Beweisen für das Dasein Gottes folgt auch schon der von Cartesius aufgestellte Begriff Gottes: Derselbe ist das vollkommenste Wesen und die Ursache alles Daseins. Gott wird als Substanz bezeichnet, d. h. als ein Wesen, welches so existirt, dass es zu seiner Existenz keines andern Wesens bedarf. In diesem strengen Sinn giebt es nur eine einzige Substanz, nämlich Gott, körperliche und denkende Substanz dagegen lassen sich unter den gemeinschaftlichen Begriff fassen, dass sie Wesen sind, die zu ihrer Existenz bloss Gottes Mitwirkung bedürfen. Sie schliessen sich gegenseitig aus und jede von beiden kann ohne die andere existiren. Aber univoce darf man den Begriff der Substanz nicht auf Gott und jene anderen Wesen anwenden, jener ist die unendliche Substanz, diese die endlichen. — Im Uebrigen sucht Descartes das Wesen Gottes zu bestimmen nach der in uns vorhandenen Idee: Gott ist ewig, allwissend, allmächtig, Quelle aller Güte und Wahrheit, Schöpfer aller Dinge, unendlich vollkommen. Gott ist kein Körper, ohne Empfindung, da alle Empfindung ein Leiden ist, aber wissend und wollend. Ueberhaupt wird von Gott alles ängstlich fern gehalten, was schon an uns als Mangel und Unvollkommenheit erscheint, dagegen wird mit Nachdruck davor gewarnt, uns in spitzfindige Untersuchungen über das Unendliche einzulassen, denn als endliche Wesen sind wir ausser Stande, dasselbe zu fassen und zu begreifen.

Das Dasein Gottes ist für Descartes deshalb von so grosser Wichtigkeit, weil nur darauf unsere Ueberzeugung von dem Vorhandensein äusserer Dinge beruht. Denn die Wahrnehmungen unserer Sinne sind Täuschung, weil nur wahr ist, was wir klar und deutlich erkennen, also denken. Auch besteht zwischen Geist und Körper, als relativen Substanzen, als von einander völlig unabhängigen Wesen, keine Beziehung und gegenseitige Einwirkung. Erklären, aus dem Wesen des Geistes oder Körpers begreifen können wir daher auch nicht, wie in uns Vorstellungen entstehen können von körperlichen Dingen ausser uns. Aber wir haben diese Vorstellungen, sind uns der Unmöglichkeit bewusst, sie nicht zu haben; deshalb haben wir sie von Gott. Nun kann Gott allerdings uns täuschen, wenn er es will; zu seiner Vollkommenheit gehört aber vor allem die Wahrhaftigkeit, deshalb will Gott uns nicht täuschen. Auf unserer Ueberzeugung von dem Dasein

und der Wahrhaftigkeit Gottes beruht deshalb unsere Gewissheit, dass den Vorstellungen in uns auch äussere Dinge entsprechen. Damit scheint jedoch jeder Irrthum ausgeschlossen, und so drängt die Schwierigkeit, dass die Wahrheit unserer Vorstellung von äusseren Dingen auf der Wahrhaftigkeit Gottes beruht, dennoch aber Irrthümer vorkommen, den Cartesius zu einer etwas künstlichen Theorie. Unsere Vorstellungen sind wahr als Vorstellungen in uns; der Irrthum tritt erst ein, wenn wir im Urtheil die reale Existenz äusserer Dinge behaupten, welche diesen Vorstellungen entsprechen. Das Urtheil ist Sache des Willens, die Vorstellung Sache des Verstandes; der Irrthum liegt also im Willen begründet, näher darin, dass der Wille weiter reicht als der Verstand, das Erkennenwollen weiter als das Erkennenkönnen. Wenn wir nur wollen, d. h. wenn wir den Willen stets geleitet werden lassen durch die vernünftige Einsicht, können wir uns vom Irrthum frei erhalten.

Das Dasein äusserer Dinge steht also fest. Ihr Wesen wird bestimmt im schärfsten Gegensatz gegen das Wesen des Geistes: dieses ist Denken, jenes ist Ausdehnung. Alle Erscheinungen an Geistern sind nur Formen oder Modi des Denkens, alle Erscheinungen an Körpern nur Formen oder Modi der Ausdehnung. Weil die Körper nur Ausdehnung sind oder Raumgrösse, giebt es keine untheilbaren Körper oder Atome, giebt es keine Grenze oder Unterbrechung der Welt, d. h. es giebt nur Eine, unendliche Welt. Weil alle Vorgänge in der Körperwelt nur Modi der Ausdehnung sind, ist alle Veränderung der Materie und alle Verschiedenheit ihrer Formen abhängig von der Bewegung. Der letzte Grund der Bewegung ist freilich Gott, dann aber bleibt die Grösse der Bewegung in der Natur durchaus constant, die Mittheilung derselben geschieht durch Stoss. Alle Vorgänge in der Körperwelt vollziehen sich nach mechanischen Gesetzen; nach ihnen wird auch, mit Hülfe der Wirbeltheorie, die Ordnung des Universums erklärt.

Nur Eine Erscheinung lässt sich bei der schroffen Trennung von Geist und Körper nicht erklären: die menschlichen Leidenschaften. Sie weisen mit zwingender Nothwendigkeit darauf hin, dass der Mensch eine Einheit von Körper und Geist ist: in der Zirbeldrüse als ihrem besondern Organ, steht die Seele mit dem Körper in Verbindung.

II.

Cartesius selbst wollte mit seinen Aufstellungen der geoffenbarten Religion nicht zu nahe treten. „Wir müssen stets beachten, dass Gott der unendliche Grund der Dinge ist, wir aber nur endlich. Wenn daher Gott von sich selbst oder von Anderen etwas offenbart, was unsere natürlichen Geisteskräfte übersteigt, z. B.

die Mysterien der Incarnation und Trinität, so dürfen wir den Glauben daran nicht abweisen, obgleich wir dieselben nicht klar einsehen." Wir brauchen diesen Ausspruch, sowie die Unterwerfung unter die Autorität der katholischen Kirche nicht für ein blosses Bekenntniss des Mundes zu halten; die Cartesianische Philosophie zeigt nach einer Seite einen so entschieden theologischen Charakter, dass jene Aeusserungen durchaus im Ernst können gemeint sein. Auf der andern Seite zeigt sie freilich einen so entschieden naturalistischen Charakter, verräth einen so durchaus neuen Geist, dass uns der heftige Widerspruch der Theologie nicht wundern kann, zumal die Schüler vielfach weiter gingen als die Meister. Rom setzte die Schriften des Cartesius auf den Index; in Holland verbanden sich Synoden und Universitäten zur Bekämpfung der gefährlichen Neuerung; in Frankreich und England, in Deutschland und der Schweiz wurden Waffen des Geistes und der Gewalt gegen sie in's Feld geführt. Es liegt unserer Untersuchung fern, dem äussern Verlauf dieses Kampfes in seinen Einzelheiten nachzugehen*); wir beschränken uns darauf, die wichtigsten Einwendungen der Gegner uns kurz vorzuführen**) und alsdann die wichtigsten Cartesianer einzeln zu betrachten.

Die Einwürfe der Gegner richten sich nicht weniger gegen die allgemeinen Grundlagen der neuen Philosophie, wie gegen einzelne Lehren derselben. Widerspruch erregt schon der Ausgangspunkt des Cartesianischen Denkens, der allgemeine Zweifel: Auch wenn derselbe nicht missverständlich als principieller Skepticismus aufgefasst wird, hält man ihm die unbestreitbar gewissen Axiome entgegen, z. B. dass etwas unmöglich zugleich sein und nicht sein könne. Jedenfalls dürfe dieser Zweifel nur auf das Gebiet der Philosophie angewandt werden; in der Theologie würde derselbe allen Glauben aufheben und den Unglauben jeder Schuld entkleiden. Der Grundsatz, alles klar und deutlich Erkannte, aber auch nur dieses, ist wahr, ist unklar, weil die klare und deutliche Erkenntniss höchst mangelhaft bestimmt ist, öffnet allen Phantastereien und Schwärmereien Thür und Thor, weil jeder die Gebilde seiner Einbildung klar und deutlich vorstellt, hebt durch seine bloss subjektive Bedeutung jede objektive Wahrheit auf,

---

*) Reichliche Mittheilungen darüber giebt: G. Frank: Geschichte der protestantischen Theologie. Bd. II. Leipzig 1865; die umfassendste Darstellung enthält: Fr. Bouillier: Histoire de la philosophie Cartésienne. 2 Bde. Paris und Lyon. 1854.

**) Von den Gegnern haben für uns am meisten Interesse: Jacob Revius: Methodi Cartesianae consideratio theologica. Lugd. Bat. 1648. Petrus van Mastricht: Novitatum Cartesianarum gangraena. Amstel. 1677. Samuel Maresii: Tractatus de abusu philosophiae Cartesianae. Groning. 1670. Joh. Ad. Osiander: Collegium considerationum in dogmata theologica Cartesianorum. Stuttgart 1674. J. V. Alberti: *Διπλοῦν κάππα*, quod est Cartesianismus et Coccejanismus. Lipsiae 1678.

nimmt, auf die Theologie angewandt, derselben den eigenthümlichen Charakter einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung. Die Behauptung, die Philosophie habe gleiche Gewissheit mit der Theologie, ist schon wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Socinianismus verdächtig; sie würde führen zur Annahme eines doppelten Wortes Gottes, eines doppelten göttlichen Glaubens, von gleicher Autorität und Würde; sie würde die Philosophen den Propheten und Aposteln Gottes gleichstellen und als Frucht der Philosophie völlige Irrthumslosigkeit verheissen. Geradezu unerträglich ist es, dass die neue Philosophie nicht mehr die Dienerin der Theologie sein will: sie protestirt sogar gegen den Namen „christliche Philosophie“, unter dem Vorgeben, dass die Philosophie nur der natürlichen Vernunft zu folgen habe, ohne Rücksicht auf eine Offenbarung und eine positive Religion; damit würden wir eine geradezu heidnische Philosophie bekommen und ein unaufhörlicher Kampf zwischen ihr und der christlichen Theologie wäre unvermeidlich. Wie diese Behauptung beruht auf der völligen Verkennung der Verfinsterung unserer Vernunft, in Folge der Sünde, so wird sie von der Gleichstellung der Philosophie und Theologie fortgehen zu der Forderung, dass die Philosophie die unbeschränkte Herrschaft bekomme. Diese wird schon jetzt beansprucht betreffs der Auslegung der Schrift: Auf Grund der Behauptung, dass die Schrift vor allem in Sachen der Physik, aber auch in Sachen der Moral und des Glaubens rede im Anschluss an die irrthümliche Meinung der Menge, wird die Philosophie als die allein untrügliche Auslegerin der Schrift proclamirt, und doch ist die Schrift an sich durchaus klar und will durch sich selbst ausgelegt werden *).

Von den Bedenken gegen einzelne Lehren der Cartesianer können wir nur die wichtigsten anführen, wenn wir nicht sämmtliche loci der kirchlichen Dogmatik durchgehen wollen. Der Beweis für das Dasein Gottes aus der uns angeborenen Idee wird heftig bekämpft, meist ohne das richtige Verständniss: Die Idee von Gott ist nicht Jedermann angeboren, denn es giebt Menschen und Völker ohne sie; es ist unstatthaft, von der Idee in uns auf die reale Existenz ausser uns zu schliessen, könnten wir doch auf diese Weise auch die Existenz eines goldenen Berges behaupten. Die Behauptung des Cartesius führt auf viele Absurditäten: Juden, Türken und Heiden verehren danach denselben wahren Gott, wie die Christen; die Ideen Gottes in uns sind Vicare oder Bilder Gottes, oder gar Untergötter; ehe Cartesius seine Ideen fand, hatte die Kirche keine Gewissheit für das Dasein Gottes. Abzuweisen ist das Unterfangen, eine Definition von Gott aufzustellen: das wäre nur möglich, wenn Gott end-

*) Immer wieder und in der heftigsten Weise wird besonders bekämpft die Schrift des Amsterdamer Arztes Ludwig Meyer: Philosophia scripturae interpres. Eleutheropolis 1666.

lich, zusammengesetzt, unvollkommen wäre. Es ist falsch, das Wesen Gottes allein in das Denken zu setzen, weil damit Gott, den Engeln und den Menschen dieselbe Substanz zugeschrieben wird, Gott ist vielmehr Geist und Leben. In positiver Weise sagen, Gott sei a se ipso, seine Allgegenwart als blosse Allwirksamkeit fassen, behaupten, Gott könne einander Widersprechendes thun, er könne uns täuschen, sobald er wolle, ist völlig ungereimt. Betreffs der Schöpfung erregen die Cartesianer Anstoss durch ihre Behauptung, dass Gott der Materie nur die Bewegung mitgetheilt, dann aber das Chaos bloss durch natürliche Kräfte alles aus sich allein hervorgebracht habe, dass die Schöpfung in der bestimmten Zeit von sechs Tagen zu 24 Stunden erfolgt sei, dass nicht alles um des Menschen willen geschaffen und dass Schöpfung und Erhaltung dieselbe Thätigkeit sei. Von physikalischen Lehren wird vor allem bekämpft die Beseeltheit, die Unendlichkeit und die Einheit der Welt, sowie die Vermuthungen, dass der Mond bewohnt sei und nicht eigentlich leuchte, dass die Erde als Planet sich um die Sonne bewege. Die rein mechanische Erklärung aller Vorgänge in der Körperwelt erscheint als verdächtiger Naturalismus, die nächste Vorstufe zum Atheismus. In der Anthropologie erregt die Behauptung Widerspruch, dass die Zirbeldrüse der Sitz der Seele sei; vor allem gefährlich und wegen des darunter verborgenen Pelagianismus gradezu unerträglich ist die Lehre, dass der Irrthum seinen Grund im Willen habe und deshalb von uns könne völlig vermieden werden. Auch die „Nullibität" der Engel, d. h. die Lehre, dass die Engel, weil ihr Wesen im reinen Denken bestehe, der Substanz nach nicht an einem bestimmten Orte seien, wird heftig bekämpft.

Diese sachlichen Einwendungen und der oft leidenschaftliche Ton maasslos heftiger Polemik*) zeigen in gleicher Weise, dass die scholastische Theologie der reformirten wie der lutherischen Kirche sich keinen Augenblick den schroffen Gegensatz der neuen Denkweise zur bisherigen verhehlte. Obgleich sie es an Angriffen nicht fehlen liess, obgleich sie in manchen Stücken, besonders einzelnen unbesonnenen Folgerungen des Cartesianismus gegenüber entschieden im Vortheil war, obgleich ihr ausserdem die weltliche Macht und das ehrwürdige Ansehen Jahrhunderte alter Autorität zur Seite stand, konnte sie den Sieg der neuen Geistesmacht nicht hindern. Besonders die beiden allgemeinen Grundgedanken derselben brachen sich unaufhaltsam Bahn, dass die Betrachtung der Naturwelt von der Theologie getrennt und der natürlichen Vernunft allein überlassen wird, und dass die Erkenntniss aus klaren und deutlichen Gründen als höchstes Krite-

---

*) In dieser Beziehung leistet vielleicht am meisten Lentulus: Cartesius triumphatus et nova sapientia ineptiarum et blasphemiae convicta. 1653.

rium der Wahrheit gilt. Die Herrschaft eines verständigen Rationalismus in der Naturbetrachtung und in der Theologie, das ist die allgemeine Folge der Cartesianischen Philosophie.

Unter den ältesten Vertretern derselben herrscht freilich hin und wieder noch ein conservativerer Zug. Christoph Wittich*) (1625—1688), unter den theologischen Cartesianern ohne Frage an Ansehen und Einfluss der bedeutendste, erklärt sich freilich entschieden gegen die Herrschaft der Theologie über die Philosophie, gegen die Benutzung der Schrift, um Aussagen zu gewinnen über das System der Welt und die einfachsten körperlichen Wesen, lehrt auch, dass die klare und deutliche Erkenntniss das einzige und zugleich das allgemein gültige Kriterium der Wahrheit sei und die natürliche Freiheit unseres Willens unberührt durch die Sünde. Dennoch nimmt er zur Theologie eine durchaus freundliche Stellung ein: den Offenbarungen des göttlichen Wortes darf man den Glauben auch dann nicht versagen, wenn unser beschränkter Intellekt unfähig ist, sie zu begreifen; die philosophischen Lehren von der Seele, von den Engeln, von der Idee Gottes in uns etc., sind für die Theologie höchst brauchbar; ja, die geheimnissvollsten Lehren der christlichen Religion, Dreieinigkeit und Menschwerdung, lassen sich mit Hülfe der Cartesianischen Philosophie leicht einsehen. Um von Anderen zu schweigen, gehört auch der Theolog Heidanus (1597—1678) zu den Männern, welche die kirchlich festgesetzte Lehre mit der neuen Philosophie möglichst zu verknüpfen suchten. — Einzelne Denker werden sogar durch den Einfluss des Cartesianismus zu mystischen Anschauungen fortgetrieben. So Wilhelm Deurhoff**) zu Amsterdam († 1717): Da das von Gott Erschaffene wesentlich entweder Ausbreitung oder Denken ist, so sind alle Menschen ihrem wirklichen Sein nach die Eine Ausdehnung und der Eine Geist, den Gott ursprünglich geschaffen hat. Was im Laufe der Zeit ins Dasein tritt, ist nur Modifikation der Einen uranfänglich erschaffenen Menschheit; auch der individuelle Menschengeist ist nur eine besondere Erscheinungsform des Einen Geistes. Mit diesen Gedanken verbindet er eine durchaus mystische Heilslehre. Auch zwischen dem Mystiker Friedrich Adolph Lampe († 1729) und dem Cartesianer Röell trat wenigstens betreffs einiger Punkte eine Vereinigung ein. Diese Beispiele beweisen, dass der dem Cartesianismus gemachte Vorwurf des Enthusiasmus wenigstens nicht ganz unbegründet war.

Weit allgemeiner und entschiedener macht sich aber die, als Naturalismus und Atheismus bekämpfte Richtung eines nüchternen

---

*) Seine Hauptschriften sind: Consensus veritatis in scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Descartes detecta, Lugd. Bat. 1659. Theologia pacifica etc. Ed. II. Lugd. Bat. 1675.

**) Vergl. Heinrich Heppe: Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche. Leiden 1879.

Rationalismus und einer verständigen Kritik geltend. Der empfindlichste Angriff derselben auf die bisherige Theologie ward bereits erwähnt, nämlich die Forderung einer philosophischen Auslegung der Schrift. Daneben traten Untersuchungen auf, die zunächst nur darauf ausgingen, in den Religionen des heidnischen Alterthums allen Aberglauben aufzudecken und zu verurtheilen. Der heftige, zum Theil leidenschaftliche Widerspruch, den sie erfuhren, erklärt sich nur aus der (allerdings nur zu begründeten) Furcht, dass dieselbe Untersuchung auch gegen das Christenthum und dessen Heiligthümer könnte gerichtet werden. Schon Antonius van Dale (1638—1708) versuchte in seiner Dissertation „de origine ac progressu idololatriae et superstitionum“ (Amst. 1696) durch eingehende historische Untersuchung nachzuweisen, dass der Glaube an Dämonen und Geister so alt sei wie das menschliche Geschlecht und von einem Volk auf das andere übertragen, vor allem jedoch von den Aegyptern mit Vorliebe gepflegt. Am meisten Aufsehen erregte Balthasar Bekker's (1634—1698): „De Betoverde Weereld, zynde een Grondig Ondersoek van't gemeen gevoelen, aangaande de Geesten“ etc., (Amst. 1691). Die aufgestellten allgemeinen Grundsätze über das Verhältniss der Vernunft zur Schrift lauten durchaus gemässigt: Vernunft und Schrift sind die beiden Quellen der Wahrheit; sie stehen nicht eine unter der anderen, sondern neben einander, denn die Vernunft redet von Dingen, davon die Schrift schweigt, und die Schrift lehrt etwas, was unserem Verstand nicht unterworfen ist. Die Vernunft steht vor der Schrift, weil die Schrift ihr offenbaren muss, dass sie von Gott ist, und wiederum steht die Schrift vor der Vernunft, weil in ihr Gott uns offenbart hat, was der menschliche Verstand niemals begreift. Doch begiebt es sich, dass beide einander begegnen und die Hand reichen, doch so, dass die Vernunft als die geringste der Schrift allezeit Ehrerbietung beweiset. In natürlichen Dingen ist die Vernunft allein Grund und Regel der Erkenntniss, in Sachen der Seligkeit Gottes Wort allein Grund und Regel des Glaubens. Wenn also die Schrift von natürlichen Dingen nicht in natürlicher Weise redet, muss die Vernunft lehren sie auszulegen; wenn dagegen die Schrift von Dingen des Glaubens redet, muss die Vernunft sich unterwerfen, auch wenn sie nicht begreift. — Die Untersuchung der „Bezauberten Welt“ richtet sich auf den Glauben an untergeordnete Geister und deren Wirksamkeit. Mit einer, für jene Zeit staunenswerthen Kenntniss der Religionsgeschichte untersucht der Verfasser zuerst die Meinungen, welche die heidnischen Völker von den Geistern hatten, und kommt zu dem Resultat, dass sie in hohem Grade mit einander übereinstimmen, auch überall zu denselben Künsten der Wahrsagerei und Zauberei führten. Durchaus verwandt sind die Meinungen der Juden und Muhamedaner, ja, auch das Christenthum hat seinen Glauben an Dämonen und Engel von dort überkommen.

Ist dieser Umstand schon wenig geeignet, jenen Glauben zu empfehlen, so noch weniger die allgemeine Beobachtung, dass derselbe immer schwächer wird, je mehr die Bildung der Menschen zunimmt. Die Vernunft jedoch kann diese Frage nicht entscheiden. Das freilich lehrt schon sie uns, dass Gott nur Einer ist, also die Engel und Dämonen keine Halb- oder Unter-Götter sein können; da es aber jedenfalls ausser Gott unsterbliche Geister giebt, nämlich die menschlichen Seelen, so kann die Vernunft nicht entscheiden, ob es auch ausserdem noch Geister giebt und wie sie etwa wirken. Auch die Schrift giebt uns von dem Ursprung und der Natur der Engel nicht viel Nachricht, etwas mehr über die Dämonen, aber alles nicht in lehrhafter Darstellung sondern in gelegentlicher, oft höchst bilderreicher Geschichtserzählung. Der Teufel erscheint nach der Schrift in einer Vollkommenheit, welche mit der Erhabenheit Gottes wie mit der eigenen Sünde in gleicher Weise streitet. Die Engel, welche Abraham und Lot erschienen, erweisen sich als Menschen; die Versuchung des Herrn erklärt sich aus den Gedanken seines eigenen Herzens; weder Hiob noch Paulus wurden vom Teufel leiblich geplagt, wie auch die Mondsüchtigen weder des Teufels noch des Mondes einen Mangel hatten, und die Besessenen einer eigenthümlichen Krankheit unterworfen waren. Christus selbst hat bei Austreibung der Geister und auch sonst nur zu den Vorurtheilen der Menge sich herabgelassen; wie die meisten Stellen der Schrift, welche vom Teufel gedeutet werden, von bösen Menschen zu verstehen sind, so ist es der Wahrheit des christlichen Glaubens und der wahren Gottesfurcht durchaus zuwider, anzunehmen, dass der Teufel in der Welt herumfahre, den Menschen erscheine und sich mit Macht und List ein grosses Reich einrichte. Dann wendet der Verfasser sich der Betrachtung einer ganzen Reihe von Geschichten zu aus dem Gebiete der Hexerei und Zauberei, welche sämmtlich als Aberglaube und Täuschung furchtsamer Gemüther abgewiesen werden.

Geschichtlich von geringerem Einfluss, obgleich principiell von grösserer Tragweite waren die Versuche, rein aus philosophischen Principien ein vollständiges System der „natürlichen Theologie" zu entwerfen. Der bedeutendste Vertreter dieser Richtung ist Hermann Alexander Röell († 1718). In der 1686 gehaltenen Antrittsrede*) als Professor der Philosophie und Theologie zu Franecker bezeichnet es Röell als die Aufgabe seines Lebens, zu zeigen, dass nur die Philosophie die wahre sei, welche bei Betrachtung der Dinge dieser Welt den Menschen nicht bloss ihre Natur und Ursachen lehre, sondern die Ursache der Ursachen, nicht bloss den Gebrauch der Güter in diesem Leben, sondern

---

*) Dissertatio de religione naturali. Ed. III. Frankf. 1695. Eine erweiterte Bearbeitung derselben sind die: Dissertationes philosophicae de theologia naturali duae, de ideis innatis una. Frankf. 1729.

den Weg zum höchsten Gut, und nur diejenige Theologie die vollkommene, welche das allzukörperliche Licht der Vernunft erleuchte durch das hellere der Offenbarung, den von Natur erkennbaren, nämlich unseren Seelen eingeprägten aber kläglich verdunkelten Wahrheiten ihre ursprüngliche Klarheit wiedergebe und damit die Natur vollende, kurz, die Einheit von Natur und Gnade, von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Theologie, so dass der Offenbarung ohne die Vernunft die Autorität fehlt, der Vernunft ohne die Offenbarung die Vollständigkeit. — Die Philosophie erforscht Grund, Ziel und Ordnung der Dinge; das Ziel des Menschen ist die Glückseligkeit, bestehend im Besitz des höchsten Gutes oder Gottes. Der einzige Weg zu Gott ist die Religion und zwar die vernünftige, (religio rationalis) denn allein durch die uns angeborenen Ideen und die aus ihnen durch das Denken gewonnenen Schlüsse vermögen wir die wahre Gotteserkenntniss und den rechten Gottesdienst zu gewinnen. Diese natürliche Erkenntniss und das natürliche Streben, das höchste Gut zu erfassen und das Böse zu meiden, bilden die Grundlage jeder vernünftigen Religion. Im Einzelnen führt Röell hier dieselben Gedanken aus, die wir schon bei Descartes finden. Dann aber kommt er auch auf die Offenbarung zu reden: Ihr Vorhandensein wird ohne Untersuchung vorausgesetzt. Auch die Offenbarung kann nicht anders aufgefasst werden, als mit Hülfe der Ideen; wenn also völlig neue Erkenntnisse uns in der Offenbarung mitgetheilt werden, so müssen auch, gleich wie in der Schöpfung, völlig neue Ideen uns eingeschrieben werden. In diesem Fall bleibt uns Nichts übrig, als die neuen Ideen mit den anderen in Zusammenhang zu setzen und uns ihres göttlichen Ursprunges zu vergewissern. Wenn die Offenbarung uns Wahrheiten mittheilt, deren einfache Ideen uns bereits bekannt sind, so können und sollen wir prüfen, ob dieselben als göttlich anzuerkennen sind, d. h. ob nicht eine andere passende Ursache des angeblich göttlichen Wortes aufzufinden ist, als die Allwissenheit und Allmacht des ersten Wesens. Die wahre göttliche Offenbarung kann Nichts enthalten, was der Vernunft widerspricht, da auch sie von Gott stammt, doch kann sie sehr wohl über Gottes Wesen und Werke Wahrheiten mittheilen, welche die natürliche Vernunft allein zu erkennen ausser Stande ist. Derartige Mittheilungen Gottes müssen wir glauben, auch wenn wir sie zu begreifen nicht vermögen; aber selbst dann sollen wir den Sinn und den göttlichen Ursprung der Offenbarung durch vernünftige Gründe uns klar zu machen suchen.

Im System der Cartesianischen Philosophie befriedigt unzweifelhaft am wenigsten der Versuch, die im Menschen thatsächlich vorhandene Einheit von Körper und Geist mit der schroffen Gegenüberstellung beider in Einklang zu setzen. An dies Problem knüpfen sich deshalb auch die ersten Versuche einer Weiterbildung. Arnold Geulinx (1625—1669) kann die gegenseitige Einwirkung

von Körper und Geist im Menschen nur erklären durch ein jedesmaliges wunderbares Eingreifen Gottes. Geulinx zerlegt die Metaphysik in Autologie, Somatologie und Theologie. An die Spitze der Autologie tritt der Satz des Descartes: cogito, ergo sum; das ist die feste Burg gegen alle Skeptiker, denn wenn ich auch nicht weiss, ob die Dinge so sind, wie ich sie denke, so weiss ich doch, dass ich sie so oder so denke, dass ich denke und deshalb bin. Nun finde ich in mir viele Vorstellungen oder Modi des Denkens, welche nicht von mir herrühren, denn sie bleiben aus, wenn ich sie will und kommen, wenn ich sie nicht will. Diese Vorstellungen müssen also von einem Andern in mir erregt sein, und zwar, — und dies ist das eigentliche Fundament von Geulinx Occasionalismus — muss dieser Andere sich dessen bewusst sein, denn ohne zu wissen, wie etwas geschieht, kann man es unmöglich wirken. Dieser Andere erregt nun jene Vorstellungen nec mediante me ipso nec se ipso sed corpore, weder durch meine noch durch seine Vermittlung, weil sowol ich wie er einfache Wesen sind, die Vorstellungen aber mannichfach, sondern durch Vermittlung des Körpers, und zwar, da der Vorstellungen gar verschiedene sind, nicht durch den sich stets gleich bleibenden ruhenden Körper, sondern durch dessen Bewegungen. Nun hat aber der Körper und dessen Bewegung an sich durchaus nicht die Fähigkeit, Gedanken zu erregen, daher ist auch der Körper weder die bewirkende, noch die veranlassende, sondern lediglich die gelegentliche Ursache unserer Gedanken. Derjenige Körper, gelegentlich dessen, („occasione cujus") jene von mir unabhängigen Vorstellungen in mir aufsteigen, ist mein Körper. Meine Vereinigung mit diesem Körper ist nicht mein Werk, denn Geburt und Tod vollzieht sich ohne mein Wissen und Wollen; sie ist das Werk dessen, der durch Vermittlung des Körpers und seiner Bewegung so auf mich wirkt, und bei Gelegenheit meines Willens so auf den Körper wirkt.

Die Somatologie mit ihrer Erörterung des Körpers, der Ausdehnung, der drei Dimensionen, der Theilbarkeit etc. übergehen wir. Auch von der Theologie interessiren uns diejenigen Partien nicht, wo Geulinx ausführt, dass Gott der Schöpfer der Welt, der mächtige Beweger, ewig, frei und unabhängig, vollkommen sei. Das Wesentliche ist, dass Gott derjenige ist, der uns mit unserem Körper vereinigt hat, also Herr des Lebens und des Todes, in unaussprechlicher Weise unser Vater, dass er ferner bei jeder Gelegenheit in wunderbarer Weise anlässlich unseres Denkens den Körper bewegt und anlässlich der Bewegung des Körpers in uns den entsprechenden Gedanken bewirkt. Das Wunderbare dieses Geschehens verhehlt sich Geulinx durchaus nicht. Es ist kein geringeres Wunder, sagt er, dass die Zunge in meinem Munde erzittert, wenn ich das Wort „Erde" ausspreche, als wenn die Erde selbst erzitterte.

Dennoch findet sich bei Geulinx eine Aeusserung, die einem

ganz andern Gedankenkreise angehört. Gemäss jenem Grundsatze, dass Jemand darum wissen muss, wenn er etwas thut, muss Gott, weil er in uns wirkt, erkennen und wollen, also ein Geist sein. Gott allein ist wahrer Geist, mens simpliciter proprie et vere, die geschaffenen Geister dagegen sind nur partikulare und beschränkte Geister, weil sie nicht einfach denken und wollen, non sunt mens, sed mens eo usque, sed cum certo limite. Ja, dies wird dahin erläutert: sie sind etwas vom Geist, aliquid mentis, wie auch die partikularen Körper nicht Körper sind, sondern etwas vom Körper, aliquid corporis: Wer denkt dabei nicht an Spinoza? Und gleich darauf heisst es: „Die Ideen und ewigen Wahrheiten, z. B. zwei und drei sind fünf, sind im göttlichen Geiste, in unserm nur, wenn wir sie in Gott und somit Gott selbst betrachten.“ Wer denkt dabei nicht an Malebranche?

Als Priester des Oratoriums sucht Nicole Malebranche (1638—1715)*) die Philosophie des Descartes mit den Dogmen der katholischen Kirche, besonders mit den Grundlehren des Augustinismus zu vereinigen. Auch bei ihm ist der treibende Gedanke die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss. Denn mit Descartes behauptet er den Dualismus der denkenden und der ausgedehnten Substanz, mit Geulinx, dass keine unmittelbare Beziehung und direkte Einwirkung zwischen Körpern und Geistern stattfinden, sondern die Bewegung der Körper nur occasionelle Ursache der Thätigkeit des Geistes ist und das Denken des Geistes nur occasionelle Ursache der körperlichen Bewegung. Dennoch ist in der Erkenntniss thatsächlich eine Wirkung der Körper auf den Geist gegeben. Die Dinge bewirken Nichts, sie sind in Wahrheit keine Ursachen, sondern werden nur mit Unrecht so genannt. Es giebt überhaupt nur Eine wahrhafte Ursache, nämlich Gott. Man darf Gott und die endlichen Dinge auch nicht als primäre und secundäre Ursachen nur nach dem Grad und der Art ihres Wirkens unterscheiden, sondern die Dinge wirken Nichts, Gott allein wirkt alles, Gott schafft die Körper und in ihnen bald Ruhe, bald Bewegung, er schafft die Geister und in ihnen sowol Empfindung als Erkenntniss, er schafft die Verbindung von Körper und Seele. Das Dasein der Welt wie ihr fortgehender Bestand beruht auf der schaffenden Wirksamkeit Gottes, denn auch die Erhaltung der Welt ist Nichts Anderes, als fortwährende Schöpfung. Dabei aber tritt Malebranche jeder Vermischung von Gott und Welt entgegen. „Das Universum ist in Gott“, mit dieser Formel bezeichnet er die eigene Auffassung; „Gott ist im Universum“, diese Formel dient ihm zur Charakteristik der Philosophie Spinoza's, welche er als atheistisch abweist.

---

*) Ausser der Hauptschrift: De la recherche de la vérité, Paris 1675, sind zu vergleichen die kürzeren: Entretiens sur la métaphysique et la religion. Paris 1688. Dazu Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie. I. 2.

Ihrer eigenen Natur nach können Körper und Geist, als selbständige Substanzen, nicht auf einander wirken. Auch „Gott kann die Geister mit den Körpern vereinigen, aber er kann die Geister den Körpern nicht unterwerfen". Die stets genau correspondirenden Modifikationen der Körper und Geister werden geordnet nach den allgemeinen Gesetzen, welche Gott seiner Welt gegeben hat. Dennoch überzeugt die Erfahrung uns täglich davon, dass unsere geistige Thätigkeit von leiblichen Zuständen abhängt. Diese Abhängigkeit kann Gott weder wollen noch bewirken, sie kann also nicht der ursprüngliche, von Gott begründete Zustand sein, sondern ist durch unsere freie That im Sündenfall bewirkt worden. Aber auch den Fortbestand dieser Abhängigkeit kann Gott nicht wollen, daher geht sein Wirken jetzt nur dahin, uns die verlorene Unabhängigkeit der Seele vom Körper wieder zu verschaffen, d. h. uns durch Christum zu erlösen. Religion und Philosophie sind also durchaus Eins. Der Irrthum, weil herrührend von den Sinnen und der Einbildung, also von der uns unbegreiflichen Abhängigkeit des Geistes vom Körper, ist Folge der Sünde, sein thatsächliches allgemeines Vorhandensein der philosophische Beweis für das Augustinische Dogma von der Erbsünde. Die Befreiung vom Irrthum durch Erhebung von unklaren und undeutlichen Vorstellungen zu klarer Erkenntniss und die Befreiung von der Sünde durch die Erlösung in Christo ist das gleiche Ziel, jenes der Philosophie, dieses der Religion.

Unsere Erkenntniss kann ihren Grund nicht in uns selbst haben. Das folgt zunächst schon aus dem allgemeinen Satz, dass die endlichen Dinge keine Ursachen sind, es folgt aber auch aus einer andern Erwägung: die Erkenntniss Gottes stammt nicht aus uns, weil endliche Wesen die Idee des Unendlichen nicht schaffen können; daher ist das Vorhandensein der Idee Gottes in uns der sicherste Beweis für das Dasein Gottes. Die Erkenntniss der Körper ist nur durch Ideen möglich; diese Ideen werden unmöglich von den Körpern bewirkt, ebenso wenig aber von der Seele erzeugt oder als natürliche Anlage besessen. Auch angeboren sind die Ideen nicht, weil die Ideenwelt unendlich, unsere Seele aber nur endlich ist; ebenso undenkbar ist es, dass Gott uns die Ideen einzeln mittheilt in dem Augenblick, wo wir derselben bedürfen. Die Erkenntniss ist also nur möglich in Gott. Dies wird in folgender Weise gedacht: Durch die Ideen erkennen wir die Körper, alle Körper sind ausgedehnt und Nichts Anderes als Ausdehnung, deshalb lassen sich alle Ideen zurückführen auf diejenige der Ausdehnung, oder auf die intelligible Ausdehnung. Dieselbe ist als Princip der Ideenwelt die Uridee, idée primordiale, als schöpferischer Grund der endlichen Dinge der Archetyp der Körperwelt, archetype des corps. Diese Idee der Ausdehnung ist zugleich enthalten in der allgemeinen Vernunft, denn trotz aller Verschiedenheit sind sämmtliche Geister darin identisch, dass sie erkennen, d. h. jene Idee anschauen. Ja, es giebt nur

Eine Vernunft, da nur eine unendliche Vernunft die Idee des Unendlichen zu fassen vermag und da nur unter dieser Voraussetzung dem Erkennen der zahllosen einzelnen Menschen allgemeine Gültigkeit zukommen kann. Die allgemeine Vernunft und die intelligible Ausdehnung entsprechen einander. Gott ist die allgemeine Vernunft, mit ihr die intelligible Ausdehnung und daher der Grund aller einzelnen Dinge. Unsere klare und deutliche Erkenntniss ist im Gegensatz zur unklaren und undeutlichen Sinneserkenntniss diejenige aus allgemein gültigem Denken der Vernunft oder aus den Ideen. Diese Ideen sind in Gott, also auch wir, sofern wir Ideen haben und durch sie erkennen, in Gott oder umgekehrt, wir können die Dinge wahrhaft nur in Gott erkennen. — Unklar freilich bleibt dies Verhältniss der endlichen Geister zu Gott, bald bezeichnet es Malebranche dahin, Gott sei der Ort der Geister, wie der Raum der Ort der Körper, bald dahin, wie das Besondere eine Participation oder Einschränkung des Allgemeinen sei, so seien alle Creaturen Nichts Anderes als unvollkommene Participationen des göttlichen Wesens. Sehen wir davon ab, die Allwirksamkeit Gottes und die Nichtigkeit der endlichen Dinge, der Irrthum in Folge der aus der Sünde stammenden Unterwerfung des Geistes unter den Körper, und die wahre Erkenntniss in Folge der Erlösung von der Sünde oder der Erhebung zu Gott, das ist der Grundgedanke seines merkwürdigen Systems.

III.

Baruch Spinoza (24. Novbr. 1632 — 23. Febr. 1677)*).

Dass des Juden Spinoza in einer Geschichte der christlichen Religionsphilosophie gedacht wird, bedarf sicher keiner Rechtfertigung. Mag auch, wie neuerdings mit viel Scharfsinn nachgewiesen ist, die Richtung seiner Gedanken durch das Studium der Rabbinischen Philosophie stark beeinflusst sein, seine genaue Kenntniss und hohe Werthschätzung des Neuen Testaments wie der Person Christi zeigen mehr noch, wie sein Ausschluss aus der Synagoge, dass sein Blick über die Schranken des Judenthums hinausreichte. Und wie Descartes sein Vorgänger war, so finden wir seine Nachfolger unter den christlichen Philosophen. Dagegen ist es noch heute in manchen Kreisen misslich, von Spinoza anders zu reden, als von einem gottlosen Verderber

*) Von den Werken des Spinoza kommen für uns ausser der „Ethica, ordine geometrico demonstrata" etc. besonders in Betracht der „Tractatus theologico-politicus". Hamburg 1670. „Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate" etc. Ueber ihn vergleiche: Theodor Camerer: Die Lehre des Spinoza. Stuttgart 1877. Kuno Fischer, a. a. O.

aller Religion, gilt doch, gleichwie in früheren Zeiten, so auch jetzt noch Manchem Spinoza als Haupt und Anführer alles Unglaubens und aller Gottlosigkeit, Spinozist gleichwerthig mit Pantheist und Atheist. Und doch, wer seine Schriften liest, fühlt sich wohlthuend angeweht von dem tief religiösen Geist, der alle seine Forschungen durchdringt, und begreift, wie nicht bloss der geistesverwandte Schleiermacher auffordert, mit ihm „ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstorbenen Spinoza zu opfern"! wie auch sein Gegner, Fr. H. Jakobi, ausrufen kann: „Sei Du mir gesegnet, grosser, ja heiliger Benediktus! wie Du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten Dich verirren mochtest, seine Wahrheit war in Deiner Seele und seine Liebe war Dein Leben"!

Schon der „Traktat über die Berichtigung des Verstandes" zeigt diesen religiösen Charakter: Um das wahre, unvergängliche Gut zu erlangen, muss man verzichten auf die scheinbar gewissen Güter des Lebens, Sinneslust, Reichthum, Ehre, um in der Liebe zu Gott von allen selbstsüchtigen Begierden befreit, von aller Liebe zu uns selbst und zu endlichen Dingen gereinigt zu werden. Denn „die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschliesst. Ein solcher Zustand ist aufs Innigste zu wünschen und mit aller Kraft zu erstreben".

Für die religions-philosophischen Anschauungen Spinoza's kommt zunächst in Betracht der „theologisch-politische Traktat". Avenarius setzt die Abfassung desselben bereits in die Jahre 1657—61, also kurz nach dem 1656 erfolgten Ausschluss aus der Synagoge. Vielleicht ist auch, wie schon Bayle vermuthet, in diese Schrift jene Apologie zum Theil wörtlich aufgenommen worden, in welcher, wie wir wissen, Spinoza gegen das Verdammungsurtheil der Rabbinen protestirte und das Recht des Jüdischen Glaubensgerichtes bestritt. Nur so erklärt sich, dass der (erst 1670 erschienene) Traktat häufig eine apologetische Wendung annimmt und in den Angriffen gegen das Judenthum besonders scharf ist. Auch stimmt dazu sehr gut, dass der Verfasser versichert, was er schreibe „schon längst und lange" bedacht zu haben.

Als Aufgabe des Traktats bezeichnet Spinoza selbst: der Vermischung von Theologie und Philosophie, von Religion und Wissen entgegen zu treten, fidem a philosophia separare totius operis praecipuum intentum fuit. Die Schrift ist daher allerdings zugleich eine oratio pro domo, mit der Absicht, zu zeigen, „dass der Glaube Jedem die grösste Freiheit im Philosophiren lässt". Daher bittet der Verfasser auch, vor allem Cap. XIII. XIV. des Traktats aufmerksam zu lesen und eines wiederholten Nachdenkens zu würdigen, überzeugt, dass er nicht geschrieben habe, um Neues vorzubringen, sondern um Verfehltes zu bessern. Zwischen Theologie und Philosophie besteht

keine Verbindung noch Verwandtschaft, denn beider Ziel und Grundlage sind toto coelo verschieden. Das Ziel der Philosophie ist kein anderes als Wahrheit, dasjenige des Glaubens kein anderes als Gehorsam und Frömmigkeit; die Grundlage der Philosophie ist aus der Natur allein zu entnehmen und besteht nur in den allgemeinen Begriffen, notiones communes, das Fundament des Glaubens ist allein die Geschichte und die heilige Schrift. Dies ist die Antithese, welche Spinoza der These seiner Gegner entgegenstellt, wonach die Religion Erkenntniss ist, wie die Philosophie, aber die Religion Erkenntniss aus übernatürlichen Principien, die Philosophie aus natürlichen, daher die Religion höchste, unumstössliche Autorität auch in Fragen der Philosophie. Dabei ist jedoch das höchste Ziel, der höchste praktische Endzweck nicht ins Auge gefasst. Hier nämlich treffen beide wieder zusammen, indem beide in der Liebe zu Gott und der Gemeinschaft mit ihm unser höchstes Glück begründen. Also: Höchstes Glück in der Liebesgemeinschaft mit Gott ist das letzte Ziel beider, aber Mittelzweck ist in der Religion der Gehorsam, in der Philosophie die Erkenntniss der Wahrheit, Ausgangspunkt ist für die Religion Geschichte und Schrift, für die Philosophie die Natur der Dinge.

Ist die Religion Erkenntniss, so muss auch die Haupturkunde der Religion, die Schrift, Erkenntniss enthalten und den Zweck haben, uns Erkenntniss zu lehren. Diese Auffassung der Schrift bedarf zunächst der Widerlegung. Spinoza führt aus: Gehorsam zu lehren ist der höchste Zweck der ganzen Schrift. Daher fordern beide Testamente Nichts Anderes, als dass der Mensch von ganzem Herzen Gott gehorche und diesen Gehorsam in der Liebe zum Nächsten bethätige. Dies Gebot des Gehorsams ist die einzige Norm des Glaubens, ist es doch allein dadurch möglich, dass der Glaube von allen gefordert wird und nicht bloss von den Wissenden. Nun liegt freilich auf der Hand, dass auf diesen Glauben meist auch Aussagen theoretischen Inhalts bezogen werden; diese zielen jedoch nur darauf, „dasjenige von Gott zu urtheilen, ohne dessen Kenntniss der Gehorsam gegen Gott aufgehoben, das aber nothwendig angenommen wird, sobald dieser Gehorsam vorhanden ist“, (de Deo sentire talia, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et hac obedientia posita necessario ponuntur). Daraus ergeben sich mit Nothwendigkeit mehrere Folgerungen: 1) nicht der Glaube als solcher, d. h. das theoretische Fürwahrhalten allein bewirkt das Heil, sondern nur der Glaube wegen seiner Beziehung zum Gehorsam, ratione obedientiae (Jak. 2. 1 Joh. 4, 2). Daher sollen wir auch den Glauben eines Menschen stets nach seinen Werken beurtheilen. 2) Der religiöse Werth der Dogmen richtet sich nicht nach ihrer theoretischen Wahrheit, sondern danach, ob sie den Menschen zum Gehorsam treiben. Das Gemüth der Menschen ist nun aber so verschieden, dass den Einen zum Lachen und zur Verachtung reizt,

was den Anderen zur Frömmigkeit führt. Deshalb muss betreffs der Dogmen individuelle Freiheit herrschen, je nachdem der Einzelne durch diese oder jene zum Gehorsam geführt wird. 3) Nur einige Dogmen, über welche durchaus kein Streit sein kann und welche der Gehorsam gegen Gott als nothwendige Voraussetzung fordert, dürfen festgestellt werden. Dieselben beschränken sich darauf, dass Gott das höchste Wesen, gerecht und barmherzig ist, ein Muster des wahren Lebens, Einer, allgegenwärtig und allwissend, mit der höchsten Macht über alles, dass der rechte Gottesdienst allein in Gerechtigkeit und Nächstenliebe besteht, dass der Gehorsame selig, alle Uebrigen verdammt werden, den Reuigen jedoch Gott die Sünde vergiebt.

Der Anspruch, dass die Schrift absolut wahre Erkenntniss enthalte und daher auch der Philosophie Gesetze vorschreibe, gründet sich auf die Behauptung einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung. Auch Spinoza behauptet eine Offenbarung. Denn die Fundamentalwahrheit der Religion, dass die Seligkeit vom Gehorsam gegen Gott abhänge, stammt nicht aus unserer Einsicht. Unser Denken führt uns nur darauf, in der intellektuellen Erkenntniss und der damit verbundenen Liebe Gottes, im intellectualis amor Dei, unsere Seligkeit zu suchen. Dies ist der doppelte Grund, der Spinoza zu eingehender Besprechung der Offenbarung veranlasst: er weist den Anspruch der Gegner ab, dass die Offenbarung untrügliche Wahrheit, unzweifelhafte Erkenntniss begründe; er erklärt, dass die Religion uns eine Wahrheit enthülle, von der die Philosophie Nichts wisse.

Träger der göttlichen Offenbarung sind die Propheten. Der Anspruch des Jüdischen Volkes, allein Propheten zu haben, ist unbegründet: bei allen Völkern findet sich göttliche Offenbarung. Die Auswahl und der Vorzug des Jüdischen Volkes bezieht sich nicht auf die Tüchtigkeit der Erkenntniss, auch nicht auf die Ruhe des Gemüths, sondern nur auf das Staatswesen und dessen Verfassung. Auf dies Dreifache nämlich richten sich unsere Wünsche, res per primas causas intelligere, passiones domare, secure et sano corpore vivere. Die beiden ersten Punkte hängen von der allgemein menschlichen Natur ab, der dritte dagegen von der Einrichtung des Staatswesens. Deshalb kann nur darauf der besondere Vorzug des auserwählten Volkes sich beziehen. Die gewöhnliche Auffassung der Erwählung, welche sich freut über die eigenen Vortheile gegenüber den Nachtheilen Anderer ist begründet in den menschlichen Affekten der Selbstliebe, des Neides, der Bosheit, hat daher Nichts gemein mit der Frömmigkeit und der Liebe zu Gott. In Wahrheit bezieht sich die Erwählung des Volkes auf die äusseren Glücksgüter, welche beruhen auf richtiger Ordnung des bürgerlichen Gemeinwesens. Diesem Zwecke dienen vor allem Gesetze. Daher hatte die Gesetzgebung des Moses, soweit dieselbe im Ceremonialgesetz keinen anderen Zweck hatte, als die Jüdische Nation zu begründen und ihr einen eigenthümlichen, aus-

schliessenden Volksgeist einzubilden, keinen religiösen, sondern einen durchaus politischen Charakter. Nach dieser Seite hin ist deshalb die Jüdische Religion, welche die Gründung eines nationalen Staates und die äussere Wohlfahrt seines Volkes ins Auge fasst, weit entfernt von der wahren Religion, welche im Gehorsam gegen Gott, d. h. in der Reinigung des Herzens von aller Selbstsucht und irdischen Wünschen, das Mittel zur Seligkeit erblickt.

Propheten also als Träger der göttlichen Offenbarung giebt es auch bei den heidnischen Völkern, ebenso wie die Jüdischen Propheten auch heidnischen Völkern weissagten. Sofern Offenbarung die von Gott den Menschen mitgetheilte sichere Erkenntniss irgend einer Sache ist, kann auch die natürliche Erkenntniss Offenbarung genannt werden. Denn auch unsere natürliche Erkenntniss hängt von der Erkenntniss Gottes ab, oder davon, dass unsere Natur an der göttlichen Theil hat. Meist nennt man jedoch Offenbarung nur das übernatürlich Mitgetheilte. Solche Mittheilung erfolgt entweder durch Worte oder durch Gesichte oder durch Worte und Gesichte, und zwar sind diese Worte und Gesichte entweder wirklich oder sie bestehen nur in der Imagination des Propheten. Durch wirkliche Worte ward die Offenbarung allein dem Moses zu Theil, der mit Gott redete von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Bruder. Wahrscheinlich, sagt Spinoza, schuf Gott eine Stimme, durch welche er selbst den Dekalog offenbarte, (Deus aliquam vocem vere creavit, qua ipse decalogum revelavit), doch ist das ein Mysterium. Ein noch höherer Grad der Offenbarung ward Christo zu Theil. Wie Gott sich dem Moses durch die Stimme in der Luft offenbarte, so ward Christo der Heilswille Gottes offenbar ohne Worte und Visionen, unmittelbar durch den Geist, so dass die Stimme Christi Gottes Stimme genannt werden kann und wir berechtigt sind, zu sagen, die Weisheit Gottes habe in Christo menschliche Natur angenommen und Christus sei der Weg des Heils gewesen. — Das Eigenthümliche der prophetischen Erkenntniss besteht darin, dass dieselbe durch das Mittel der Imagination (ope imaginationis), mitgetheilt ward. Nach welchen Gesetzen der Natur dies geschehen sei, erklärt Spinoza nicht zu wissen. Er zieht jedoch mehrere Folgerungen daraus. 1) Erkannten die Propheten vieles, was über die Gränzen unseres Intellektes hinausgeht, „denn aus Worten und Bildern können weit mehr Ideen zusammengesetzt werden, als bloss aus den Principien und Begriffen, auf Grund deren unsere ganze natürliche Erkenntniss aufgebaut wird". Leider fehlt es an einer weiteren Erklärung und Begründung dieses Satzes, mit dessen Anerkenntniss jede Beurtheilung vorgeblicher Offenbarung an der Hand unserer natürlichen Erkenntniss ausgeschlossen ist. 2) Die Propheten erkannten und lehrten alles parabolice et aenigmatice, drückten auch alles Geistige in körperlichen Bildern aus. 3) Die Imagination trat höchst wechselnd

auf, bei sehr vielen garnicht, und bei den mit ihr Begnadeten höchst selten. Weit wichtiger jedoch ist eine andere Folgerung: Die Gewissheit unserer Erkenntniss folgt nicht aus der Lebhaftigkeit der Vorstellung (potentia vividius imaginandi), sondern aus der Klarheit und Deutlichkeit der Ideen, (clara et distincta idea). Beruht nun die Prophetie auf der Lebhaftigkeit der Imagination, so fehlt es sogar den Propheten, und noch mehr uns, an einem Grund, ihre Mittheilungen für wahr zu halten. Die Propheten bedurften, um ihrer Offenbarung gewiss zu werden, einer äusseren Beglaubigung, eines signum. Uns könnte auch dies Zeichen trügen; deshalb bedürfen wir, um des prophetischen Zeugnisses sicher zu sein, vor allem der Ueberzeugung von der guten und rechtschaffenen Gesinnung der Propheten (animus ad solum aequum et bonum inclinatus), denn einen Frommen kann Gott nicht täuschen. Deshalb haben wir betreffs der Propheten und der von ihnen mitgetheilten Offenbarungen stets nur moralische, niemals mathematische Gewissheit; gründet sich doch unser Glaube nur auf die doppelte moralische Ueberzeugung, einmal von der Rechtschaffenheit des Propheten, ferner davon, dass Gott den Frommen nicht täuscht.

Dies signum, das jeder Offenbarung zu ihrer Bestätigung gefolgt sein soll, ist nun nicht etwa ein Wunder im gewöhnlichen Sinn, d. h. eine Wirkung der göttlichen Macht mit Ausschluss der natürlichen Kräfte. Dagegen führt Spinoza aus, mit Berufung sowol auf Vernunftgründe wie auf die Schrift, dass Nichts gegen die Natur geschehe, sondern alles nach ewiger, fester Ordnung, dass wir Existenz, Wesen und Vorsehung Gottes nicht so sehr aus Wundern erkennen, sondern weit besser aus der festen Ordnung der Natur. Daraus ergiebt sich für die Auslegung der Schrift der hermeneutische Grundsatz, wohl zu unterscheiden zwischen dem wirklichen Vorfall und der Ausschmückung desselben in der Erzählung des Berichterstatters.

Da das Zeichen mit Rücksicht auf den Propheten gegeben ist, dessen Vergewisserung es dienen soll (pro opinionibus et capacitate prophetae), gewinnt dasselbe ein ganz bestimmtes lokales und temporelles, sowie individuelles Gepräge. Ebenso wechselt auch die Offenbarung nicht bloss nach dem eigenthümlichen Charakter der verschiedenen Propheten, sondern auch bei demselben Propheten, pro dispositione temperamenti corporis, imaginationis et pro ratione opinionum, quas antea amplexus fuerat. War der Prophet heiter, so ward ihm Sieg, Friede u. dergl. offenbart, war er traurig, Krieg, Demüthigung und alles Uebel; und so war der eine Prophet mehr für diese Offenbarung passend, der andere mehr für jene; war der Prophet fein, fasste er auch die Meinung Gottes in elegantem Stil auf, war er verworren, in confusem. Ebenso wechselten die Bilder, in denen die Offenbarung dargestellt ward; war der Prophet ein Hirt: Rinder und Ziegen etc., war er Soldat: Feld-

herrn und Heere. Die Prophezeihung selbst wechselte: den Magiern ward die Geburt Christi durch die Erscheinung eines im Osten aufgehenden Sternes geoffenbart, den Auguren Nebukadnezars die Verwüstung Jerusalems in Eingeweiden. — Steht es so, so ist natürlich die Meinung derjenigen ganz falsch, welche behaupten, die Schrift enthalte in allen Dingen die Wahrheit, auch in denjenigen, welche nicht zur Religion gehören. Die Schrift selbst sagt ausdrücklich, dass die Propheten Manches nicht gewusst haben. — Nur aus dieser Anlehnung an die persönlichen Eigenthümlichkeiten und menschlichen Schwächen der Propheten erklärt es sich, dass die Schrift an so vielen Stellen so uneigentlich von Gott redet.

Dass die menschliche Seite an der prophetischen Offenbarung so bedeutend in Rechnung zu bringen ist, betont Spinoza vor allem, wo er Grundsätze für die Auslegung der Schrift aufstellt. Schon Spinoza klagt, dass die Theologen oftmals mehr ihre eigenen Phantastereien aus der Schrift herzuleiten und mit göttlicher Autorität zu bekleiden suchen, als den wahren Sinn der Schrift zu erforschen. Die Schriftauslegung muss nothwendig historisch sein, denn die wahre Meinung eines Schriftstellers, auch eines biblischen, kann man erst dann erkennen, wenn man weiss, wer dieser Schriftsteller ist, wann, unter welchen Umständen und in welcher Absicht er geschrieben hat. Ganz im Geiste eines Semler weist hier schon Spinoza darauf hin, dass die biblischen Schriften im Geist ihres Zeitalters, im Sinne ihrer Verfasser erklärt sein wollen, dass man die Frage nach dem Verfasser prüfen, die geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung, Sittenzustände und Bildungsformen des betreffenden Volkes genau kennen müsse. Spinoza ist somit der Begründer einer historisch-kritischen Beurtheilung und Auslegung des Alten Testaments. Er weist nach, dass die biblischen Bücher vom Pentateuch bis zu den Büchern der Könige nicht der Zeit und den Verfassern angehören, denen sie zugeschrieben werden. Wahrscheinlich habe Esra, der Sammler der Gesetze, aus verschiedenen älteren Geschichtswerken die Geschichte seines Volkes in der überlieferten Art zusammengeschrieben. Jedenfalls sei der Pentateuch nicht von Moses verfasst. Vor der Zeit der Makkabäer gab es überhaupt keinen Kanon heiliger Schriften: die Pharisäer des zweiten Tempels haben denselben festgestellt.

Dennoch ist die Schrift Gottes Wort. Und zwar die ganze Schrift, denn obgleich Spinoza Christum weit über die Jüdischen Propheten stellt, kennt er doch keinen sachlichen Unterschied zwischen der Offenbarung des Alten Testamentes und derjenigen des Neuen. Die Lehre ist dieselbe, nur predigten die Propheten vor Christi Ankunft die Religion als Gesetz des Vaterlandes und kraft des zur Zeit des Moses geschlossenen Bundes, die Apostel nach der Erscheinung Christi eben dieselbe als allgemeines Gesetz und kraft des Leidens Christi. Wort Gottes ist die Schrift, frei-

lich nicht in dem Sinn, als ob Gott den Menschen hätte eine bestimmte Anzahl von Büchern mittheilen wollen, aber doch, weil die Autoren nicht aus dem allgemeinen natürlichen Lichte lehrten, sondern „getrieben von dem Geiste Gottes", d. h. weil sie eine ganz besondere, mehr als gewöhnliche Kraft hatten, mit besonderer Kraft die Frömmigkeit pflegten und Gottes Mittheilung aufnahmen. Vor allem aber heisst die Schrift Gottes Wort, weil sie die wahre Religion enthält. Die wahre Religion ist zugleich das höchste göttliche Gesetz. Das göttliche Gesetz bezieht sich allein auf das höchste Gut. Da der Intellekt der bessere Theil an uns ist, besteht in dessen Vervollkommnung unser höchstes Gut. Da nun alle unsere Erkenntniss von der Erkenntniss Gottes abhängt, besteht auch unser höchstes Gut in der Erkenntniss Gottes. Weil aber die Erkenntniss dessen, was in der Natur ist, nach dem Grade seines Seins die Erkenntniss Gottes einschliesst, wir daher Gott um so vollkommener erkennen, je vollkommener wir die natürlichen Dinge erkennen, führt zum höchsten Gut die Erkenntniss der natürlichen Dinge. Diesen Weg von der natürlichen Erkenntniss zum intellectualis amor Dei aufzuweisen ist der Zweck der „Ethik". Dasselbe Ziel lehrt die Schrift uns erreichen durch Gehorsam. Die Vernunft, welche in Wahrheit das Licht des Geistes ist, ohne das er Nichts sieht als insomnia et fragmenta, reicht nicht soweit, zu bestimmen, dass der Mensch bloss durch Gehorsam, ohne Erkenntniss der Dinge, glücklich werden, d. h. das höchste Gut erreichen kann. Dennoch wird dies Fundamentaldogma der Religion von der Vernunft nicht in Anspruch genommen, sondern als unbestreitbar anerkannt, ja, nachdem jene Wahrheit, welche wir durch das natürliche Licht nicht erkennen können, durch Offenbarung uns mitgetheilt ist, vermögen wir unsere Vernunft zu gebrauchen, sie mit moralischer Gewissheit anzunehmen. Darauf beruht die Unterscheidung der natürlichen und der positiven Religion.

Natürliche Religion könnte man nämlich mit Grund den von der Philosophie gewiesenen Weg zum höchsten Gut durch Erkenntniss der Wahrheit nennen. Diesem „natürlichen Gesetz Gottes" ist es wesentlich, dass es allgemein gilt für alle Menschen, weil es aus der allgemeinen menschlichen Natur abgeleitet ist, dass es keinen Glauben an Geschichten fordert, weil es bloss aus Betrachtung der menschlichen Natur erkannt werden kann, ebensogut von Adam, wie von einem anderen Menschen, mag derselbe einsam leben oder unter Menschen. Geschichten können nur für die Führung unseres bürgerlichen Lebens nützlich sein. Auch kann es keine Ceremonien fordern, d. h. Handlungen, die, an sich indifferent, bloss ihrer Anordnung wegen gut heissen, oder ein zum Heil nothwendiges Gut vorbilden oder deren Bedeutung über den menschlichen Verstand hinausgeht. Der Lohn des göttlichen Gesetzes ist das Gesetz selbst, nämlich Gott zu erkennen und von ganzem Herzen zu lieben. Dies führt auf eine Reihe von Fragen,

von denen besonders zwei das Verhältniss der positiven Religion in der Schrift zu dieser natürlichen Religion näher beleuchten. Was lehrt die Schrift von dem natürlichen Licht und Gesetz Gottes? Aus einer Reihe von Schriftstellen sucht Spinoza den Nachweis zu führen, dass Schrift und natürliches Licht mit einander durchaus in Einklang stehen. Schon der Befehl Gottes an Adam, nicht zu essen von dem Baum der Erkenntniss des Guten und des Bösen, deutet darauf hin, dass er das Gute thun solle aus Liebe zum Guten und nicht aus Furcht vor dem Uebel. Ganz deutlich aber spricht es Salomo aus (Prov. 16, 22), dass der Intellekt, d. h. die Erkenntniss des wahren Lebens Quelle sei und das Unglück allein in der Thorheit bestehe (Prov. 3, 13). Wohl dem Manne, der Weisheit gefunden hat und Einsicht gewonnen u. a. St. Das alles stimmt aufs Schönste mit der natürlichen Erkenntniss überein. Was nützt es, die heiligen Geschichten zu wissen und zu glauben? In breiter Ausführung antwortet Spinoza auf diese Frage ungefähr Folgendes: Die Menschen zur Ueberzeugung und Annahme von Dingen zu führen, die an sich nicht klar sind, giebt es zwei Wege, entweder von der sinnlichen Erfahrung dessen, was in der Natur vorgeht, oder von an sich klaren Axiomen, von intellektuellen Begriffen, (notiones intellectuales). Der letzte Weg bedarf öfter langer Zusammenreihung von Perceptionen, grosser Vorsicht, Klarheit und Ausdauer des Geistes, Dinge, die man selten genug bei den Menschen findet. Deshalb wollen die meisten lieber aus der Erfahrung belehrt sein. Daraus folgt: Wer einer ganzen Nation oder gar dem ganzen menschlichen Geschlecht eine Lehre mittheilen und von allen verstanden werden will, muss dieselbe bloss durch die Erfahrung bekräftigen und seine Gründe und Definitionen soviel als möglich dem Verständniss der Menge anpassen. Da nun die Schrift anfangs für ein ganzes Volk, später gar für das ganze menschliche Geschlecht bestimmt war, musste auch ihr Inhalt dem Verständniss der Menge angepasst und durch die Erfahrung allein bestätigt werden. So erläutert die Schrift aus der Erfahrung auch die rein spekulativen Lehren, welche sie enthält, dass Gott ist, dass er alles erschaffen hat und erhält, dass er für die Menschen sorgt, die Frommen belohnt, die Bösen bestraft. Und obgleich die Erfahrung davon keine klare Erklärung und Begründung geben kann, so kann sie die Menschen doch soviel davon lehren, als nöthig ist, den Gemüthern Gehorsam und Ehrerbietung einzupflanzen. Daher ist die Kenntniss der heiligen Geschichten und der Glaube an sie durchaus nothwendig für das Volk, dessen Geist für eine klare und deutliche Erkenntniss nicht ausreicht. Daher, wer die Geschichten leugnet, weil er nicht glaubt, dass ein Gott sei und um die Menschen sich kümmere, ist gottlos; wer sie aber nicht kennt und doch kraft des natürlichen Lichtes weiss, dass ein Gott ist etc. und sein Leben richtig führt, ist selig, ja, ist seliger als das Volk, weil er über die richtigen Meinungen hinaus einen

klaren und deutlichen Begriff hat, endlich, wer weder die heilige Schrift kennt, noch durch sein natürliches Licht etwas weiss, ist, wenn auch nicht gottlos oder unbeugsam, kein Mensch und fast ein wildes Thier. — Wenn aber die Nothwendigkeit der heiligen Geschichten behauptet wird, so ist nicht gemeint die Nothwendigkeit sämmtlicher Geschichten, welche die Bibel enthält: das würde das Fassungsvermögen, nicht bloss des Volkes, sondern aller Menschen übersteigen, sondern nur derjenigen Geschichten, welche vorzüglich die aufgeführten Lehren ins Licht stellen. Geschichten, z. B. von Streitigkeiten des Isaak, den Rathschlägen des Ahitophel, den Bürgerkriegen zwischen Juda und Israel, sind für diesen Zweck überflüssig. Der grosse Haufe aber bedarf wegen der Schwäche seines Geistes noch Hirten und Prediger, welche ihn in den rechten Sinn dieser Geschichten einführen. — Kurz, der Glaube an Geschichten bezieht sich nicht auf das göttliche Gesetz, macht auch an sich die Menschen nicht glücklich, und hat keinen Nutzen, denn in Rücksicht der darin enthaltenen Lehre. Wenn daher Jemand die Geschichten der Schrift liest und glaubt, aber auf die Lehre nicht achtet und sein Leben nicht bessert, so ist es ihm, als wenn er den Koran gelesen hätte oder Fabeln der Dichter oder gemeine Chroniken. Dagegen, wenn Jemand sie gar nicht kennt und dennoch heilsame Meinungen und die rechte Führung des Lebens hat, so ist er selig und hat in Wahrheit in sich den Geist Christi. Durchaus falsch und auch der Schrift widersprechend ist die entgegengesetzte Meinung der Juden, wonach die wahren Meinungen und die wahre Führung des Lebens dem Menschen zur Seligkeit Nichts nützen, so lange er dieselbe bloss aus dem natürlichen Licht annimmt und nicht als göttliche Offenbarung.

Für diese Auffassung der Schrift als eines Aushülfsmittels für die menschliche Schwachheit, welche nicht vermag, durch die natürliche Vernunft die Wahrheit zu erkennen, wird noch ein anderer Beweis vorgebracht: den ältesten Juden ward die Religion als geschriebenes Gesetz überliefert, weil sie damals als Kinder betrachtet wurden, aber für die Zukunft verheissen schon Moses und Jeremias eine Zeit, in welcher Gott das Gesetz in die Herzen einschreiben werde.

Soviel über die theologischen Ausführungen des Traktats. Jetzt noch einige Worte über die politische Seite desselben. Die völlige Getrenntheit von Theologie und Philosophie, von Religion und Wissen darzuthun, war der Zweck dieser Schrift. Die Vermischung beider führt nothwendig zu Streit, da beide Anspruch erheben auf die höchste Autorität. Streit und Zank gefährden unser äusseres Wohlbefinden, dessen Förderung die Hauptaufgabe des Staates ist. Daher hat auch der Staat ein Interesse daran, den Widerstreit der Theologie und Philosophie zu hindern. Diesen Widerstreit veranlasst nun freilich niemals die innere Frömmigkeit als Gesinnung, sondern nur die äussere Ausübung derselben in

Lehre und Cultus. Letztere muss deshalb dem Gebot des Staates unterstellt werden, zunächst schon deswegen, weil Gott kein eigenthümliches Regiment über die Menschen ausübt, ausser durch diejenigen, welche die Herrschaft haben, ferner deswegen, weil die Liebe zum Vaterland, das Heil des Volkes die höchste Norm ist, der alles, Menschliches und Göttliches untergeordnet werden muss. Jedoch nur auf das Aeussere bezieht sich dieser Einfluss der Staatsgewalt, die Freiheit des Denkens und des Redens muss sie gestatten.

Für die Folgezeit gewann Spinoza besonders Einfluss durch sein philosophisches System, das er in der: „Kurz gefassten Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück“ vorbereitet und in der „Ethik“ endgültig niedergelegt hat. Als Grund des weitgehenden Einflusses, den dies System auf spätere Denker ausgeübt hat, wird meist sein streng geschlossener Zusammenhang genannt. Nun ist richtig, Spinoza hat die von Descartes aufgestellte, aber nicht streng durchgeführte Forderung erfüllt, die philosophische Untersuchung nach mathematischer Methode zu ordnen, um der philosophischen Erkenntniss auch die Gewissheit der mathematischen zu geben. Deshalb begegnen wir in der Ethik dem ganzen schwerfälligen Apparat von Definitionen, Axiomen, Propositionen, Corollarien etc. imponirend für Jeden, der wähnt, die mathematische Methode lasse sich ohne Weiteres auf die Philosophie übertragen. Dieser Wahn aber schwindet, sobald man einsieht, dass in der Geometrie die Definitionen bereits alles enthalten, was mit Hülfe einiger Axiome in einer Reihe von Lehrsätzen entwickelt wird. So bleibt auch einem kritischen Leser von Spinoza's „Ethik“ nicht verborgen, dass auch hier in den Definitionen und Begriffsbestimmungen, welche an die Spitze gestellt werden, bereits alles vorausgesetzt ist, was mit einem grossartigen Aufwand methodischer Hülfsmittel daraus scheinbar abgeleitet wird.

Der Vollkommenste und Glücklichste ist, wer die intellektuelle Erkenntniss Gottes über alles liebt; die Mittel dazu anzugeben ist Aufgabe der „Ethik“. Deren Hauptgedanken liegen darin bereits angedeutet: dass wir die Erkenntniss Gottes nur durch die Erkenntniss der Dinge haben, führt auf das Immanenz-Verhältniss Gottes zur Welt; dass die cognitio intellectualis die höchste Stufe der Erkenntniss ist, weist auf die drei Stufen der Erkenntniss, opinio, ratio, cognitio intuitiva; dass dieselbe mit dem amor zusammen ist, zeigt uns die enge Verbindung der Erkenntniss und des Willens. Aber auch Spinoza bleibt stehen auf dem Boden des Dogmatismus: eine Kritik unseres Erkenntnissvermögens giebt er nicht und ebenso wenig eine psychologische Betrachtung des religiösen Vorgangs. Von Bedeutung aber sind, besonders wegen ihrer späteren Nachwirkungen, seine Bestimmungen über den Begriff Gottes und sein Verhältniss zur Welt.

Auf den eigenthümlichen Charakter des Spinozistischen

Systems weist schon die Anwendung der mathematischen Methode hin. In der Mathematik folgt jeder Satz aus einem früheren und alle Aufstellungen gehen in letzter Linie zurück auf eine Reihe von Grundwahrheiten, Definitionen und Axiomen. Dem entspricht in der realen Wirklichkeit das Verhältniss von Ursache und Wirkung; daher müssen alle Dinge Wirkungen einer letzten Ursache sein, welche Ursache zugleich ihrer selbst und aller Dinge ist. In dem Verhältniss der vielen Dinge zu einander und zur ersten Ursache finden Zwecke keinen Raum, sondern lediglich bewirkende Ursachen. Auch giebt es dort keine Freiheit im Sinne des Auch-Anders-Sein-Könnens, sondern nur Nothwendigkeit, welche jedoch als lediglich innere Nöthigung aus dem eigenen Wesen heraus, im Unterschied von äusserer Nöthigung als Freiheit bezeichnet wird. Der Begriff der bewirkenden Ursache ist in Spinoza's System der beherrschende, daher wird Gott bestimmt als erste Ursache, causa prima, das Verhältniss Gottes zur Welt wie dasjenige der Ursache zur Wirkung, oder der natura naturans zur natura naturata. Der volle Inhalt dieser Formeln erschliesst sich jedoch erst nach Erörterung der Begriffe Substanz, Attribut, Modus.

„Unter Substanz verstehe ich das, was das Sein in sich selbst hat und durch sich selbst begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffes eines andern Dinges bedarf, von welchem er gebildet werden muss.“ Da eine Wirkung immer nur aus ihrer Ursache begriffen werden kann, schliesst letztere Bestimmung ein, dass die Substanz nicht die Wirkung irgend einer Ursache sein oder von einem Andern hervorgebracht werden kann. Oder: Alles, was ist, hat sein Sein entweder in sich selbst oder in einem Andern, d. h. ist entweder Substanz oder Affektion einer Substanz, d. h. ein Modus, denn „unter Modus verstehe ich die Affektionen einer Substanz, oder das, was in einem Andern das Sein hat und begriffen wird.“ Nun ist die Substanz früher als ihre Modi, deshalb kann eine Substanz nicht von einem Modus, sondern höchstens von einer andern Substanz hervorgebracht werden. Auch das ist unmöglich, denn Dinge, welche Nichts mit einander gemeinsam haben, können nicht eines die Ursache des andern sein, zwei oder mehr Substanzen aber können Nichts mit einander gemeinsam haben, denn entweder haben sie dieselben Attribute, oder verschiedene: in ersterm Fall sind sie nur Eine Substanz, in letzterm haben sie Nichts mit einander gemein. „Unter Attribut verstehe ich das, was der Intellekt von der Substanz auffasst als ihr Wesen constituirend.“ Daraus ergiebt sich dieselbe Folgerung, dass nämlich eine Substanz von keinem andern Dinge hervorgebracht werden kann. Mit anderen Worten, die Substanz ist causa sui, denn „unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz in sich schliesst, oder dessen Natur nicht anders als existirend gedacht werden kann“. Daher „gehört die Existenz zur Natur der Substanz“, und eben deshalb ist

die Substanz ewig, denn „unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie erkannt wird als aus der Definition des ewigen Dinges allein mit Nothwendigkeit folgend“. Ausdrücklich nämlich verwahrt sich Spinoza dagegen, als ob diese in Wahrheit ewige Existenz durch Dauer oder Zeit könne erklärt werden. In denselben Bestimmungen liegt, dass die Substanz frei ist, denn „das Ding wird frei genannt, welches allein aus der Nothwendigkeit ihrer Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig, oder besser: gezwungen, dasjenige, welches nach einer bestimmten Regel von einem Andern zur Existenz und zum Handeln bestimmt wird“. Alle Wirkung der Substanz beruht nicht auf äusserem Zwang, auf der Einwirkung äusserer Dinge, sondern auf der eigenen, immanenten Kraft und Wirkungsweise der Substanz selbst.

Alles, was bisher von der Substanz gesagt ist, gilt auch von Gott, denn Gott fällt unter den Begriff der Substanz, oder, da behauptet wird, dass „jede Substanz nothwendig unendlich ist“, woraus folgt, dass es nur Eine Substanz geben kann, so ist Gott selbst die Eine Substanz. Spinoza definirt: „Unter Gott verstehe ich das vollkommen unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche besteht aus zahllosen Attributen, deren jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt“. Der Begriff des „vollkommen unendlich“ (absolute infinitum) ist dem des „in seiner Art unendlich“ (in suo genere infinitum) entgegengesetzt. Dies gilt von denjenigen Dingen, welche freilich nicht durch Dinge derselben Art können begrenzt werden, wohl aber durch Dinge anderer Art, z. B. der unendliche Körper nicht durch einen andern Körper, wohl aber durch das Denken. Jenes gilt von demjenigen, dessen Wesen alle Negation ausschliesst, vielmehr alles in sich enthält, was ein Sein ausdrückt. In dieser vollkommenen Unendlichkeit liegt, dass Gott die einzige Substanz ist, daher „ausser Gott kann eine andere Substanz weder sein noch gedacht werden“.

Gott ist die Eine Substanz, daher existirt er mit Nothwendigkeit. Dies folgt bereits aus dem Begriff der Substanz als causa sui und dieser a priorische oder ontologische Beweis für das Dasein Gottes ist im ganzen Zusammenhang des Spinozistischen Denkens unzweifelhaft der wichtigste. Doch treten noch einige andere Erörterungen hinzu: Jedes Ding muss einen Grund haben für seine Existenz wie für seine Nicht-Existenz, und zwar existirt ein Ding, sobald kein hinlänglicher Grund für seine Nicht-Existenz gegeben ist. Dieser Grund ist entweder in oder ausser dem Dinge. Also existirt auch Gott, wenn nicht in seiner Natur oder ausser derselben ein Grund gegeben ist, warum er nicht existirt. Letzteres würde eine Substanz setzen, welche mit Gott Nichts gemein hätte und doch sein Dasein veranlasste. Ersteres würde in Gott, dem absolut unendlichen und höchst vollkommenen Wesen einen Widerspruch setzen. Beides ist absurd, daher

muss Gott sein. — Die Möglichkeit, nicht zu existiren, ist ein Mangel an Vollkommenheit, die Möglichkeit, zu existiren, dagegen eine Vollkommenheit, daher existirt entweder gar Nichts nothwendig, oder das absolut unendliche Wesen oder Gott. — Genauer betrachtet, sind auch diese Beweise lediglich darin begründet, dass Gott Substanz ist und zur Natur der Substanz, also zum Begriff Gottes die Existenz nothwendig gehört.

Gott ist Substanz, daher causa sui, ja, Gott ist die einzige Substanz. Nun existirt aber Nichts als Substanzen und deren Affektionen, oder, um hier das genauere Verhältniss der Modi zur Substanz noch ausser Acht zu lassen, deren Wirkungen. Gott also ist die Ursache aller Dinge oder die erste Ursache (absolute causa prima). Alle Dinge sind die Wirkungen Gottes. Betreffs der Wirkungsweise der Substanz ist bereits oben bestimmt, dass dieselbe frei wirke, d. h. nach den eigenen Gesetzen der innern Natur, und nicht gezwungen von äusseren Dingen. Dasselbe gilt von Gott. „Gott handelt allein nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemandem gezwungen.“ „Es giebt keine Ursache, welche Gott von aussen oder von innen zum Handeln antreibt, ausser der Vollkommenheit seiner Natur selbst“. „Gott allein ist freie Ursache, denn er allein existirt bloss kraft der Nothwendigkeit seiner Natur und handelt bloss kraft derselben“. Wenn einige Gott eine freie Ursache nennen, weil er bewirken könne, dass etwas nicht geschehe, was in seiner Macht steht, so ist das ebenso, als wenn sie behaupteten, Gott könne machen, dass aus der Natur eines Dreiecks nicht folge, dass seine drei Winkel gleich seien zwei rechten. Ebenso absurd ist die Behauptung, Gottes Intellekt reiche weiter als seine Macht und er habe von dem, was er habe schaffen können, in Wirklichkeit nur einiges geschaffen. „Ich glaube deutlich gezeigt zu haben, dass aus der höchsten Macht Gottes oder aus seiner unendlichen Natur Unendliches auf unendliche Weise, d. h. alles mit Nothwendigkeit hergeflossen ist (effluxisse) oder immer mit derselben Nothwendigkeit folgt (sequi), ganz auf dieselbe Weise, wie aus der Natur des Triangels von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, dass seine drei Winkel gleich sind zwei rechten. Daher ist Gottes Allmacht von Ewigkeit her thätig gewesen und wird in Ewigkeit thätig bleiben“. (Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit).

Die „Freiheit“ Gottes ist also nicht bloss dem Zwange äusserer Einwirkung entgegengesetzt, sondern ebenso sehr der grundlosen Willkür des eigenen Beliebens. Willkür kann höchstens da vorkommen, wo mit dem Selbstbewusstsein und freien Willen ein Handeln nach Zwecken sich findet. Nach Spinoza jedoch hat die Natur keinen vorgesetzten Zweck und alle causae finales sind Nichts Anderes als menschliche Hirngespinnste. Und ebenso kommt Gott weder Intellekt noch Wille zu. (Ostendam, ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere). Der

Wille ist keine freie, sondern eine nothwendige oder gezwungene Ursache, weil er stets durch eine Vorstellung ausser sich bestimmt wird. Deshalb gehören auch Wille und Verstand nicht zur Natur Gottes, sondern verhalten sich zu ihr ebenso wie Ruhe und Bewegung, und wie überhaupt alles Natürliche, das aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und von derselben auf gewisse Weise zur Existenz und zum Wirken bestimmt wird. Deshalb ist es durchaus unrichtig, Gottes Wesen nach der Analogie des menschlichen zu denken. Nicht bloss diejenigen sind von der wahren Erkenntniss Gottes weit entfernt, welche sich einbilden, Gott bestehe gleich den Menschen aus Körper und Geist: auch das ist ein Irrthum, Gott vorzustellen, als wäre er den menschlichen Leidenschaften unterworfen. „Deshalb darf man, philosophisch genommen, nicht sagen, dass Gott von irgend wem irgend was begehre oder dass ihm etwas widerwärtig oder unangenehm sei; denn dies alles sind menschliche Eigenschaften, die in dem Wesen Gottes keine Stelle haben.“ Ja, wenn wir Gott auch nach menschlicher Analogie Verstand und Willen zuschreiben dürften, so wäre doch immer zu bedenken, dass trotz der gleichen Namen zwischen göttlichem und menschlichem Vermögen ein Unterschied stattfindet, der jede Uebereinstimmung ausschliesst, „nicht anders, wie der Hund als Zeichen am Himmel und der Hund als bellendes Thier mit einander übereinstimmen.“ Während nämlich unser Verstand das Spätere ist im Verhältniss zu den Dingen, ist Gottes Verstand in Wahrheit die Ursache der Dinge, und zwar ihres Wesens, wie ihres Daseins, „was von denen richtig scheint bemerkt worden zu sein, welche behaupten, in Gott sei Verstand, Wille und Macht ein und dasselbe“. — Der Verstand bildet die Zwecke und stellt sie vor, der Wille handelt nach Zwecken; hat Gott weder Verstand noch Willen, so handelt er unmöglich nach Zwecken.

Gott also ist die Ursache der Dinge, aber nicht eine äussere Ursache, welche nach vorgestellten Zwecken wirkt, sondern die innere Ursache, aus welcher nach den ewigen Gesetzen ihrer Natur die Dinge nothwendig folgen (Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens). „Was Gott und die Natur betrifft, so hege ich darüber eine ganz andere Meinung, als welche heut zu Tage die Christen neueren Schlages zu vertheidigen pflegen. Ich behaupte nämlich, dass Gott die inwohnende, nicht die äussere Ursache aller Dinge ist.“ Deshalb wird auch von den Dingen nicht bloss gesagt, dass sie ohne Gott weder sein noch erkannt werden können, sondern dass sie in Gott sind (quicquid est in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest). — Gott also ist Nichts Anderes als der letzte Grund aller Dinge, die ewige, unendliche, ununterbrochene thätige Naturkraft, aus der alles Seiende mit unabänderlicher Nothwendigkeit hervorgeht, ja, in welcher es enthalten ist. Daher ist seine Wirksamkeit untrennbar von seiner Existenz und deshalb wird öfter

Gott und Natur gleichbedeutend gesetzt (Aeternum illud et infinitum Ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem qua existit, necessitate agit). Das Wesen Gottes ist gleich seiner Macht; die Macht ist Nichts Anderes als die wirkende Macht, die immanente Ursache der Dinge, diese Ursache der natürlichen Dinge ist Nichts Anderes als die wirkende Natur, daher Gott soviel als Natur, Deus sive natura. Ursache und Wirkung sind im Wesentlichen gleich, also die wirkende Ursache und die bewirkten Dinge, Gott und die Welt wesentlich gleich, nämlich beide natura, nur mit dem Unterschied, Gott ist natura naturans, die Welt natura naturata.

Noch Eins folgt für Spinoza's Gottesbegriff. Gott ist das vollkommen unendliche Wesen. Darin liegt einmal, dass es zahllose Attribute hat. Nun gilt der Satz: „Je mehr Realität oder Sein ein Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu“ — kehren wir diesen Satz um und wenden ihn auf Gott an, so folgt daraus eben dies, dass Gott das vollkommen unendliche Wesen ist, d. h. dass er alle Realität in sich vereinigt, oder, wie der spätere Terminus lautet, das allerrealste Wesen ist. — Daraus ergiebt sich sofort eine andere Folgerung. Jede Bestimmung eines Dinges ist eine Beschränkung desselben, sie unterscheidet ein Ding von einem andern und zeigt an, nicht, was dies Ding ist, sondern was es nicht ist (Omnis determinatio est negatio. Determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus nonesse). Gott schliesst alle Realität in sich; es giebt kein Sein, das nicht in Gott wäre, daher giebt es auch keine Bestimmung Gottes, sondern als vollkommen unendliches Wesen ist er nothwendig auch vollkommen unbestimmt. „Wenn nämlich die Natur Gottes nicht in dieser oder jener Art des Seins besteht, sondern in einem Wesen, das vollkommen unbestimmt ist, so fordert seine Natur auch sämmtliche Prädikate, welche das Sein vollkommen ausdrücken, weil sonst diese Natur beschränkt und mangelhaft wäre.“ Eben weil Gott alle Arten des Seins in sich schliesst, kann er nicht nach einer einzelnen, bestimmten Art des Seins begriffen und benannt werden.

Um das Verhältniss Gottes zur Welt genauer darzustellen, müssen wir auf die Bestimmungen über Attribut und Modus in ihrem Verhältniss zur Substanz näher eingehen. Es giebt Nichts als Substanz und deren Modi; die Eine Substanz ist Gott, alle einzelnen endlichen Dinge sind Modi; zwischen beiden stehen die Attribute. Attribut ist, was der Verstand von der Substanz erkennt als ihr Wesen ausmachend. Gott erscheint nun deswegen als vollkommen unendliches Wesen, weil er „aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt“. Jedes Attribut also drückt ewige und unendliche Wesenheit aus, deshalb heisst es auch: „Ein jedes Attribut einer Substanz muss durch sich selbst begriffen werden.“ Jene Unendlichkeit ist aber gar wol von derjenigen der Substanz zu

unterscheiden, jene ist bloss suo genere, diese ist absolute. Deshalb ist es auch nicht so absurd, wie es auf den ersten Blick scheint, „einer Substanz mehrere Attribute beizulegen, ja, es ist Nichts in der Natur klarer, als dass jedes Ding unter irgend einem Attribut erkannt werden muss, und je mehr Realität oder Sein es hat, desto mehr Attribute, welche sowol Nothwendigkeit oder Ewigkeit als Unendlichkeit ausdrücken". Die Attribute also sind einzelne, in der Substanz wirkende Kräfte, real von einander unterschieden, aus sich selbst bestehend, von einander durchaus unabhängig, ursprünglich und ewig. Dabei besteht für Spinoza garnicht die Schwierigkeit, welche seine Ausleger noch jetzt zu den gewagtesten Erklärungen verleitet, wie nämlich die Eine untheilbare Substanz zahllos viele ursprüngliche, gegenseitig von einander qualitativ verschiedene und daher einander ausschliessende Kräfte in sich vereinigen kann, und wie das Attribut kann durch sich selbst begriffen werden, ohne damit selbst zur Substanz zu werden.

In Gott sind unendlich viele Attribute; dennoch erfahren wir Näheres nur von zweien, vom Denken und von der Ausdehnung. Denn nur von diesen beiden haben wir Kenntniss; in unserem Wesen nämlich wirken nur zwei Kräfte, das Vermögen, aus dem die Ideen, und dasjenige, aus dem die Körper hervorgehen, oder Denken und Ausdehnung. Daher „das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Wesen", und „die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen". Dabei verliert Spinoza kein Wort über die sich uns unabweisbar aufdrängende Schwierigkeit, dass die Substanz zahllose Attribute haben soll und jetzt doch nur von zweien die Rede ist. Schliessen diese zwei die übrigen in sich? Das würde die Selbständigkeit der Attribute aufheben. Wirken im Menschen bloss zwei? Das würde der Ansicht widerstreiten, dass in jedem Ding alle Attribute wirksam sind.

Gegen einander sind die Attribute durchaus selbständig; es findet kein Uebergang von dem einen zum andern Statt, keine gegenseitige Durchdringung, nicht einmal eine gegenseitige Einwirkung. „Weder kann der Körper den Geist zum Denken, noch kann der Geist den Körper zur Ruhe oder Bewegung oder sonst etwas (wenn es sonst noch etwas giebt) bestimmen." „Das eigenthümliche Dasein der Ideen hat Gott zur Ursache, sofern er bloss als denkendes Wesen betrachtet wird, und nicht sofern er in einem andern Attribut sich seinen Ausdruck giebt, d. h. die Ideen sowol der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge haben nicht die Gegenstände, welche ihren Inhalt bilden, oder die wahrgenommenen Dinge zu ihrer bewirkenden Ursache, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist." Weil aber die beiden Attribute doch Attribute Einer und derselben Substanz sind, oder weil denkende Substanz und ausgedehnte Substanz nicht zwei sind, sondern nur Eine, giebt es kein Denken ohne Ausdehnung und

keine Ausdehnung ohne Denken. Jedes Ding hat vielmehr als Wirkung der Einen Substanz, an beiden Attributen Theil, ist zugleich gedachtes und ausgedehntes Sein, zugleich Seele und Körper. Daraus folgt auch der Parallelismus beider Seiten. Körperwelt und Ideenwelt sind beide begründet in der wirkenden Kraft der Einen Substanz, daher ist die Ideenwelt das vollständig treue Abbild der Körperwelt und diese durchaus so gestaltet, wie sie in den Ideen aufgefasst wird.

Die Substanz mit ihren Attributen ist Gott oder die wirkende Natur. Die Welt oder die bewirkte Natur fällt unter den Begriff des Modus. „Unter Modus verstehe ich Affektionen der Substanz oder das, was in einem Anderen ist, mittelst dessen es auch begriffen wird.“ Statt „Affektion“ sagt Spinoza auch „Modifikation“ und „Accidens“. Die Modi also haben ihr Sein nicht in sich, sondern in einem Andern, d. h. in der Substanz oder in Gott, und zwar in der Weise, dass ihr Sein in dem Sein und Wesen der Substanz mit enthalten und eingeschlossen ist, so dass in den Modis das Wesen der Substanz in einer eigenthümlichen Weise ins Dasein tritt. Die Modi sind also die bestimmten endlichen Daseinsformen der Einen umfassenden, allwirksamen Kraft, daher es heisst, dass die Dinge sich nicht realiter sondern nur modaliter von einander unterscheiden. — Die Modi gehen also einmal aus der göttlichen Ursächlichkeit hervor, Gott ist die Ursache der Dinge und zwar nicht die entfernte, sondern die wirkende Ursache; die Dinge sind Wirkungen Gottes und eigenthümliche Darstellungen seines Wesens. Andererseits sind die Modi endliche Dinge und deshalb immer von einander abhängig, wenn auch nur jedes Ding von den ihm gleichartigen, d. h. der Nothwendigkeit als äusserem Zwange unterworfen. Nach jener Seite hin sind sie in Gott begründet oder ewig, nach dieser Seite hin sind sie im äusseren Zusammenhang der Dinge begründet, oder endlich. Beide Seiten vereinigen sich in jedem einzelnen Ding, die Ewigkeit macht seinen Begriff, seine Wesenheit (essentia) aus, die Endlichkeit dagegen sein beschränktes Dasein, (existentia). Die Wesenheiten der Dinge sind ewige Wahrheiten; ewige Wahrheiten aber existiren für Spinoza nicht bloss im menschlichen Geist sondern unterscheiden sich eben dadurch von den Propositionen, z. B. dem Satz: Aus Nichts wird Nichts, dass sie realiter existiren. Die Endlichkeit dagegen besteht in der theilweisen Verneinung der Existenz einer Natur, in der Beschränktheit eines Dinges durch Dinge derselben Natur; sie ist begründet in dem allgemeinen Naturverlauf und dessen Causalnexus. Jedes endliche Ding also ist begründet einmal in der Causalität des göttlichen Wesens, das als Eine Substanz in allen Dingen ist, ferner in der Causalität der endlichen Dinge; jenes macht seine ewige Wesenheit aus, dies sein endliches Dasein, d. h. seine Beschränktheit, sowol quantitativ als Anfang und Ende in der Zeit, als qualitativ im Leiden. Dass beides zusammen, die ewige Wesenheit und die

endliche Beschränktheit, sich nicht ausschliessen, sondern wirklich mit einander zusammengehen zu der Einheit der wirklich existirenden endlichen Dinge hat seinen Grund darin, dass auch der natürliche Causalnexus der endlichen Dinge in Gott gegründet ist, also beide Causalitäten, wenn auch in verschiedener Weise, auf Gott zurückgehen. Dabei verliert Spinoza kein Wort über die Schwierigkeit, wie die Eine Substanz in so verschiedener Weise wirken kann und wie diese doppelte Causalität stets zu einem einheitlichen Resultate führt. „Die Dinge werden von uns auf zweierlei Art als wirkliche begriffen, theils sofern wir sie als mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort existirend begreifen, theils sofern wir sie begreifen als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgend. Welche aber auf diese letztere Weise als wahr oder real begriffen werden, die begreifen wir unter der Form der Ewigkeit, und deren Ideen schliessen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich.“

Von den weiteren Ausführungen Spinoza's haben für unsern Gegenstand nur noch diejenigen einige Bedeutung, welche sich auf das Ziel der Philosophie beziehen, auf die Glückseligkeit des Menschen im amor intellectualis Dei. In jedem Einzelding ist als sein Wesen ein ewiger Modus gesetzt, die Endlichkeit des Einzeldinges besteht darin, dass dieser ewige Modus durch äussere Ursachen theilweise beschränkt und an seiner vollen Entfaltung gehindert wird. Dieser Satz gilt auch von dem Menschen und auf diesem Grundsatz beruht in letzter Linie das Ziel, welches Spinoza seiner Erkenntnisslehre wie seiner Ethik steckt. Das Ziel des menschlichen Geistes ist nämlich, dass er aus seiner Beschränkung in der Endlichkeit sich herausarbeite zur vollen Entfaltung und reinen Existenz seines ewigen Wesens, dass er aus der Unvollkommenheit oder dem Mangel an Realität emporsteige zu mehr Realität oder zur Vollkommenheit.

Unsere Erkenntniss beruht auf Ideen von Körperaffektionen, durch welche der Geist den afficirten wie den afficirenden Körper anschaut. In jedem Ding nun ist das Wesen und das Dasein zu unterscheiden, oder das Begründetsein in Gott und das Begründetsein im Zusammenhang der endlichen Dinge. Auf Beides gehen auch die Ideen, und darin liegt der Grund zur Unterscheidung der adäquaten und der inadäquaten Ideen. Die inadäquate Erkenntniss ist die sinnliche Wahrnehmung, opinio oder imaginatio; die adäquate Erkenntniss ist theils Vernunfterkenntniss, ratio, welche das den Dingen Gemeinsame betrifft und dieselben als nothwendige Wirkungen der göttlichen Attribute, unter der Form der Ewigkeit auffasst, theils intuitive Erkenntniss, cognitio intuitiva, welche das Wesen eines jeden Einzeldinges nach allen einzelnen Zügen und Eigenschaften als in dem Wesen Gottes mit ewiger Nothwendigkeit begründet, also unter der Form der Ewigkeit anschaut. Dies ist die höchste Stufe des Erkennens und auf

ihr beruht die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes. Die Imagination hört mit der Existenz des Körpers auf, „denn nur während der Dauer seines Körpers drückt der Geist die wirkliche Existenz seines Körpers aus und begreift die Affektionen seines Körpers als in der Wirklichkeit vorhandene“. Aber der „menschliche Geist kann nicht mit seinem Körper vollständig zerstört werden, sondern etwas von ihm bleibt zurück, das ewig ist“. Dies Ewige ist die Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt. Der Geist also ist nur theilweise unsterblich, „der ewige Theil des Geistes ist der Verstand; derjenige aber, der, wie wir gezeigt haben, vergeht, ist eben die Imagination.“ Daher „je mehr Dinge der Geist mittelst der Erkenntniss der zweiten und dritten Stufe versteht, ein desto grösserer Theil von ihm bleibt übrig bei der Zerstörung des Körpers und wird von derselben nicht berührt“. Deshalb ist der fortdauernde Geist nicht mehr dasselbe Individuum, wie während der Dauer des Körpers, ja, die fortdauernden Geister können sich von einander nur unterscheiden nach dem Quantum der angeeigneten adäquaten Erkenntniss. Dennoch schreibt ihnen Spinoza persönliches Selbstbewusstsein zu, denn „je mehr Einer in der Erkenntniss der dritten Stufe stark ist, desto besser ist er seiner selbst und Gottes sich bewusst“.

Da nun nach Spinoza: intellectus et voluntas unum et idem sunt, d. h. Erkennen und Wollen mit einander untrennbar verknüpft sind, muss nothwendig das ethische Leben sich in genauer Parallele zu dem intellektuellen entwickeln. Der inadäquaten Erkenntniss entspricht die Herrschaft der unreinen Leidenschaften, der adäquaten Erkenntniss die Beherrschung derselben durch die reine Selbstthätigkeit des Geistes. Aus der intuitiven Erkenntniss entwickelt sich auf ethischem Gebiet die intellektuelle Liebe zu Gott. Dieselbe beruht darauf, dass der Mensch sich freut, wenn er sich selbst und seine Thatkraft betrachtet, dass er Gott als den Grund dieser Kraft und der damit verknüpften Freude erkennt und deshalb Gott als Grund dieser Freude liebt. „Aus der dritten Stufe der Erkenntniss entspringt mit Nothwendigkeit die vernunftgemässe Liebe zu Gott (amor Dei intellectualis). Denn aus der Erkenntniss dieser Stufe entspringt Freude, begleitet von der Idee Gottes als Ursache, d. h. die Liebe zu Gott, nicht sofern wir ihn als gegenwärtig imaginiren, sondern sofern wir das ewige Sein Gottes vernünftig begreifen, und dies ist es, was ich die vernunftgemässe Liebe zu Gott nenne.“ Diese Liebe ist ewig, wie die Erkenntniss, aus welcher sie fliesst, sie kann an alle Ideen und alle Affektionen des Körpers sich anknüpfen, sie ist identisch mit der Liebe, mit welcher Gott sich selbst und die Menschen liebt, sie ist der Grund des fortgesetzten Strebens nach Vollkommenheit. Diese Liebe aber ist zugleich das höchste Gut des Menschen, die wahre Seligkeit und deshalb das letzte Ziel unseres Strebens. „Unser Glück oder unsere Seligkeit, unsere

Freiheit besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott. Und diese Liebe oder diese Seligkeit heisst in der heiligen Schrift Herrlichkeit und nicht mit Unrecht. Denn sie ist die wahre Befriedigung der Seele und der höchste Triumph des Geistes." „Diese Liebe ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Denn diese Liebe ist eine Thätigkeit, vermöge deren der Geist sich selbst betrachtet, und zugleich Gott als Ursache des Geistes erkennt, also eine Thätigkeit, vermöge deren Gott, sofern er im menschlichen Geiste sich seinen Ausdruck giebt, sich selbst betrachtet und zugleich sich als die Ursache seiner selbst."

IV.

Die Anschauungen des Spinoza, besonders betreffs der Religion, lagen der Denkweise jener Zeit so fern, dass sie nothwendig den heftigsten Widerspruch*) erregen mussten. Ja, es ist erklärlich, wenn auch im höchsten Grade bedauerlich, dass diesem Widerspruch selten das richtige Verständniss vorausging. Die ersten Angriffe richteten sich schon gegen den „theologisch-politischen Traktat". Schon 1670 zählte Fredericus Rappoltus Professor der Theologie zu Leipzig in seiner „Oratio contra Naturalistas" den Spinoza unter die Gottesleugner. Van Blyenburg macht dem Spinoza in seiner Schrift: „De veritate religionis christianae" (Amstel. 1674) den Vorwurf, er unterwerfe auch Gott der Nothwendigkeit und mache ihn dadurch völlig ohnmächtig. Gegen ihn richtete sich die, in jener Zeit allein stehende Vertheidigungsschrift, Cuffelarii: „Specimen artis ratiocinandi" etc. (Hamburg 1684). Nothwendigkeit sei nach Spinoza nicht die Abhängigkeit von äusseren Dingen, sondern die Bedingtheit allein durch das eigene innere Wesen; deshalb sei die Gott beigelegte Nothwendigkeit keine Beeinträchtigung seiner Vollkommenheit und Macht. Joh. Musaeus, kommt in seiner Dissertation „Tractatus theologico-politicus" etc. (Jenae 1674) nach einigen derben Schimpfreden gegen den unsagbar frechen Mann, der in freier philosophischer Forschung das Heilmittel sehe gegen die Streitigkeiten der Theologen und es sogar wage, die göttliche Inspiration der Propheten und Apostel anzuzweifeln, — nach dieser Einleitung kommt er doch bald zu einer gründlichen Widerlegung. Mit weit mehr Unbefangenheit wie die vorhin genannten Männer, weiss er in den eigenthümlichen Gedankenkreis seines Gegners

*) Ueber die Geschichte des Spinozismus vergleiche man: Antonius van der Linde: Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. Göttingen 1862. P. W. Schmidt: Spinoza und Schleiermacher. Berlin 1868.

sich hineinzuversetzen, und wenn auch die exegetische Beweisführung ziemlich schwach ist und die Erörterung des Naturrechts und der obrigkeitlichen Gewalt nicht immer stichhaltig, so verdient es doch Beachtung, dass die Religion allerdings im innern Leben der Seele, hier aber nicht bloss im Gehorsam, sondern wesentlich in der zugehörigen Erkenntniss gefunden, und vor allem, dass Spinoza vorgerückt wird, er habe das Wichtigste des Christenthums ausser Acht gelassen, nämlich die Versöhnung mit Gott. Musaeus' eigenen Standpunkt charakterisirt es, dass der Glaube definirt wird, nicht als „sentire de Deo", sondern als „assentiri propter divinam revelationem". Sachlich beachtenswerthe Gegenschriften bietet jene Zeit nicht; in welchem Ton man selbst in gelehrten Kreisen von Spinoza zu reden liebte, zeigt vor allem Chr. Kortholt, der in seinem „De tribus impostoribus magnis liber" (Kiloni 1680) ihn beschuldigte, er setze Gott mit dem Universum völlig gleich, zu den endlichen Dingen in das Verhältniss des Ganzen zu den Theilen, und ihn neben den beiden andern Erzbetrügern, Herbert und Hobbes, zu den schamlosesten Feinden der Religion zählte. — Als dann die Ethik erschien, traten auch die Philosophen, besonders die strengen Schüler des Cartesius*) gegen die neue Philosophie auf. Sie nehmen, wenigstens mit ihrem Interesse, ihren Ausgangspunkt von der Substantialität des einzelnen Subjekts, des eigenen Ich, welche ihnen durch Spinoza's All-Einheitslehre allzusehr gefährdet schien. Die Zahl der Gegenschriften wuchs so sehr, dass Jänichen einen eigenen „Catalogus scriptorum Anti-Spinozianorum" herausgab.

Waren nun freilich diese Gegner nicht im Stande, Spinoza's Philosophie zu widerlegen, so waren andererseits auch ihre Anhänger nicht geeignet, ihr allgemeinere Verbreitung zu verschaffen. Zunächst gewannen die im „theologisch-politischen Traktat" niedergelegten Grundsätze einer historisch-kritischen Bibelforschung Einfluss auf die Theologie, wenn es auch unentschieden bleiben mag, ob das in dieser Beziehung Bahn brechende Werk von Richard Simon**) (1638—1712) direkt durch sie bestimmt ward. Waren schon dadurch die Theologen besorgt gemacht, der Spinozismus werde die Religion umstürzen, so musste sie in dieser Besorgniss noch bestärken die Art und Weise, wie Anhänger der neuen Philosophie, statt an ihrer wissenschaftlichen Weiterbildung zu arbeiten, einzelne Sätze derselben wie ein neues Evangelium unter das Volk brachten, ein Evangelium, das allerdings mit demjenigen Christi kaum etwas gemein hatte. Dieser Gegensatz gegen die allgemein herrschende theologische Denkweise der Zeit war der

---

*) Wir nennen von ihnen nur zwei: Lambert Velthuysen: Tractatus de cultu naturali et origene moralitatis etc. Roterod. 1680. Christoph Wittich: Anti-Spinoza. Amst. 1680.

**) Histoire critique du Vieux Testament. Paris 1678.

Grund, dass „Spinozist“ als Schimpfwort betrachtet ward, gleichbedeutend mit Atheist, Naturalist u. dergl. und dass die gerechte Würdigung und wissenschaftliche Verwerthung Spinozistischer Gedanken erst von den Bemühungen Jakobi's und Lessing's an datirt.

In Holland sammelte Jakob Verschoor († 1700) aus Vlissingen*) nachdem ihm der Eintritt ins geistliche Amt verwehrt war, seit 1680 einen Anhang um sich, dessen Hauptlehren sind: Alles, was geschieht, geschieht nach einem unabänderlichen Schicksal und mit Nothwendigkeit. Gott selbst ist nicht frei, denn sein Wille ist durch die Natur seines Wesens mit Nothwendigkeit bestimmt. Gut und böse sind nicht unterschieden, daher hat der Mensch keine Verpflichtung, seinen Wandel zu bessern. Gott zürnt nicht über die Sünde, weil seine Ehre dadurch nicht verletzt wird. Christus hat daher durch seinen Tod nicht etwa der Gerechtigkeit Gottes Genüge gethan, sondern nur gezeigt, dass Gott die Sünden gerne vergebe. Nach Christi Tod werden von den zur Seligkeit Verordneten eigentliche Sünden garnicht mehr gethan, sondern wer glaubt, gesündigt zu haben, zeigt damit nur seinen Unglauben. Der wahre Glaube und die wahre Bekehrung besteht darin, dass der Mensch, der ein Sünder zu sein glaubt, von diesem Wahn zurückkommt, ein unerschütterliches Vertrauen auf die seit Christi Tod gewährte Sündenvergebung gewinnt und sich somit seiner Seligkeit getröstet. — In Deutschland erscheint in unverkennbarer Abhängigkeit von Spinoza's „theolog.-polit. Traktat“ das Haupt der sogenannten „Gewissener“, Matthias Knutzen**). 1646 zu Oldensworth in Eiderstedt geboren, nach dem frühen Verlust seiner Eltern zu einem Oheim nach Königsberg gebracht, aber demselben zweimal entlaufen, führt Knutzen das abenteuernde Leben eines Scholaren, bald irgendwo Hauslehrer, bald auf einer Universität den Studien obliegend, bald planlos umhertreibend und seinen Unterhalt erbettelnd, überall aber spitzfindige Fragen betreffs der Philosophie und Theologie stellend. Als er mehrere Predigtversuche in seiner Heimath zu heftigen Ausfällen gegen die weltliche Gesinnung, Ehrsucht und Geiz der Prediger benutzte, forschte die Behörde nach dem Ursprung seiner Titel als Magister und Licentiat. Knutzen zog es vor, der Entdeckung seines Betrugs sich durch die Flucht zu ent-

---

*) Ueber ihn vergleiche man: Heinrich Heppe: Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche. Leiden 1879. S. 375 ff.

**) Ueber ihn vergleiche man: Johann Musaeus: Ableinung der ausgesprengten abscheulichen Verläumdung, als wäre in der fürstl. Sächs. Residentz und gesammte Universität Jena eine neue Sekte der sogenannten Gewissener entstanden etc. Jena 1674. Der zweiten Auflage (Jena 1675) sind Knutzen's „Chartaquen“ beigegeben, nämlich 1) Gespräch zwischen einem Gastwirth und dreien ungleichen Religionsgästen zu Altona. 2) Gespräch zwischen einem Feldprediger, Namens Dr. Heinrich Brummer und einem Musterschreiber. 3) Ein lateinischer Brief.

ziehen, kam im Herbst 1674 nach Jena, verbreitete hier mehrere Traktate, wonach seine Sekte der „Gewissener" in allen grossen Städten Anhänger zählte, in Jena allein 700, war dann in Altdorf, später wieder in Jena. Darauf ist er spurlos verschwunden.

Knutzen's Lehre jedoch ist nicht vielmehr als ein Einfall, von Bedeutung als Opposition gegen die starre Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, aber ungenügend, um als Ausgangspunkt einer lebenskräftigen Reform zu dienen. Die Bibel wird mit Unrecht auf göttliche Eingebung zurückgeführt, denn sie enthält die grössten Widersprüche, (z. B. 1 Reg. VII. 26 und 2 Chron. IV. 5) und ist in Rücksicht der Form gänzlich verworren und ohne Ordnung, im Ausdruck ohne Zierlichkeit und Farbe, aus ihr lassen sich durchaus alberne Behauptungen beweisen, (z. B. dass im Himmel Gewürm und vierfüssiges Gethier sei) ja, wegen der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit der biblischen Ausdrücke kann dies Buch unmöglich als Quelle höherer Erkenntniss und richtiger sittlicher Grundsätze gelten. — Daher genügt uns Gewissenern das Wissen, nicht Eines, sondern Vieler, das gemeinschaftliche Wissen, das Gewissen (scientia, conscientia, conjunctim accepta). So gehen wir sicher und gewiss. Dies Gewissen, welches die gütige Mutter gleicher Weise allen eingepflanzt hat, ist unsere Bibel und vertritt bei uns das weltliche Regiment wie die Geistlichkeit. Haben wir Böses gethan, ist es uns mehr als Tausend Peiniger, dagegen der Himmel, wenn wir Gutes thun. Aus demselben folgt der oberste Grundsatz: Lebe rechtlich und ehrlich und gieb Jedem das Seine. Daraus folgt dann: 1) Es ist kein Gott. 2) Es ist kein Teufel, denn der Teufel ist nach Luc. VIII. 33 ersäuft. 3) Obrigkeit und Prediger sind unnütz und müssen vertrieben werden, denn das Gewissen ist die einzige gesetzgebende und richtende Gewalt. 4) Die Ehe ist keine sittlich nothwendige Anstalt, oder zwischen Ehe und Hurerei ist kein Unterschied. 5) Es giebt nur dies irdische Leben; mit dem Tode ist alles vorbei.

Zu den ärgsten Spinozisten zählt man meist auch Friedrich Wilhelm Stosch oder Stossius, dessen: „Concordia rationis et fidei sive Harmonia philosophiae moralis et religionis Christianae" (Amstelodami 1692) grosses Aergerniss erregte und unter Anwendung harter Gewaltmaassregeln unterdrückt ward*). Das Aergerniss ist sehr erklärlich. Es wird nicht nur erklärt, alles, was in der Schrift wie in der Geschichte von Engeln und Dämonen gelehrt werde, seien Träume und Visionen, Phantastereien und Krankheitserscheinungen, Erdichtungen und Täuschungen. Es wird offen ausgesprochen, die Seele sei keine eigenthümliche Substanz, sondern bestehe nur in einer besonderen Gährung des Blutes und der Säfte; der denkende Geist bestehe im Gehirn und dessen Organen, welche durch den

*) In meinem Besitz ist eine Abschrift dieser höchst seltenen Schrift, deren Genauigkeit ich leider nicht habe prüfen können.

Zutritt und Umlauf einer feinen Materie verschieden modificirt werden. Der Unterschied des Guten und Bösen erscheint als ein bloss relativer, zuhöchst an dem Nutzen des Menschen gemessen; die vermeintliche Freiheit des Willens ist blosse Täuschung, die Annahme eines jenseitigen Lebens durchaus unbegründet. Die christliche Religion schreibt nur das Gesetz der Natur vor. — Verrathen schon diese Aeusserungen keinen allzu engen Anschluss an Spinoza, so noch weniger der aufgestellte Gottesbegriff: Freilich wird Gott unica et sola substantia genannt, auch infinitum cogitans et extensum, aber meist erscheint doch Gott als Schöpfer und erster Beweger der Welt. Dennoch weisen zahlreiche Berufungen auf den Einfluss Spinoza's hin und mag die Schrift deshalb auch hier ihre Stelle finden.

Ein begeisterter Anhänger des Spinozismus, in entschiedenem Gegensatz zu der damals allgemein verbreiteten Leibniz-Wolffischen Philosophie war Johann Christian Edelmann (9. Juli 1698 bis 15. Febr. 1767)*). Aber wie er selbst noch zu unklar und verworren war, um eine nachhaltige Einwirkung auszuüben, so war auch jene Zeit solchen Anschauungen so abgeneigt, dass Edelmann unstät von einem Orte zum andern ziehen musste, Schutz und sichern Aufenthalt zu suchen, dass der Verkauf seines, auf zwölf „Anblicke" berechneten „Moses" nach dem Erscheinen der drei ersten vom Reichsfiskal verboten und vieler Orten, z. B. in Hamburg, seine Schriften durch den Scharfrichter verbrannt wurden. In Jena besonders durch den Theologen Buddeus, einen erbitterten Gegner Wolff's gebildet, ward Edelmann zunächst durch Arnold's: „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie" mit einem „rechten Abscheu vor der sogenannten Orthodoxie" erfüllt und „je länger je mehr auf die Seite der Pietisten" gelenkt. Nachdem eine nähere Verbindung mit Zinzendorf sich zerschlagen hatte, aber durch eifrige Lektüre der Schriften Dippel's in den Anschauungen des Pietismus gefördert, ging Edelmann (1736) nach Berleburg, wo er an der Berleburger Bibelübersetzung mitarbeitete und lange Jahre Schutz fand. Doch gewannen die Englischen Deisten immer mehr Einfluss auf seine Denkart, und je mehr der

---

*) Betreffs der Entwickelung Edelmann's verweisen wir auf seine Selbstbiographie, herausgegeben von C. R. W. Klose (Berlin 1849) und auf seine: „Unschuldige Wahrheiten" (seit 1735). Für die Anschauungen der letzten Phase kommen besonders in Betracht: Moses mit aufgedecktem Angesichte, von zwei ungleichen Brüdern, Lichtlieb und Blindling beschauet nach Art der unschuldigen Wahrheiten in einem freimüthigen Gespräch abgehandelt und Licht und Klarheit liebenden Gemüthern zu Gott geheiligter Bewunderung und Ergötzung vorgestellt (1740). Abgenöthigtes, jedoch Anderen nicht wieder aufgenöthigtes Glaubensbekenntniss (1746). Vergl. auch Pratje: Historische Nachrichten von Joh. Chr. Edelmann's Leben, Schriften und Lehrbegriff. (2. Aufl. Hamburg 1755). Bruno Bauer: Einfluss des englischen Quäkerthums auf die deutsche Cultur und auf das englisch-russische Projekt einer Weltkirche. (Berlin 1878).

Pietismus in Schwärmerei und weichliche Gefühlsseligkeit ausartete. Desto mehr trennte sich Edelmann von ihm, besonders seit seinem Zusammentreffen mit dem bekannten neuen Propheten, dem Sattler Johann Friedrich Rock (1737). Gegen seine früheren Genossen schrieb er: „Schläge auf des Narren Rücken" etc.

Von ungefähr war er auf den Satz Spinoza's gestossen: Deum essentiam rerum immanentem, non transeuntem statuo, d. h. „dass Gott dergestalt das Wesen der Dinge sei, dass er denselben beständig innigst nahe und nicht von denselben abwesend oder abgesondert sei". Dieser Satz schien Edelmann der Majestät Gottes so anständig, dass er nicht begreifen konnte, wie Spinoza als Gottesleugner gelten könne und begierig war, seine Schriften genau kennen zu lernen. 24. Juni 1740 erhielt er die gewünschten Bücher und wandte sich zunächst dem Tractatus theologico-politicus zu. Am 1. Novbr. 1740 schrieb er bereits die Vorrede zum ersten Stück des „Moses mit aufgedecktem Angesichte". Dieser Titel deutet die vorurtheilsfreie Prüfung der Schrift an, denn „den vorgezogenen Fürhang Mosis aufdecken" heisst, der Offenbarung ihr unbegründetes Ansehen nehmen. Sagt doch Edelmann: „Ich nahm mir vor, diesem berüchtigten Judenführer in zwölf auf einander folgenden Anblicken etwas näher, als bisher geschehen war, unter die Decke zu gucken". Der erste „Anblick" d. h. Abschnitt, will nachweisen, dass wir zu unseren Zeiten von den wahren Schriften des Moses ebenso wenig übrig haben, wie von seinem natürlichen todten Leichnam. Mit Geschick und einiger Sachkenntniss wird darauf hingewiesen, dass die Bibel selbst von verloren gegangenen Stücken und Geschichten erzähle, ja, Esra habe erst eine ganz neue Bibel gemacht. Aber daraus, dass die Bibel nicht unverstümmelt ist, darf man nicht schliessen, dass die in ihr enthaltenen Wahrheiten nicht von Gott eingegeben seien. Alle Wahrheit ist von Gott eingegeben, sie mag im Ovid stehen oder in der Bibel, denn es ist nur Ein Geist der Wahrheit, der Jedem von seinen Gaben mittheilt. „Wenn dagegen Herr Magister Stockfinster und seine Amtsbrüder vorgeben, der heilige Geist habe den biblischen Skribenten alle Worte der Schrift in die Feder diktirt, wie etwa der Schulmeister zu Rumpelskirchen seinen zu gelehrten Maulaffen zu erziehenden Bauernjungen, dass sie bei namhafter Strafe ja durchaus kein falsches Wort in die Bibel hätten schreiben dürfen, so müssen sie den Geist des lebendigen Gottes gar wenig kennen, sollten sich also billig schämen, vor Leuten, die näher mit diesem grossen Wesen bekannt sind, so unverschämt zu lügen" etc. Das Wort des lebendigen Gottes ist nicht ausser uns, sondern ist uns nahe in unserm Mund und Herzen. Soweit die Bibel Wahrheiten enthält, ist sie ein Merkmal, dass der Geist des lebendigen Gottes auch ehemals zu den Menschen geredet hat, aber das muss man Narren und unverständigen Thieren weissmachen, dass er sich jetzt ausser uns in

den todten Buchstaben verkrochen habe. Was der Vollkommenheit Gottes und der Natur der Dinge nicht zuwiderläuft, ist Wahrheit. Aehnlich das „Glaubensbekenntniss“: „Die Bibel ist eine Sammlung alter Schriften, deren Urheber nach dem Maass ihrer Erkenntniss von Gott und den göttlichen Dingen geschrieben haben“, deshalb ist sie weder einzige noch hauptsächlichste Quelle unserer Gotteserkenntniss, denn der Gott, der in früheren Zeiten so vertraut mit den Menschen umging und der will, dass alle zur Erkenntniss der Wahrheit kommen, kann zu uns unmöglich bloss durch fremde, ganz unbekannte Sprachen und durch eine Menge unwissender und uneiniger Ausleger reden. Gott redet vielmehr in dem Gewissen eines Jeden so deutlich, dass wir zu allen Zeiten und an allen Orten ganz unfehlbar wissen können, ob wir recht oder unrecht thun.

Der zweite „Anblick“ behandelt die Lehre von Gott und seinem Verhältniss zur Welt. Es ist ganz und gar die Anschauung Spinoza's, welche Edelmann hier und anderswo ausspricht; deshalb nimmt er auch die Schriften seines Geistesverwandten Knutzen auf. Er begreift nicht, wie man Spinoza habe zum Atheisten stempeln können. „Denn da er ausdrücklich Gott nicht nur dergestalt zur Ursache aller Dinge macht, dass er dieselbigen hervorgebracht, wie etwa ein Künstler ein Werk, der hernach wieder davon geht und selbiges dem Verfahren Anderer überlässt, sondern deutlich bekennt, dass Gott stets wesentlich in allen Dingen gegenwärtig bleibe und eben durch sein Dasein mache, dass sie sind, was sie sind, weswegen er ihn gar recht das Sein und Wesen aller Dinge nennt, so hätte unsere heutige gottlose Maulchristenheit sich nicht besser verrathen können, als da sie sich unterstanden, diesen Mann zum Atheisten zu machen.“ „Wir sind die Bächlein, Er ist die Quelle. Wir sind die Strahlen, Er ist die Sonne. Wir sind die Schatten, Er ist das Wesen.“ Wie die Sonne durch den Ausguss ihrer Strahlen den Tag macht, aber der Tag ohne ihr Dasein nicht sein könnte, so macht auch das stete Leben unseres Gottes ohne Unterlass Creaturen, aber so, dass sie ohne sein beständiges Wesen und Dasein nicht bleiben könnten. Wie aber dennoch Sonne und Tag unterschieden sind, so auch Gott und Creatur. — „Die Materie ist Nichts Anderes als der Schatten von dem grossen Wesen unseres Gottes.“ Wie aber das Wesen des Schattens continuirlich von dem Sein und Wesen des Körpers ausfliesst, ohne dass doch wir selbst zu etwas Schattigem gemacht werden, so wird Gott nicht dadurch zu etwas Materialischem, dass das Wesen der Materie beständig von seinem unvergleichlichen Wesen abstrahlet und ausfliesset. — Gott ist das Alles, aber nicht das, was der Unbeständigkeit und Vergänglichkeit unterworfen ist, sondern das, was allen Dingen ihr Sein und Wesen giebt und erhält. Da Niemand leugnet, dass etwas ist, giebt es keine Atheisten. Gott hat Verstand und Wille, aber nur soweit dieselben bei der Creatur gefunden werden. Gott und

Welt sind gleich ewig. Die Creaturen sind Modifikationen von Gott, besonders die Seele ein Strahl aus Gott, daher mit ihm unsterblich. Uebernatürliche Dinge und Wunder giebt es nicht, müssten wir doch sonst annehmen, entweder, dass neben Gott noch ein anderer, oder dass der Eine Gott veränderlich wäre.

Der dritte „Anblick“ wendet sich gegen die Leibniz-Wolffische Philosophie und deren Behauptung einer zufälligen, unter allen möglichen besten Welt. „Eine Philosophie, welche den Menschen nicht dahin anweist, wie er zu der verscherzten Gleichheit Gottes wieder gelangen kann, sondern demselben nur mit leeren Titeln schmeichelt und ihm weiss macht, er lebe bereits in der besten Welt, ist eine leichtfertige Betrügerei, die nicht werth ist, dass ein vernünftiger Mensch ihr sein Ohr leiht.“ Sie ist die grösste Philomorie oder Liebe zur Thorheit, die je gewesen ist; die ihr folgen, sind arme bezauberte und betrogene Leute.

Soweit der „Moses“. Wir setzen aus anderen Schriften noch Einiges hinzu: Zur Regel meines Glaubens und Lebens ist mir Nichts als meine Vernunft gegeben; nach derselben muss ich alles in der Welt, auch die Bibel, beurtheilen, wenn ich Nutzen daraus schöpfen soll. Sonst bin ich übler dran als ein Thier, welches durch Nichts in der Welt genöthigt werden kann, zu glauben, dass es Hafer fresse, wenn es Häckerling bekommt. — Neben der Vernunft und der Natur erscheint als Quelle unserer Erkenntniss noch die innere Empfindung, denn was ich innerlich empfinde, kann unmöglich anders sein, als ich es empfinde. — Von der positiven Offenbarung Gottes durch Propheten gilt nämlich: Gott kann zu einem Menschen nicht anders reden, als nach den Vorstellungen, die sein Gemüth sich von ihm zu machen zu derselben Zeit fähig ist, denn sonst würden unsere Worte nicht mit unseren Gedanken übereinstimmen, und Gott würde anders zu uns reden, als er uns vorkäme, was der unveränderlichen Wahrheit Gottes widerspräche. Freilich erreicht unsere Vorstellung den wahren Begriff von Gott nie, denn alles, was Menschen auf Erden jemals von diesem grossen Wesen denken, reden oder schreiben können, ist Stückwerk. Deshalb können wir uns unsere Meinungen von Gott wol gegenseitig vorlegen, dürfen aber Niemanden nöthigen, sie ohne Untersuchung als unfehlbar anzunehmen. Aus demselben Grunde sollen wir die Erkenntniss Gottes nicht bei andern Menschen suchen, sondern die Augen des Gemüthes aufthun und achten auf das in unserem Herzen und Gewissen niedergelegte Zeugniss, auch sehen, wie Gott an sich selbst erscheint in der ganzen Natur, in uns und in andern Dingen. Ein positives Gesetz hat Gott nicht gegeben; dies wäre Gottes Majestät unanständig, für uns unbegreiflich und deshalb unnütz. Uns verpflichtet das natürliche Gesetz und dessen Ausübung ist die wahre Religion. — Der Gehorsam gegen die Stimme Gottes im Gewissen wirkt einen wahren Himmel, der Ungehorsam eine unaussprechliche Hölle. Da der Geist fortdauert, dauert

auch dieser Himmel und diese Hölle über das Grab hinaus. — Christus war wahrer Mensch wie wir, in allen Stücken uns gleich, nur mit ausnehmenden Gaben und Tugenden ausgerüstet. Nur wegen dieser Vortrefflichkeit heisst er „Sohn Gottes". Christus wollte keine neue Religion oder äussere sogenannte Gottesdienstlichkeiten einrichten, sondern die Nichtigkeit der äussern Religion zeigen und den thörichten Hass wegen Verschiedenheit der religiösen Meinungen, also alle Religionszänkereien aufheben, die allgemeine Liebe wieder herstellen und die Menschen zur Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit anweisen. Wie alle andern positiven Religionen, so ist auch das Christenthum Aberglauben; die Dreieinigkeit ist aus den Fabeln der Heiden und Juden zusammengetragen; die Lehre vom Fall der ersten Menschen, von der Erbsünde und Verfinsterung der Vernunft ist eitel Lüge; Teufel und Engel giebt es nicht; die christliche „Lehre" von Gnadenordnung und Gnadenwirkungen sind theils Fabel, theils Betrügerei; da die Welt ewig ist, sind die Lehren von Wiederkunft, jenseitigem Gericht etc. ungereimt; die Ehe kann mit wahrer Zucht und Keuschheit nicht bestehen. Heiland und Erlöser heisst Christus, „weil er die, so seine Lehren einsehen und fassen konnten, von dem Joch ihrer Treiber, die sich nur von ihren Sünden mästeten, zu erlösen gesucht". „Und dieses sein hochtheuerstes Verdienst leugne ich auf keine Weise, sondern mache mir solches dergestalt zu Nutz, dass ich alle, die mir das Gegentheil von Gott weiss machen, und mir einen von seinen eigenen Geschöpfen zu beleidigenden und wiedergutzumachenden Götzen vorzuzaubern sich unterstehen, hiermit getrost für unwissende Tröpfe und auf den Fall einer hartnäckigen Rechthaberei für antichristliche Bauchknechte und für Nichts weniger als für Diener meines Jesu halte." — Christus ist nicht bloss dem Geiste nach wirklich auferstanden, er kommt auch täglich wieder in vielen Tausenden seiner Zeugen, zu richten die Lebendigen und die Todten. Das Gericht beginnt bei jedem Menschen, wenn er anfängt, Gott zu erkennen. „Was die unwissenden Pfaffen bisher zum Schrecken des Pöbels von ihren sogenannten Teufeln erträumt, sind die abgeschmacktesten und unvernünftigsten Lügen", zur Verkleinerung des Schöpfers erdacht.

Siebenter Abschnitt.

Das philosophische Jahrhundert Frankreichs.

Das achtzehnte Jahrhundert wird von den Franzosen mit Vorliebe als das philosophische bezeichnet. Selbständige Gedanken freilich und bleibende Förderung der Spekulation verdanken wir dieser Zeit nicht, aber die Philosophie beherrschte das Interesse aller Kreise wie nie zuvor oder hernach. Auf der andern Seite pflegt man die philosophische Bewegung Frankreichs als Materialismus zu bezeichnen, mit Recht, wenn man die Bezeichnung wählt von dem allgemeinen Charakter des sie beherrschenden Geistes, mit Unrecht, wenn damit die völlige Gleichartigkeit aller damals hervortretenden Erscheinungen soll behauptet werden. Denn genauer zugesehen, unterscheiden sich zeitlich wie sachlich vier verschiedene Richtungen des philosophischen Denkens. Zunächst die Skepsis, vertreten von Bayle, dann der Deismus auf Grund der Newton'schen Naturphilosophie, verkündet von Voltaire, darauf der Materialismus eines de la Mettrie u. A., zuletzt die Reaktion dagegen auf Grund des unmittelbaren Gefühls, vertreten durch J. J. Rousseau.*)

I.

Der Skepticismus scheint die dem französischen Volkscharakter entsprechende Form philosophischer Thätigkeit zu sein. Schon in der Periode des Uebergangs begegnet uns gerade in Frankreich die Erneuerung skeptischer Gedanken; auch jetzt sind alle, welche unter den Franzosen in der Geschichte der Philosophie einen bleibenden Platz gewonnen haben, dieser Richtung zugewandt. Sie verwerthen jedoch ihren Skepticismus, um zur

*) Zu diesem Abschnitt vergleiche man: Hettner: Literaturgeschichte des 18. Jahrh. Th. II. Braunschweig 1860. Fr. A. Lange: Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. Iserlohn 1876. Bd. I. S. 294—388. Noack a. a. O.

Annahme der Offenbarung als der allein sichern Wahrheit hinzuführen. Françàis de la Mothe le Vayer (1588—1672) erscheint alle Erkenntniss unsicher, weil weder die Sinneswahrnehmungen noch die axiomatischen Grundsätze frei sind von Täuschungen. Deshalb besteht in der unerschütterlichen Ruhe in theoretischen und in der Mässigung in praktischen Fragen die grösste Glückseligkeit unseres Geistes. Diese Ueberzeugung ist auch vorzüglich geeignet, uns zur Annahme der Religion vorzubereiten: weil wir auf die Wissenschaften uns nicht verlassen können, sind wir geneigt, uns der göttlichen Offenbarung mit freiem Willen zu unterwerfen, und darin besteht die Verdienstlichkeit des Glaubens. Pierre Daniel Huët (1630—1721) sieht ebenfalls wegen der Unsicherheit der Erkenntniss im Pyrrhonismus die einzig annehmbare Philosophie. Diese Einsicht, dass wir Nichts wissen, ist die beste Vorbereitung auf den Glauben, durch den wir die Wahrheit aufnehmen, welche Gott selbst uns mittheilt. Gegen die Lehren der positiven Religion wendet sich schon Saint-Evremont (1613—1703). Voll Witz und Satire bekämpft er die Glaubenslehren und die Herrschsucht der katholischen Kirche, erkennt jedoch an, dass das Christenthum die reinste und vollkommenste Religion ist, weil es die reinste und vollkommenste Sittenlehre predigt. Der bedeutendste Skeptiker ist Pierre Bayle (18. Novbr. 1647 — 28. Novbr. 1706). Er ist nicht, wie die früheren, Skeptiker als Philosoph; als Philosoph ist er wesentlich Anhänger des Cartesius. Skeptiker ist Bayle seiner ganzen Art und Geistesrichtung nach; er liebt es, überall auf Schwierigkeiten hinzuweisen, Widersprüche aufzuzeigen, aber nicht, um sie zu lösen, sondern um bei der unbefriedigenden Ungewissheit zu beharren, trotz alles Scharfsinns, trotz seines staunenswerthen Wissens überall ohne feste Resultate zu bleiben. Auch benutzt er seine Skepsis nicht, um aus der Ungewissheit des natürlichen Erkennens hinzuführen zur unumstösslich sichern Wahrheit der göttlichen Offenbarung, sondern auf sie vorzugsweise ist seine Skepsis gerichtet. Immer und immer wieder weist Bayle darauf hin, dass die Lehren unseres Glaubens unvereinbar sind mit der Erkenntniss unserer Vernunft, freilich stets mit der Versicherung, dass die Offenbarung Anspruch darauf habe, geglaubt zu werden.*)

Das schwierigste Problem ist die wiederholt verhandelte Frage: Wie ist der Glaube an Einen, allmächtigen und allgütigen Gott mit der Thatsache des Uebels vereinbar? Von Seiten der Ver-

---

*) Ausser dem „Dictionaire“ kommen von Bayle's Schriften besonders in Betracht: „Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, „Contrain-les d'entrer“, ou „Traité de la tolérance universelle.“ Ed. II. Rotterdam 1713. „Reponse aux questions d'un provincial.“ Rotterdam 1704. Ueber ihn vergleiche man: Ludwig Feuerbach: Pierre Bayle. 2. Ausg. Leipzig 1844. Jeanmaire: Essai sur la critique religieuse de Pierre Bayle. Strassbourg 1862.

nunft, das ist das oft wiederholte Resultat, erklärt die Annahme zweier göttlicher Wesen, eines guten und eines bösen, die thatsächlichen Verhältnisse der Welt besser, aber die unzweifelhaft gewisse Offenbarung lehrt nur Eines. A priori freilich, wenn wir vom Begriff Gottes ausgehen, führt auch die Vernunft uns zur Annahme nur Eines Gottes, nicht aber, wenn wir die in der Erfahrung vorliegenden Thatsachen erklären wollen. Unleugbar ist der Mensch von einer Menge physischer Uebel beschwert; dies Leiden ist völlig unbegreiflich, wenn man nur Einen, zugleich allmächtigen und allgütigen Gott annimmt. Betrachtet man aber das physische Uebel als Folge des moralischen, so fragt sich, woher kommt dieses? Zu sagen, Gott hat es zugelassen, nicht aber bewirkt, ist leere Wortspielerei, denn bei Lichte besehen ist das Zulassen Nichts Anderes als bewirken, denn nur durch das Eintreten einer bestimmten wirkenden Ursache kann aus einer Menge von Möglichkeiten eine bestimmte Wirklichkeit hervorgehen. Auch sah Gott die Gefahr der Sünde jedenfalls voraus; wenn er sie nicht abwandte, handelte er ebenso unrecht wie eine Mutter, welche ihre Töchter auf einen gefährlichen Tanz gehen lässt. Unhaltbar ist auch die Ausrede, Gott hätte durch Befestigung im Guten die menschliche Freiheit geschädigt, lehrt doch die Kirche allgemein, dass Engel und Selige nicht sündigen können und dass in den Wiedergeborenen Gottes Gnade mitwirkt, ohne doch bei allen diesen die Freiheit zu leugnen. Falsch ist auch die Behauptung, das Gute werde nur aus dem Gegensatz gegen das Böse erkannt und sei nur in der Mischung mit demselben zu ertragen, oder der Vorwand, das Böse sei da, damit Gottes Weisheit desto mehr hervorleuchte. Letzteres wäre gerade so, wie wenn ein Hausvater sämmtlichen Hausgenossen die Beine abschlüge, um an ihnen seine Heilkunst zu erweisen. Kurz, für unsere Vernunft ist das thatsächlich vorhandene Uebel unbegreiflich, wenn wir nur Einen Gott annehmen mit vollkommener Macht und vollkommener Güte. Wollen wir die Einheit Gottes festhalten, so müssen wir entweder die Macht oder die Güte beschränkt denken. Sehr einfach dagegen erklärt sich die Mischung von Gut und Böse in der Natur wie in den Handlungen der Menschen, wenn wir die Welt betrachten als das Werk zweier Mächte, einer guten und einer bösen, welche mit einander einen Vertrag geschlossen haben, bis wie weit jede ihren Einfluss geltend machen soll.

Derselbe Gegensatz zwischen Wissen und Glauben zeigt sich auch auf anderen Punkten. In der Wissenschaft gilt als unumstössliche Wahrheit, dass zwei Dinge, welche sich von einem dritten nicht unterscheiden, auch einander gleich sind: das Dogma von der Trinität hebt diesen Satz auf. Es ist eine unleugbare Wahrheit der Vernunft, dass die Verbindung eines menschlichen Körpers und einer vernünftigen Seele eine Person ausmacht: das Dogma von der Menschwerdung widerstreitet dieser Wahrheit,

In unserer natürlichen Erkenntniss gilt der Grundsatz, dass kein Körper an mehreren Orten zugleich sein kann: das Dogma vom Abendmahl lehrt das Gegentheil, so dass auch wir nicht wissen, ob wir nicht in diesem Augenblick an den verschiedensten Orten sind. — Derselbe Gegensatz von Vernunft und Offenbarung zeigt sich im Gebiete der Moral. Unter den christlichen Völkern herrschen durchaus nicht die sittlichen Forderungen der Religion, im Gegentheil, das Gebot der Ehre, die Rücksicht auf die öffentliche Meinung, die Selbstsucht etc. bestimmen unser Handeln. Ja, während manche des Atheismus beschuldigte Männer wegen ihrer strengen Sittlichkeit alle Anerkennung verdienen, sind unter den biblischen Personen, die uns als Muster vorgehalten werden, Manche der schwersten sittlichen Vergehen schuldig. Die Moral lehrt, dass es Sünde ist, eine böse That nicht zu verhindern, wenn wir es können: die Dogmatik macht Gott keinen Vorwurf daraus, dass er die Sünde nicht hinderte. Die Moral lehrt, dass Niemand schuldig ist einer Handlung, die vor seinem Dasein geschah: die Dogmatik macht uns alle zu Mitschuldigen des Adamitischen Falles. — Um den Gegensatz von Glauben und Wissen in möglichster Schärfe hervortreten zu lassen, fasst Bayle den Hauptinhalt der Theologie in sieben Sätzen zusammen und stellt ihnen neunzehn philosophische Sätze gegenüber, schon in der antithetischen Fassung ihre Unvereinbarkeit andeutend.

Theologie also und Philosophie stehen einander gegenüber wie Tag und Nacht. Sie zu vereinigen ist unmöglich, weder durch die Unterscheidung einer doppelten Wahrheit, noch durch die Ausrede, die Lehren des Glaubens seien nicht wider, sondern nur über die Vernunft. Es gilt also, zwischen beiden zu wählen, entweder der natürlichen Vernunft oder der übernatürlichen Offenbarung zu folgen. In dieser Beziehung äussert sich Bayle meist in einer Weise, als wäre ihm die Wahl durchaus nicht zweifelhaft: Ein wahrer Christ kann sich nur lustig machen über die Subtilitäten der Philosophie, denn der Glaube erhebt ihn weit über die Regionen, in welchen die Ungewitter der Streitigkeiten herrschen. In Sachen der Religion soll man deshalb auf Gründe der Vernunft gar nicht eingehen, sondern einfach glauben; je mehr der Gegenstand des Glaubens die natürlichen Kräfte unseres Geistes übersteigt, desto verdienstlicher ist es, zu glauben. Die Philosophie ist niemals im Stande, uns zur Wahrheit zu führen; das vermag allein die Offenbarung. Diese ist niedergelegt in der Schrift, welche ihrem Wortlaut nach von Gott eingegeben ist und daher als untrügliche Quelle der Wahrheit zu respektiren.

Mir erscheint es jedoch höchst unwahrscheinlich, dass dies Bayle's wahre Meinung ist. Zunächst ist er, wie gesagt, Skeptiker nicht als Philosoph; er verzweifelt an unserer natürlichen Erkenntniss weniger wegen der Unzuverlässigkeit ihrer Grundlagen, als weil ihre klarsten Sätze durch bestimmte Dogmen des Glaubens aufgehoben werden. Ferner weiss er alle Instanzen,

welche gegen ein Dogma sprechen, mit einem Scharfsinn aufzuspüren, der nur aus dem Interesse persönlicher Ueberzeugung hervorgeht. Vor allem aber spricht er selbst im Eingang seines „Commentaire philosophique“ sich ganz anders aus. Im ersten Capitel dieser Schrift unternimmt Bayle den allgemeinen Nachweis: das natürliche Licht, oder die allgemeinen Principien unseres Gewissens sind die ersten Regeln jeder Auslegung der Schrift, vor allem in Sachen der Sitten. Freilich verwahrt er sich gegen die Anschauung der Socinianer, welche die Schrift nur nach dem natürlichen Licht und den Principien der Metaphysik auslegen und alles ablehnen, was damit nicht übereinstimmt, z. B. Trinität, Incarnation etc., aber es giebt doch gewisse Axiome, gegen welche nicht verstossen werden darf, z. B. dass das Ganze grösser ist, als sein Theil, dass Gleiches übrig bleibt, wenn man von Gleichem Gleiches fortnimmt, dass zwei Contradictoria unmöglich zugleich wahr sind, oder das Wesen eines Dinges noch besteht nach seiner Zerstörung. Wenn man das Gegentheil davon auch hundert Mal in der Schrift fände oder durch tausend Wunder bestätigt sähe, man würde es doch nicht glauben, sondern eher annehmen, dass die Schrift metaphorisch und ironisch rede, oder dass die Wunder von einem Dämon gewirkt seien, als glauben, dass das natürliche Licht in diesen Grundsätzen irre. Vor allem in sittlichen Fragen hat die Vernunft diese Bedeutung: alle moralischen Gesetze sind der, allen Menschen angeborenen natürlichen Idee der Billigkeit unterworfen, selbstredend, sofern dieselbe nicht durch die Rücksicht auf den persönlichen Vortheil und die Gewohnheiten des Landes verdunkelt wird. Sicher hatte Adam schon ehe Gott zu ihm sprach, das Bewusstsein vom Guten: nach dem Fall war dies innere Licht nöthig als Kriterium, um die göttliche Offenbarung zu unterscheiden von teuflischen Einflüsterungen. Alle Träume und Visionen, alle Engelerscheinungen und Wunder mussten am natürlichen Lichte geprüft werden. Ebenso das Gesetz des Moses, denn nur wegen seiner Uebereinstimmung mit dem natürlichen Gesetz konnte es als positives anerkannt werden. Wie in der Geometrie eine Proportion, nachdem sie aus unbestreitbaren Principien erwiesen ist, in Rücksicht auf andere Propositionen zu einem Princip wird, so konnte auch das positive Gesetz, nachdem es einmal an dem natürlichen Licht bewahrheitet war, als Regel gelten, so dass vor Moses die Offenbarungen nur an dem natürlichen Licht geprüft wurden, nach Moses am natürlichen Licht und an dem positiven Gesetz. Beide müssen nothwendig übereinstimmen, da beide von Gott kommen, der sich nicht widersprechen kann. Auch das Evangelium ist eine Regel, welche an den klarsten und deutlichsten Ideen der natürlichen Vernunft bewahrheitet ist und deshalb verdient, als Regel und Kriterium der Wahrheit angenommen zu werden. Freilich scheint es auf den ersten Blick, als ob manche Gesetze der natürlichen Vernunft, z. B. uns zu vertheidigen, wenn wir an-

gegriffen werden, uns an unserm Feind zu rächen etc., dem Evangelium entgegen wären. In Wahrheit aber ist nur unser natürliches Urtheil getrübt durch Selbstliebe und üble Gewohnheit, während Christus die wahren Gesetze der Vernunft uns vorlegt, welche auch wir bei ernster Prüfung billigen müssen.

Ueber das Wesen der Religion äussert sich Bayle dahin: durch die klarsten und deutlichsten Ideen sind wir uns bewusst, dass ein durchaus vollkommenes Wesen existirt, welches alle Dinge regiert, vom Menschen verehrt sein will und einige Handlungen belohnt, andere bestraft. Ebenso sind wir uns bewusst, dass die wesentliche Verehrung Gottes besteht in inneren Handlungen, in Akten des Geistes. Daraus folgt, dass das Wesen der Religion besteht in den Urtheilen, welche unser Geist über Gott bildet und in den Affekten der Ehrfurcht, Furcht und Liebe, welche unser Wille für ihn empfindet, so dass ein Mensch allein dadurch, ohne irgend eine äussere Handlung, seiner Pflicht gegen Gott genügen kann. Gewöhnlich jedoch äussert sich die innere Beschaffenheit des Gemüths, worin die Religion besteht, in äusseren Zeichen der Ehrerbietung; ohne die innere Gesinnung haben aber solche äussere Handlungen keinen grössern Werth, als wenn Jemand einer Statue ein Compliment macht in Folge eines Windstosses. Also kurz, die Religion ist eine bestimmte Ueberzeugung der Seele, welche im Willen die dem höchsten Wesen gebührende Liebe, Ehrfurcht und Furcht hervorbringt und ebenso die entsprechenden äusseren Handlungen.

Daraus folgt von selbst der Grundsatz der Toleranz. Der einzig richtige Weg, Religion hervorzurufen, kann nur dieser sein, in der Seele gewisse Urtheile und Gefühle hervorzurufen. Durch äussere Gewaltmaassregeln können wol die betreffenden äussern Handlungen erzwungen werden, nicht aber die zugehörigen Gesinnungen bewirkt. Unmöglich kann deshalb das Wort Jesu: „Contrain-les d'entrer“ (Luc. 14, 23) wörtlich verstanden werden. Statt die Bekenner anderer Religionen zu verfolgen, oft in der grausamsten Weise, sollte man gegen alle unbeschränkte Toleranz üben. Nicht, als ob alle Religionen wahr wären, aber Niemand anders als Gott hat das Recht über die Gewissen zu verfügen. Auch das irrende Gewissen hat das Recht, Freiheit und unbeschränkte Duldung zu fordern. Auch zeigt die Geschichte, dass die religiöse Unduldsamkeit die furchtbarsten Folgen gehabt hat, dagegen durch friedliche Duldung verschiedener Religionen ein Staat gedieh.

II.

Auf die geistige Entwickelung Frankreichs im 18. Jahrhundert hat Nichts mehr Einfluss gehabt, als die zunehmende Bekanntschaft mit England. Buckle, (Geschichte der Civilisation in England

II. S. 192) behauptet: zu Ende des 17. Jahrhunderts verstanden wol kaum fünf Personen in Frankreich die Englische Sprache, dagegen während der zwei Generationen zwischen dem Tode Ludwig XIV. und dem Ausbruch der Revolution, gab es kaum Einen Franzosen von Auszeichnung, welcher nicht England besuchte oder doch Englisch lernte. In England aber herrschte damals, als Nachwirkung der von Newton und Locke ausgegangenen Anregung der Deismus. Diesen verpflanzte man zunächst auch nach Frankreich.

Pierre Louis de Maupertuis (28. Sept. 1699 — 27. Juli 1759) vertrat zuerst gegenüber der Naturansicht des Descartes diejenige Newton's. Auch zog er aus ihr dieselben Folgerungen für Religion und Moral. Im „Essai de cosmologie“ wendet sich Maupertuis sowol gegen diejenigen, welche die Lehre von den Endursachen dazu benutzen, um aus den unbedeutendsten Kleinigkeiten, z. B. aus den Falten im Fell des Nashorn, das Dasein und die Weisheit Gottes zu beweisen, als gegen diejenigen, welche alle Endursachen leugnen und die Welt als blossen Mechanismus betrachten. Er will das höchste Wesen suchen in den ersten Gesetzen, welche es der Natur gegeben hat. Die Bewegung der Stoffwelt muss einen Beweger zur Ursache haben und zwar muss dieser allmächtig und allweise sein, weil die wissenschaftliche Betrachtung der Natur ergiebt, dass im Haushalt der Natur für jeden Zweck immer nur der möglichst geringe Aufwand an Mitteln verbraucht wird. Im „Essai de la philosophie morale“ findet er die Weisheit des Lebens in der Erreichung der Glückseligkeit und die Glückseligkeit in der Ausübung der vom Christenthum geforderten Gottes- und Nächstenliebe.

Voltaire*) (1694 — 30. Mai 1778) hat während eines langen Lebens, in Poesie und Prosa, in Ernst und beissendem Witz die philosophischen und theologischen Anschauungen des Englischen Deismus in Frankreich einheimisch gemacht. Arm an eigenen Gedanken, hat er durch die Macht des Wortes auf seine Zeitgenossen den weitgehendsten Einfluss gewonnen, von seinem grossen Landsmann Comte deshalb mit Recht als Begründer des Standes der Journalisten bezeichnet. Voltaire selbst hat seine religiöse Ueberzeugung dahin zusammengefasst: „Wir verdammen den Atheismus, wir verabscheuen den Aberglauben, wir lieben Gott und das Menschengeschlecht — das ist unser Glaubensbekenntniss in wenig Worten.“ Die einzelnen Glieder dieses Glaubensbekenntnisses mögen uns als Leitfaden für die folgende Darstellung dienen. Noch immer gilt Voltaire Manchem als Atheist und doch hat er sehr entschieden den Atheismus abgelehnt und das Dasein Gottes wiederholt behauptet. Oefters sucht man auch Voltaire's Beweisführung für das Dasein Gottes zu entkräften durch die Behauptung, dieselbe sei nicht ernst gemeint, sondern nur ver-

---

*) D. F. Strauss: Voltaire, Leipzig 1876.

anlasst durch die Rücksicht auf die Nützlichkeit oder Unentbehrlichkeit des Gottesglaubens für die Ordnung unseres politischen und socialen Lebens. Der moralische Beweis scheint freilich diese Behauptung zu stützen. Hatte Bayle behauptet, dass ein Staat auch aus Atheisten bestehen könne, so gesteht Voltaire dies zu für Philosophen, aber sollte Bayle auch nur 5—600 Bauern regieren, würde er sofort ihnen einen Gott predigen, welcher belohnt und bestraft, denn für das Gemeinwohl ist ein vergeltender Gott durchaus unerlässlich: ohne ihn wären wir im Elend ohne Hoffnung, im Laster ohne Gewissenspein.

> Der heil'gen Lehren kann die Menschheit nicht entrathen,
> Sie ist das feste Band der Sitten und der Staaten,
> Den Frevler zügelt sie, hebt des Gerechten Haupt etc.

Im Anschluss an derartige Aeusserungen hat man besonders das bekannte Wort: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer" so gedeutet, als ob Voltaire allerdings aus praktischen Rücksichten den Glauben an das Dasein Gottes für nothwendig halte, aber selbst davon nicht überzeugt sei. Wie aber jenen Worten sofort hinzugefügt ist: „mais toute la nature nous crie, qu'il existe", so ist auch Voltaire aus Gründen des Verstandes von dem Dasein Gottes so fest überzeugt, dass er erklärt: nur wenn man allen gesunden Menschenverstand verloren habe, könne man meinen, die blosse Materie sei hinreichend, um fühlende und denkende Wesen hervorzurufen. Von den gangbaren Beweisen für das Dasein Gottes verwirft Voltaire das argumentum e consensu gentium, weil er die Allgemeinheit der Gottesidee leugnet. Wiederholt dagegen führt er den kosmologischen Beweis vor: Ich bin, also giebt es Dasein. Was ist, ist entweder durch sich selbst oder von einem Andern. Ist etwas durch sich selbst, so ist es nothwendig, deshalb ewig, also Gott. Ist etwas durch ein Anderes, so ist dies Andere durch ein Drittes, und so fort bis wir zu Gott gelangen. Wollen wir keinen Gott als letzten Grund alles übrigen Daseins annehmen, so haben wir eine Schraube ohne Ende, d. h. eine Sinnlosigkeit. — So unausweichlich aber dieser Beweis auf ein Wesen führt, das durch sich selbst, daher ewig und der Grund aller Dinge ist, so ungerechtfertigt ist es, auf Grund desselben die Persönlichkeit Gottes zu behaupten.

Mit Vorliebe behandelt Voltaire den teleologischen Beweis. Die Voraussetzung desselben ist das Vorhandensein von Zwecken in der Natur. In dieser Beziehung tadelt Voltaire freilich mit beissendem Spott die Art, wie manche Physikotheologen aus den kleinlichsten und oftmals ganz falsch verstandenen Zweckbeziehungen in der Natur das Dasein und die Weisheit Gottes zu erweisen suchen, aber im Gegensatz zu Spinoza vertritt er die Zwecke und Absichten Gottes in der Natur mit solcher Entschiedenheit, dass er sogar die Natur sich darüber beklagen lässt, dass sie Natur genannt werde, während sie doch Kunst sei. „Sehen wir eine schöne Maschine, so schliessen wir auf einen verständigen und

geschickten Erbauer. Und im Anblick der bewunderungswürdigen Welt wollen wir uns gegen die Annahme eines schaffenden Meisters sträuben?“ Wie es unverschämt sein würde, angesichts einer Uhr das Dasein eines Uhrmachers zu leugnen, so wäre es lächerlich, von der Einrichtung der Welt nicht auf einen weisen Gründer derselben zu schliessen. — Diese Schlussfolgerung kann auch das Uebel nicht entkräften, mag Voltaire dasselbe nun einfach leugnen, wie in den ersten Jahren, oder Gott wegen desselben entschuldigen, wie seit der Katastrophe von Lissabon (1755).

So fest aber für Voltaire das Dasein Gottes steht, so wenig hält er sich für berechtigt, etwas über sein Wesen auszusagen: die Philosophie ist ausser Stande, zu sagen, was Gott ist, warum er handelt, ob er in der Zeit ist und im Raum, ob er einmal gehandelt hat oder ohne Unterlass handelt etc., man müsste Gott selbst sein um das zu wissen. Wegen des Uebels ist Voltaire jedoch geneigt, Gottes Güte unendlich, aber seine Macht beschränkt zu denken. — Schwankend bleiben seine Aeusserungen über das Wesen der Seele, ob dieselbe eine selbständige, immaterielle Substanz ist, oder nicht. Daher schwanken auch die Aeusserungen über die Fortdauer: Dieselbe ist unwahrscheinlich aus Gründen der Naturbetrachtung, doch ist der Glaube daran nicht bloss für das sittliche Handeln unentbehrlich, sondern auch inneres Herzensbedürfniss.

„Wir verabscheuen allen Aberglauben“ — das ist der zweite Artikel des Voltaire'schen Glaubensbekenntnisses. Dem Kampfe gegen den Aberglauben galt Voltaire's ganze Lebensarbeit; dabei erscheint aber als Aberglaube fast alles, was jemals von einer positiven Religion ist gelehrt worden, nicht bloss die Hierarchie mit ihren inhaltsleeren Satzungen und ihrer Bedrückung der Gläubigen, sondern ebenso die wichtigsten Dogmen der christlichen Kirche, Dreieinigkeit, Menschwerdung etc. In der „Epistel an Urania“ schildert er den Gott der Kirche als einen Tyrannen, den man hassen muss. Er schuf die Menschen ähnlich ihm selbst, um sie desto mehr zu erniedrigen; er gab uns verdorbene Herzen um das Recht zu haben, uns zu strafen. Von plötzlicher Reue erfasst, lässt er des Meeres Wogen seiner Hände Werk zerstören, aber statt besserer Menschen lässt er ein Geschlecht gräulicher Räuber, ehrloser Sklaven und grausamer Tyrannen erstehen. Aber derselbe Gott, der die Väter ertränkt hat, will für die Kinder sterben. Unter dem elendesten Volk, dem Spott der übrigen Nationen, wird Gott selbst Mensch, erleidet die Schwachheiten des Kindesalters und nach einem elenden Leben die Strafe eines schmählichen Todes. Doch ist sein Tod ohne Nutzen; auch nachdem er sein Blut vergossen hat um unsere Missethaten auszulöschen, straft er uns wegen solcher Sünden, die wir gar nicht begangen haben. Unzählige Völker gehen einfach deswegen verloren, weil sie nicht gewusst haben, dass einmal auf einer andern Seite der Welt in einem Winkel

von Syrien der Sohn eines Zimmermanns am Kreuz gestorben ist. In diesem Bilde erkenne ich den Gott nicht, den ich anbeten soll; Gott bedarf unseres beständigen Dienstes nicht; wenn man ihn beleidigen kann, so ist es durch Ungerechtigkeit gegen die Menschen; er richtet uns nach unseren Tugenden und nicht nach unseren Opfern. — Jesus wird dargestellt als ein Unbekannter aus der Hefe des Volkes, der, als ein Mann von Kraft und Thätigkeit und vor allem von vorwurfsfreien Sitten, die Gabe besass, Anhänger zu gewinnen. Die von ihm gepredigte Moral war jedenfalls gut, aber die gute Moral ist stets und überall dieselbe; die ihm zugeschriebenen Wunder mögen zum Theil spätere Erfindung sein, zum Theil auf Täuschung beruhen, durch welche Jesus das abergläubische Volk für seine heilsame Lehre zu gewinnen suchte. Jesus war ein ehrlicher Schwärmer und ein guter Mensch, der nur die Schwachheit hatte, von sich reden machen zu wollen, und der die Priester nicht liebte. Eine neue Religion zu stiften ist ihm niemals in den Sinn gekommen; Jesus ist der Vorwand unserer phantastischen Lehren, unserer Religionsverfolgungen, nicht aber ihr Urheber. Erst unter dem Einfluss des alexandrinischen Platonismus und mit Hülfe einer ganzen Reihe von Täuschungen und Erdichtungen entstand das Christenthum als eigene Religion. Aus Betrogenen wurden die Jünger zu Schelmen, sie wurden Fälscher und vertheidigten sich durch die unwürdigsten Betrügereien. Die Grundlagen der christlichen Religion sind Nichts als ein Gewebe der plattesten Betrügereien, ausgegangen von dem elendesten Gesindel, woraus allein die Anhänger des Christenthums während hundert Jahren bestanden. Zunächst versuchte man es mit der Behauptung, Gott habe Jesum auferweckt. Als diese plumpe Gaukelei gelang, entwarf man seine Legende mit allen ihren Wundern, erdichtete Schriften auf Schriften, bilden doch die vier ersten Jahrhunderte des Christenthums eine ununterbrochene Reihe von Fälschungen und frommem Betrug. Die ganze Geschichte der christlichen Kirche zeigt uns eine fortlaufende Reihe von Verirrungen des menschlichen Geistes. Die Schlächtereien, welche christliche Unduldsamkeit zu allen Zeiten anstellte, haben gegen zehn Millionen Menschen hingerafft. Die Lehre ist durch eine Fülle des crassesten Aberglaubens entstellt, der die gebildeten Völker tief unter die Wilden stellt, hat man doch Gott eine Mutter, einen Sohn und einen vermeintlichen Vater gegeben, hat behauptet, er sei eines schmachvollen Todes gestorben, gelehrt, man könne Götter aus Mehl machen u. dergl. — So hat Voltaire unablässig mit der furchtbaren Waffe des Spottes die christliche Kirche bekämpft, weil er in ihr nur die Trägerin des Aberglaubens und des Fanatismus sah. Ihr gilt sein bekanntes: écrasez l'infame.

Fragen wir nun nach dem Inhalt der reinen Vernunftreligion, welche der Philosoph an die Stelle des verderblichen Aberglaubens des Christenthums setzen will, so ist sie Nichts Anderes als die

ganz allgemeine Verehrung Gottes und Liebe zum menschlichen Geschlecht. Das Wort Christ, das nun einmal in Gebrauch gekommen ist, mag immerhin bleiben; wenn es nun einmal nicht anders sein kann, so mag man Gott anbeten durch Vermittlung des Namens Jesu, aber die unerträgliche Last unverständiger Dogmen muss uns abgenommen werden. Gott verehren als höchstes Wesen, als Grund unseres Daseins und Vergelter unserer Handlungen, die Menschen lieben, das ist die Religion der Philosophen. „Lassen Sie die Klosterkerker, lassen Sie Ihre widersprechenden und unnützen Glaubensgeheimnisse, die Gegenstände des allgemeinen Gelächters. Predigen Sie Gott und Moral, und ich bürge Ihnen dafür, es wird mehr Tugend und mehr Glück auf Erden sein."

III.

Newton und Locke sind die Führer des Englischen Deismus. Die wesentlich unveränderte Aufnahme ihrer Gedanken liess auch in Frankreich eine dem Deismus wesentlich gleiche Anschauung hervortreten. Dann aber zeitigt Frankreich eine eigenthümliche Fortbildung derselben. Das leitende Princip der Newton'schen Naturphilosophie ist, dass die gesetzmässig wirkende Bewegung als untrennbare Eigenschaft der Körper oder des Stoffes erkannt wird. Dies Princip selbst entscheidet noch nicht darüber, ob die Bewegung von einer ausser der Körperwelt stehenden höhern Kraft, von Gott, ihr mitgetheilt ist, oder ob sie dem Stoff von Natur zukommt und deshalb von Ewigkeit her einwohnt. Newton behauptete, jeder bewegte Körper weise auf ein immaterielles Wesen hin, welches der Materie die Bewegung gegeben habe. In England war diese Anschauung vom Deismus allgemein angenommen; ganz vereinzelt steht die Behauptung Toland's (S. 241), dass die Bewegung dem Stoff von Natur zukomme, auch das Denken nur körperliche Bewegung sei. In Frankreich dagegen findet die Anschauung, dass die Bewegung eine von der Materie untrennbare Eigenschaft sei, zahlreiche Anhänger, und was Locke nur als hingeworfene Bemerkung aussprach, dass die Allmacht Gottes beschränke, wer behaupte, er habe der Materie nicht die Fähigkeit geben können, zu denken, — das stellte der Französische Materialismus und Atheismus als unbestreitbare Thatsache hin.

Die von Locke begründete Erkenntnisstheorie hatte der Annahme angeborener Ideen ein Ende gemacht und alle Einsicht gegründet auf Sensation und Reflexion, hatte in der Moral den Begriffen des Guten und Bösen ihre allgemeine, objektive Bedeutung bestritten und das Sittliche auf die individuell verschiedenen Empfindungen der Lust und Unlust zurückgeführt. Ihm folgte der Englische Deismus, nur dass man sich bemühte, den sittlichen Begriffen ihre objektive und allgemeine Geltung zurückzugeben

meist durch Annahme eines angeborenen moralischen Sinnes. Betreffs der Moral ging der französische Materialismus auf Locke selbst zurück, betreffs der Erkenntnisstheorie bildete er den Empirismus zum Sensualismus fort. Etienne Bonnot de Condillac (1715—3. Aug. 1780) bezeichnet es als den Grundirrthum Locke's, dass er in Sensation und Reflexion zwei verschiedene Erkenntnissquellen statuirt habe, statt zu erkennen, dass unser Wissen allein auf Sensationen, auf unmittelbaren Sinnesempfindungen beruht, dass dagegen die Reflexion, statt einer selbständigen Erkenntnissquelle nur der Kanal ist, durch welchen die Vorstellungen in unseren Geist gelangen. In dem „Traité des Sensations“ (1754) schildert Condillac an einer beseelten menschenähnlichen Statue, welche mit allen Sinnen ausgerüstet aber noch von keinem Eindruck berührt ist, das allmähliche Wachsen unserer geistigen Thätigkeiten. Von den Sinnen giebt allein der Tastsinn uns Vorstellungen von äussern Gegenständen, d. h. Ideen, die übrigen nur Vorstellungen von Erregungen unserer selbst, d. h. Empfindungen. Aus Ideen und Empfindungen setzen sich alle geistigen Thätigkeiten zusammen. Das blosse Aufnehmen der Ideen und Empfindungen ist die Wahrnehmung; die Lebhaftigkeit derselben erregt unsere Aufmerksamkeit; vergangene Wahrnehmungen hinterlassen Spuren, das Gedächtniss; werden diese Spuren so lebhaft, als wären die Eindrücke selbst gegenwärtig, so nennen wir sie Einbildungskraft. Die Vergleichung der verschiedenen Eindrücke durch Gedächtniss und Einbildungskraft führt zu Begriffen, Urtheilen und Gefühlen der Lust und Unlust. Letztere erregen die Leidenschaften und damit den Willen. So baut sich das ganze Geistesleben stufenweise auf aus den einfachen Elementen der unmittelbaren Sinnesempfindungen. — Es war nur ein kleiner Schritt weiter auf der damit betretenen Bahn, dass Cabanis (1757—1808) es offen aussprach: „Die Entwickelung der körperlichen Organe und die Entwickelung der Empfindungen und Leidenschaften entsprechen einander so genau und vollständig, dass Körperlehre, Erkenntnisslehre und Sittenlehre nur die drei verschiedenen Zweige der in sich einen und selben Wissenschaft, der allgemeinen Menschenlehre sind.“

Von den wichtigsten Vertretern des Französischen Materialismus ist zunächst zu nennen De la Mettrie (25. Oct. 1709—11. Novbr. 1751). In den beiden Schriften „Histoire naturelle de l'Ame (1745) und „L'Homme Machine“ (1748) führt er aus, dass die Sinne der einzige Weg zur Erkenntniss sind; zur Erklärung der Bewegung einen ausserweltlichen, die Welt bewegenden Gott anzunehmen, ist ungereimt; wie die Bewegung, so ist auch die Empfindung der Materie durchaus wesentlich, ja, was empfindet, muss materiell sein; die Unbegreiflichkeit dieser Annahme darf nicht zu ihrer Verwerfung führen. Von der Existenz einer immateriellen Seele kann uns nur der Glaube überzeugen, die Wissenschaft dagegen fasst nur die körperliche

Organisation ins Auge. Das natürliche Sittengesetz kennt nur die Eine Vorschrift, Andern nicht zu thun, was wir nicht wollen, das man uns thue, und beruht nur auf der Furcht, bei Missachtung dieses Gebotes alles zu verlieren. Dass ein höchstes Wesen existirt, ist wahrscheinlich, aber aus dieser Existenz folgt nicht die Nothwendigkeit eines Cultus. Für unsere Ruhe ist es durchaus gleichgültig, zu wissen ob ein Gott ist oder nicht, ob derselbe die Materie geschaffen hat oder nicht; es ist eine rein theoretische Wahrheit ohne Einfluss auf die Praxis. Dennoch wird die Welt niemals glücklich sein, so lange sie nicht atheistisch ist, denn nur unter dem Atheismus hören die theologischen Kriege und andere Gräuel auf, nur dann gelangen die Menschen, ihren individuellen Antrieben folgend, auf dem angenehmen Pfade der Tugend zum Glück. In den „Discours sur le bonheur" entwickelt Lamettrie seine Moraltheorie: das Glück des Menschen beruht auf dem Lustgefühl; jede Art der Lust ist principiell gleichberechtigt, wenn auch, je nach individueller Verschiedenheit, der Eine diese, der Andere jene Lust vorzieht. Da wir nur Körper sind, beruhen auch die höchsten geistigen Genüsse auf sinnlichen Lustempfindungen. Der Begriff der Tugend ist lediglich relativ, nur durch die Rücksicht auf das Wohl der Gesellschaft bestimmt; Gewissensbisse sind verwerflich, weil wir stets mit Nothwendigkeit handeln. — Diese eudämonistische Moral wird besonders fortgebildet durch Helvetius, (1715—1771) hinlänglich charakterisirt durch den cynischen Gedanken, Tugend und Tapferkeit durch den Genuss der schönsten Frauen zu belohnen.

Einer der einflussreichsten Wortführer des Materialismus war Denis Diderot (5. Oct. 1713—30. Juli 1784). Anfangs Vertreter eines offenbarungsgläubigen Theismus, dann begeisterter Anhänger einer deistischen Vernunftreligion, tritt Diderot etwa seit 1753 für den Materialismus in die Schranken. Er betrachtet die Materie als von Ewigkeit her existirend, nicht geschaffen durch einen ausser ihr stehenden Gott. Die ganze Materie ist mit Thätigkeit und Empfindung erfüllt; sie ist allgemeine Sensibilität. „Wenn der Glaube uns lehrte, wie alle lebenden Wesen aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sind, so dürfte der Philosoph sich lieber die Ueberzeugung bilden, die Natur habe von Ewigkeit an ihre besonderen Stoffelemente gehabt, welche sich mit einander vereinigten, weil diese Vereinigung in ihrer Möglichkeit lag. Dieser aus den Elementen entstandene Embryo sei dann durch eine Reihe von Bildungen und Formen hindurchgegangen und endlich in steter Stufenfolge zu Bewegung, Empfindung, Denken, Leidenschaft, zu Sprache, Recht, Wissenschaft und Kunst aufgestiegen, wie er künftig vielleicht noch andere, bisher unbekannte Entwickelungen durchlaufen wird." Die Seele ist keine selbständige, immaterielle Substanz, sondern nur das höchste Produkt der unablässig sich ändernden Stoffmischung. Freiheit des Willens, Unsterblichkeit giebt es nicht; gut oder böse ist,

was dem Vortheil der Gesammtheit nützt oder schadet. — In diesem Geist ist auch die bekannte „Encyklopädie“ gehalten, welche Diderot, unterstützt von zahlreichen gleichgesinnten Mitarbeitern in den Jahren 1751—66 herausgab, ein Werk, das wegen seiner allgemeinen Verbreitung auf die Denkweise jener Zeit den grössten Einfluss gewann.

Das zusammenfassende und gleichsam abschliessende Werk dieser Richtung ist das „Système de la Nature“ (1770) des pfälzischen Baron von Holbach (1723—1789). Es zerfällt in zwei Theile; der erste behandelt die allgemeinen Grundlagen und die Anthropologie, der zweite die Theologie. Uebergehen wir den ersten Theil; derselbe fasst nur abschliessend zusammen, was von zahlreichen materialistischen Schriftstellern beigebracht war, Welt und Menschen, Natur und Sitte aus dem Stoff und seiner Bewegung zu erklären. Der zweite Theil bekämpft in dreizehn weitläufigen Capiteln den Gottesbegriff und die Religion als die Hauptquelle alles Verderbens.

Hätten die Menschen den Muth, ihre Glaubensmeinungen einer genauen Prüfung zu unterziehen, so würden sie finden, dass dieselben aller Realität entbehren und Nichts als Phantome sind, die ihren Ursprung der Unwissenheit verdanken und lediglich in einer kranken Phantasie wurzeln. Sobald der Mensch ins Leben tritt, regen sich Bedürfnisse: alle Leidenschaften und Bestrebungen, alles Denken, Wollen und Thun sind das nothwendige Ergebniss der in diesen Bedürfnissen uns gegebenen Anregungen. Dieselbe Bedürftigkeit der menschlichen Natur hat auch zur Entstehung und Ausbildung der Gottesidee Veranlassung gegeben. Wäre der Mensch stets zufrieden, so würde er sich dem ungestörten Genuss des Augenblicks hingeben; aber neben den regelmässig wiederkehrenden Bedürfnissen lassen noch zahllose Uebel und Unglücksfälle ihn seine Ohnmacht empfinden. Je mehr der Mensch an Erfahrung zunimmt, desto mehr lernt er, sich gegen derartige Uebel zu schützen und desto mehr wächst ihm Muth und Sicherheit; wo aber die Klarheit des Denkens getrübt und der Thätigkeitstrieb zu unfruchtbarem Harren gezwungen ist, da bemächtigt sich seiner die alles vergrössernde Einbildungskraft, und Unwissenheit und Schwachheit werden der Grund alles Aberglaubens. Wenn der Mensch sich zerstörenden Kräften ausgesetzt sah, deren Ausgangspunkt er auf der Erde zu finden nicht vermochte, wandte er seinen Blick gen Himmel, als müsse dort der Aufenthaltsort dieser feindseligen Mächte sein. Furcht und Unwissenheit haben den Menschen also zuerst zur Vorstellung von einer Gottheit gebracht: wie alle nationalen Culte in die Zeiten allgemeiner Bedrängniss fallen, so schuf auch der Einzelne die unbekannten Mächte, unter deren Einfluss er zu stehen glaubt, in Augenblicken des Schmerzes und der Furcht.

Nun beurtheilt der Mensch dasjenige, was er nicht kennt, stets nach demjenigen, was er kennt; deshalb legt er auch jener

unbekannten Ursache menschliche Einsicht und Verstand, menschliche Absichten und Zwecke, menschliche Begehrungen und Leidenschaften bei. Nun ruft er diese vermeintlichen Mächte im Gebet an, sucht durch Selbstdemüthigungen und durch Darbringung von Geschenken ihr Wohlwollen zu gewinnen, baut ihnen Tempel und umgiebt sie mit allem, was ihm werthvoll und kostbar erscheint: so entsteht der Cultus. Die Leitung desselben wurde meist den Aeltesten im Volk übertragen; diese fügten allerlei Formeln und Ceremonien, heilige Sagen und Satzungen hinzu und so entstand mit dem Priesterthum eine feste Cultusordnung und Glaubensdoctrin. Wie die Idee der Gottheit in der Unkenntniss der Natur wurzelt, so führt das Studium der Natur zur Zerstörung dieser Idee und es steht zu hoffen, dass in der Zukunft aller Aberglaube einer gründlicheren Einsicht und Erfahrung Platz machen wird.

Die Natur, die Elemente waren die ersten Götter, dann wurde die ganze Natur und ihre einzelnen Theile mit Hülfe der Poesie zu persönlichen Wesen erhoben: so entstand die Mythologie. Das Volk durchschaute diese Allegorien nicht, sondern verehrte die Personifikationen als wirkliche Personen. Erst spätere Denker trennten die Natur von ihrer eigenen innern Kraft und erhoben diese Thätigkeit zu einem eigenen Wesen, das sie Gott nannten, ohne doch klare Vorstellungen davon zu haben. So zog man eine unbekannte Kraft der bekannten vor, denn der Mensch achtet das nahe Liegende nicht und wendet sich lieber dem Geheimnissvollen zu, das der Einbildungskraft eine willkommene Beschäftigung bietet. Jetzt wetteiferte man, dies selbstgeschaffene Wesen mit den unbegreiflichsten Eigenschaften auszuschmücken, aber man konnte nur geheimnissvolle Worte ausdenken ohne Inhalt. Da der Mensch ausser der Natur Nichts erkennt, musste er doch Eigenschaften der Natur, besonders des Menschen selbst auf Gott übertragen, nur dass man dieselben bis zur Unendlichkeit steigerte. Wie nun der Mensch glaubt, dass das seinen Körper bewegende Princip ein Geist, eine immaterielle Substanz ist, so denkt er sich auch Gott als ein spirituelles oder immaterielles Wesen. Die Wahrnehmung der entgegengesetzten Wirkungen in der Natur führt auf die Annahme verschiedener Götter, besonders der Gegensatz des Nützlichen und des Schädlichen auf die Annahme einer guten und einer bösen Gottheit. Dagegen führt die Ansicht, Gott sei die Seele des Weltalls auf die Einheit Gottes, aber selbst dann stellt man sich vor, Gott habe die Sorgen der Weltregierung an eine ganze Reihe von Untergöttern vertheilt. Weil man zu dem höchsten Wesen glaubt sich nicht aufschwingen zu können ohne verbindende Mittelglieder, so behauptet man eine ganze Stufenleiter von göttlichen Wesen. Um der Schwierigkeit zu entgehen, dass der Eine, mit unendlicher Güte, Weisheit und Macht ausgestattete Gott die widersprechendsten Wirkungen hervorbringt, nimmt man feindliche Mächte an, welche, wenn auch

untergeordnet, doch im Stande sind, Gottes Absichten und Pläne zu zerstören.

Schon dieser Gottesbegriff ist durchaus unfassbar, dann aber kamen noch die Theologen, untersagten den Gebrauch der Vernunft und entzogen Gott immer mehr der Einsicht, um allein den Willen dieses unbegreiflichen Wesens auszulegen. Die Theologen beredeten die Menschen, dass in der demüthigen Annahme der geheimnissvollen und unbegreiflichen Religionswahrheiten sich der rechte Glaube bewähre, dass der Verzicht auf die Vernunft das angenehmste Opfer sei, welches man Gott bringen könne. In der allgemeinen Neigung, das Unbegreifliche für ehrwürdig zu halten, wurzeln auch die abenteuerlichen Eigenschaften, womit die Theologie das Wesen Gottes ausschmückt. Alle diese Eigenschaften sind nur Negationen und sollen Gott über die Sphäre menschlicher Fassungskraft hinausheben, sie sind nur Negationen der Eigenschaften, welche der Mensch an sich und an den Wesen seiner Umgebung wahrnimmt. Daher nennt man Gott unendlich, ewig, unveränderlich, immateriell, ohne zu bedenken, dass aus der Vereinigung negativer Prädikate niemals etwas Positives hervorgehen kann. Da nun solche Abstraktion die Gottesidee immer mehr verflüchtigt und dem Gesichtskreise der Menschen entzieht, sucht man Gott auf andere Weise uns näher zu bringen, nämlich durch die moralischen Eigenschaften. Diese werden nämlich sämmtlich von der menschlichen Seins- und Handlungsweise hergenommen, obgleich man dadurch unvermeidlich mit den metaphysischen Eigenschaften in Widerspruch geräth. Indem man ferner die menschlichen Vollkommenheiten in höchster Steigerung auf Gott überträgt, stellt man die unvereinbarsten Prädikate zusammen und erhält einen Gottesbegriff, der durch die Erfahrung in jedem Augenblick widerlegt wird. „O thörichte Verwegenheit, die sich willkürlich einen Herrn der Natur schafft und ihn mit menschlichen Eigenschaften, mit menschlichen Trieben und Neigungen ausrüstet, um in diesem selbstgeschaffenen Wesen sich selbst abzuspiegeln.“ Die mächtigste Instanz gegen den theologischen Gottesbegriff ist das thatsächlich vorhandene Uebel; dasselbe zwingt uns, entweder zwei einander entgegengesetzte Principien anzunehmen, oder zuzugeben, dass Gott abwechselnd bald gut ist und bald böse, oder dass er nach Nothwendigkeit handelt. Eine genaue Betrachtung zeigt unausweichlich, dass die moralischen Eigenschaften ebenso wenig mit einander können vereinigt werden, wie mit den metaphysischen: Gott ist nicht allgegenwärtig, wenn er nicht auch gegenwärtig ist im Menschen, welcher sündigt, er ist nicht allmächtig, wenn er das Uebel in der Welt zulässt, er ist nicht unendlich, wenn die von ihm unterschiedene Natur neben ihm bestehen kann, er ist nicht unveränderlich, wenn seine Gesinnungen sich ändern können. Auch die Offenbarung widerspricht der Gerechtigkeit, Güte und Unveränderlichkeit Gottes, denn sie setzt voraus, dass Gott während einer langen Zeit den Menschen

die zum Heil nothwendige Erkenntniss vorenthalten hat, dass er voll Parteilichkeit seine Mittheilung nur an wenige Menschen richtet, dass er seinen Willen bald verbirgt, bald mittheilt.

Die hergebrachten Beweise für das Dasein Gottes beweisen Nichts. In diesen Ausführungen zeigt der Verfasser, der sich selten über seichtes Raisonnement erhebt, einen gewissen Scharfsinn, indem er nicht ohne Geschick die Schwierigkeit einer überzeugenden Beweisführung aufzeigt. Am schwächsten erscheint die Berufung auf die Ordnung und Harmonie im Weltall, denn diese ist das nothwendige Ergebniss der Gesetze der Materie selbst. Sagt man, ein Geschöpf könne nicht sein ohne einen Schöpfer, so übersieht man, dass die Natur nicht geschaffen ist, sondern von Ewigkeit her existirt hat; die innere selbstthätige Kraft der Elemente ist das eigentlich bildende Princip in der Natur, neben welchem ein besonderes ordnendes und bewegendes Princip weder nöthig noch zulässig ist.

Da also die Gottheit lediglich in der Phantasie des Menschen vorhanden ist, so muss sie nothwendig die Färbung seines individuellen Charakters annehmen; sein Gott wird alle Aenderungen seines Organismus und seiner inneren Zustände mit erleiden und bald ein heiteres, wohlwollendes, menschenfreundliches, bald ein düsteres, menschenfeindliches, grausames Wesen sein, je nach der augenblicklichen Stimmung, in welcher der Mensch sich befindet. Aber ist das nicht ein seltsamer Gott, der jeden Augenblick die Veränderungen unseres Organismus mit empfinden muss? Will man sich aber auf die Naturreligion zurückziehen, auf den leeren Glauben an das Dasein Gottes, so begeht man die grösste Inconsequenz. Glaubt man einmal, dass Gott existirt, so muss man auch alles glauben, was seine Diener von ihm sagen; der ärgste Aberglaube ist nicht unglaublicher, als der Gott, in welchem dieser Aberglaube wurzelt. Das Erdichtete kennt ebenso wenig Grade, als die Wahrheit, daher ist der Abergläubigste unter den Abergläubigen consequenter, als diejenigen, welche erst einen Gott annehmen, dann aber die nothwendigen Consequenzen nicht ziehen wollen. Denn giebt es ein grösseres Wunder, als die Schöpfung aus Nichts, ein unbegreiflicheres Geheimniss, als einen Gott, der unserer Erkenntniss nicht erreichbar ist, aber dennoch anerkannt sein will, einen grössern Widerspruch, als einen allweisen und allmächtigen Werkmeister, der nur baut, um einzureissen? — Wenn man aber auch das Dasein des theologischen Gottes und die Realität der ihm beigelegten Eigenschaften anerkennen wollte, so würde doch daraus Nichts folgen, um die Gottesverehrung zu rechtfertigen, die man uns zur Pflicht macht. Welche Ursache haben wir, Gott zu fürchten, wenn er unendlich gütig, welche Ursache, um unser Schicksal bekümmert zu sein, wenn er unendlich weise ist? Warum sollen wir ihn mit Bitten bestürmen und von unseren Bedürfnissen unterrichten, wenn er allwissend ist? Warum sollen wir ihm Tempel errichten, wenn er allgegen-

wärtig ist? Warum sollen wir ihm Opfer und Geschenke darbringen, wenn er Herr aller Dinge ist?

Wie alle Meinungen und Institutionen, so muss auch die Religion in letzter Linie nach ihrem praktischen Nutzen beurtheilt werden. Darauf hin angesehen, verfällt die Religion einer noch schärferen Verurtheilung. Die Religion hat besonders die Moral völlig untergraben; sie hat die sittlichen Gesetze auf den Willen Gottes begründet und damit allen Schwankungen göttlicher Willkür unterworfen, sie hat geradezu verwerfliche Handlungen als von Gott geboten bezeichnet, sie hat die grausamsten Verfolgungen hervorgerufen und in blutigen Kriegen zahllose Menschen hingeschlachtet. Die Priester, statt Muster der Sittlichkeit zu sein, haben sich stets ausgezeichnet durch Habsucht, Herrschsucht, Unduldsamkeit etc. Auch in der Politik hat die Religion die nachtheiligsten Wirkungen hervorgerufen, und die Fortschritte der menschlischen Wissenschaften hat sie stark gehindert. Daher ist es unabweisbare Pflicht, Täuschungen zu entfernen, welche nur geeignet sind, unsere Ruhe und unsern Frieden zu stören. Aber wenn es auch Atheisten giebt und der Atheismus der Moral durchaus nicht schädlich ist, so ist es doch unwahrscheinlich, dass ganze Völker sich zu ihm bekennen werden. Die Gottesidee wurzelt zu tief in unserer ganzen Denkweise, als dass sich die Mehrzahl der Menschen ihrer je entschlagen werden. Die Fortführung der gewohnten Begriffe sagt der Bequemlichkeit der meisten Menschen besser zu, als der Uebergang zu einer neuen Denkweise, daher eignet sich der Atheismus für das Volk ebenso wenig, wie die Beschäftigung mit der Philosophie überhaupt.

IV.

Diese letzte Bemerkung und andere ähnliche, z. B. dass die Menschen wie mit unwiderstehlicher Nöthigung in Sachen der Religion die unglaublichsten Fabeln den klarsten Aussagen der Vernunft vorziehen, hätten den Verfasser des Système de la Nature füglich auf die Vermuthung führen können, dass die Religion doch wol tiefer und sicherer im Wesen des Menschen begründet sei, als bloss auf Furcht und Unwissenheit. Jedenfalls hat die Hoffnung desselben, die fortschreitende Aufklärung werde der Religion ein Ende machen, sich bisher nicht erfüllt. Im Gegentheil, unter seinen Zeitgenossen erhob sich ein begeisterter Verkündiger der Wahrheit, dass in seinem Herzen die Religion unverwüstlich lebe und durch kein nüchternes Raisonnement sich beseitigen lasse — es war Jean Jacques Rousseau (28. Juni 1712 — 3. Juni 1778). Freilich zeigt sich hier dasselbe, was bei der deutschen Aufklärung sich wiederholt: die ersten Gegner der aufklärerischen Entleerung und naturalistischen Verwerfung der Religion kommen über die Berufung auf das im eigenen Innern

unmittelbar empfundene religiöse Leben nicht hinaus; die positive Religion nach ihrem Werden und ihrem eigenthümlichen Werth bleibt ihnen noch unverständlich.

Rousseau, aus niedrigen und bedrängten Verhältnissen erst nach langen schwierigen Kämpfen und nicht ohne mancherlei Verirrungen zu literarischer Berühmtheit sich emporarbeitend, ist bekannt als begeisterter Apostel der Natur. Wie er sich selbst ein Leben wünschte, in und mit der schönen Natur, ungestört vom Lärm der Städte und vom gleissenden Schimmer moderner Cultur, so sah er in den weltlichen Wissenschaften einen gefährlichen Feind natürlicher Sittlichkeit, in Eigenthum und Cultur den ersten Grund der gesellschaftlichen Ungleichheit und ihrer bedauerlichen Folgen, in der Natur den einzig sichern Führer in der Erziehung. Diesem unvermittelten Rückgang auf das Natürliche entspricht auch die Auffassung der Religion, wie sie besonders im „Glaubensbekenntniss des Savoyischen Vikars“, einer Episode des „Emil“ ausgesprochen ist. Wie der Vikar nicht durch wissenschaftliche Kritik zum Zweifel an der Lehre der Kirche geführt ist, sondern durch den Widerspruch des Cölibats mit dem Gebote der Natur, so will er seine neugewonnene Ueberzeugung nicht gründen auf wissenschaftliche Gründe, sondern auf die untrügliche Stimme seines Herzens. Dies trennt ihn von der Naturreligion eines Voltaire, mit dem er sachlich wesentlich übereinstimmt, gilt doch auch sein Kampf der positiven Religion kaum weniger, wie dem Atheismus und Materialismus.

Aus dem angedeuteten Anlass zum Zweifel geführt, konnte doch der Vikar in diesem Zustande nicht beharren, denn unerträglich ist es, an Dingen zu zweifeln, an deren Kenntniss uns gelegen ist. Aber die Weltweisen erweisen sich ausser Stande, zu helfen, denn stolz und absprechend behaupten sie alles, ohne irgend etwas zu beweisen, auch ist der menschliche Geist durchaus unzulänglich, die Welt zu begreifen und nur unser Hochmuth lässt uns die eigene Meinung hartnäckig als wahr vertheidigen. Daher gilt es, die Nachforschungen zu beschränken auf das, was uns unmittelbar angeht und ausserdem statt äusseren Autoritäten dem innern Lichte und der damit verbundenen unmittelbaren Ueberzeugung zu folgen. Die erste Wahrheit, der ich meine Anerkennung nicht versagen kann, ist die, dass ich existire und Sinne habe, durch die ich afficirt werde. Die Gegenstände meiner sinnlichen Wahrnehmung empfinde ich ausser mir, deshalb ist das Dasein einer äussern, materiellen Welt mir so sicher wie mein eigenes. Indem ich über die Gegenstände meiner sinnlichen Empfindung nachdenke, werde ich im Urtheilen meiner selbst als eines thätigen und verständigen Wesens bewusst. Diese Kraft des Denkens ist aber von der Empfindung durchaus verschieden, denn während es nicht in meiner Gewalt steht, ob ich empfinden will oder nicht, hängt es durchaus von mir ab, mehr oder weniger zu untersuchen, was ich empfinde. Was auch die Philosophie

sagen mag, ich mache Anspruch auf die Ehre, zu denken. Sich selbst bewegen und denken kann aber kein materieller Körper, sondern weil ich denke und in meinen Handlungen frei bin, bin ich von einer immateriellen Substanz beseelt.

An den materiellen Dingen ausser mir bemerke ich Bewegung und Ruhe, und zwar erscheint die Ruhe als ihr natürlicher Zustand. Die Bewegung ist theils mitgetheilt, theils freiwillig; der letztern bin ich unmittelbar gewiss, weil ich empfinde, dass die Bewegungen meines Körpers nur vom Willen abhängen. Die unbeseelten Körper dagegen haben die Bewegung nicht aus sich, sondern von einem Willen, der das Weltgebäude bewegt. Wie ein Wille eine körperliche Handlung hervorbringt, ist mir freilich unbegreiflich, aber dass es geschieht, erfahre ich an mir selbst. Den Willen kenne ich als bewegende Ursache, dagegen die Materie als hervorbringende Ursache begreifen, das heisst eine Wirkung ohne Ursache begreifen, oder Nichts begreifen. — Wenn die bewegte Materie mir einen Willen zeigt, so zeigt mir die nach gewissen Gesetzen bewegte Materie eine Intelligenz oder ein verständiges Wesen. Der Endzweck des Weltalls ist freilich verborgen, aber überall tritt mir Ordnung und Harmonie entgegen: der Theil dient dem Ganzen und das Ganze wieder dem Theil. Unmöglich kann diese harmonisch geordnete Welt das letzte Resultat von zufälligen Combinationen sein, in denen die von blinden Kräften bewegte Materie sich versucht; nothwendig weist sie hin auf eine intelligente Ursache. Dies Wesen, welches das Weltgebäude bewegt und die Dinge ordnet, nenne ich Gott. Ueber die Natur Gottes zu vernünfteln ist verwegen; ein weiser Mann wird sich solchen Gedanken nur mit Zittern überlassen und in der Versicherung, dass er ausser Stande ist, sie zu ergründen. Schon das weiss ich nicht, wie Gott die Welt erschaffen hat, denn die Idee der Schöpfung geht über meinen Verstand; aber ich glaube sie, soweit ich sie begreife. Ohne Zweifel ist Gott ewig, und wenn auch mein Geist die Idee der Ewigkeit nicht fassen kann, so begreife ich doch, dass er vor allen Dingen gewesen ist, dass er sein wird, so lange sie bestehen, dass er noch sein wird, wenn alles vergangen ist. Wenn ich so die verschiedenen Eigenschaften Gottes entdecke, von denen ich keine Idee habe, so geschieht es durch nothwendige Folgerungen, durch den guten Gebrauch meiner Vernunft. Wenn ich sage, so ist Gott, empfinde ich es, beweise es mir, aber ich begreife deshalb nicht besser, wie Gott so sein kann.

Betrachte ich nun die Stellung, welche uns Menschen im Weltall angewiesen ist, dass wir unstreitig den ersten Rang einnehmen, dass alles für uns gemacht ist und auf uns sich bezieht, dann entsteht in meinem Herzen eine Empfindung der Erkenntlichkeit und des Lobes und Preises gegen den Urheber meiner Art Wesen und aus dieser Empfindung meine erste Huldigung gegen die wohlthätige Gottheit. Ich bete die höchste Macht an

× "l'immatérialité". cf. Borgeaud, 77, n.

und ich werde von ihren Wohlthaten gerührt. Es ist nicht nöthig dass man mich diesen Dienst lehre; er ist mir von der Natur selbst vorgesagt. Ist es nicht eine natürliche Folge der Selbstliebe, dasjenige zu ehren, was uns beschützt, und dasjenige zu lieben, was uns wohl will. — Und je mehr ich mich bemühe, Gottes unendliches Wesen zu betrachten, desto weniger begreife ich es; je weniger ich es begreife, desto mehr bete ich ihn an. Ich demüthige mich und spreche: Wesen aller Wesen, ich bin, weil Du bist; ich erhebe mich zu meiner Quelle, wenn ich unaufhörlich Dir nachsinne; der würdigste Gebrauch meiner Vernunft ist, dass sie sich vor Dir zernichte; es ist die Entzückung meines Geistes, es ist die Reizung meiner Schwachheit, wenn ich mich von Deiner Grösse niedergedrückt fühle.

Gott, der alles kann, kann nur das wollen, was gut ist. Güte und Gerechtigkeit sind also die beiden Eigenschaften, welche wir Gott nothwendig beilegen müssen. Gegen die Güte scheint das Uebel zu sprechen, aber der Grund des Uebels liegt im Menschen, der durch seine Freiheit das Böse wählt und dadurch das Uebel als Strafe sich zuzieht. Gegen die Gerechtigkeit verweist man darauf, dass es hier auf Erden so oft dem Gerechten schlecht geht, dem Ungerechten gut. Diese Thatsache weist aber nur darauf hin, dass in einem jenseitigen Leben ein Ausgleich erfolgen wird. Wenn ich auch keinen anderen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele hätte, als den Triumph des Bösen und die Unterdrückung des Gerechten in dieser Welt, so würde der allein mich abhalten, daran zu zweifeln. Vor allem aber empfinde ich durch meine Laster, dass ich jetzt nur halb lebe und das Leben der Seele nur mit dem Tode des Leibes anfängt. Im jenseitigen Leben wird die Erinnerung an das, was wir hier gethan haben, die Glückseligkeit der Frommen und die Marter der Bösen ausmachen, doch fällt mir schwer, zu glauben, dass die Martern der Gottlosen ewig sein werden. ×

Auch die Grundregeln meines Handelns finde ich im Grunde meines Herzens mit unauslöschlichen Zügen von der Natur eingeschrieben. Alles, was ich als gut empfinde, ist gut, und alles, was ich als böse empfinde, ist böse. Das Gewissen betrügt uns niemals, sondern ist der Seele dasselbe, was der Instinkt oder Naturtrieb dem Leibe ist. Als gut empfinden wir nicht bloss, was unsere eigene Glückseligkeit befördert, sondern auch, was der Glückseligkeit Anderer dient. Dies ist der überall gleiche Begriff des Guten, den die Geschichte uns trotz der ungeheuren Verschiedenheit der Sitten und Charaktere bei allen Völkern und zu allen Zeiten aufzeigt. „Gewissen! Gewissen! göttlicher Trieb; unsterbliche und himmlische Stimme, sicherer Führer eines unwissenden und eingeschränkten, aber verständigen und freien Wesens, unfehlbarer Richter des Guten und Bösen, der den Menschen Gott gleich macht, Du machst die Vortrefflichkeit seiner Natur und die Sittlichkeit seiner Handlungen; ohne dich empfinde

cf. Borgeaud, J. J. R's Rel. - philos. 82 note.

ich Nichts in mir, welches mich über die Thiere erhebt, als das traurige Vorrecht, mich von Irrthümern in Irrthümer zu verirren, vermittelst eines Verstandes ohne Richtschnur und einer Vernunft ohne Grundsatz!"

Diesem nachdrücklichen Kampf gegen Atheismus und Materialismus, diesem entschiedenen Zeugniss für die im eigenen Herzen unmittelbar empfundene Religion geht ein kaum weniger ernster Kampf gegen jede positive Religion zur Seite.

Sie sehen, — lässt Rousseau seinen Vikar sprechen, — sie sehen in meinem Vortrage nur die natürliche Religion: es ist sehr seltsam, dass man noch eine andere brauchen solle. Einen Grund zu dieser Nothwendigkeit sieht man nicht ein, denn unmöglich kann ich strafbar sein, wenn ich Gott diene nach den Einsichten, welche er meinem Geiste giebt und nach den Empfindungen, welche er meinem Herzen einflösst; unmöglich kann ich aus einer Positivlehre eine reinere Sittenlehre und eine rühmlichere Glaubenslehre gewinnen, als aus dem guten Gebrauch meiner Seelenkräfte. Die Offenbarungen setzen nur Gott herunter, indem sie ihm menschliche Leidenschaften geben; statt die Begriffe von dem grossen Wesen zu erläutern, verwirren sie nur die besondern Glaubenslehren, fügen zu den unbegreiflichen Geheimnissen, welche ihn umringen, ungereimte Widersprüche hinzu, machen die Menschen hochmüthig, unverträglich und grausam. Die Verschiedenheit der Gottesdienste, statt durch die Offenbarung beseitigt zu werden, beruht auf ihr, denn sobald es den Leuten einfiel, Gott reden zu lassen, hat Jeder ihn sagen lassen, was er wollte; hätte man dagegen nur demjenigen Gehör gegeben, was Gott zu dem Herzen der Menschen sagt, es wäre nie mehr als Eine Religion auf Erden gewesen.

Die verschiedenen geoffenbarten Religionen erheben jede den Anspruch, sie allein besitze die Wahrheit, alle andern seien falsch, und doch gründen sie alle diesen Anspruch auf das Ansehen ihrer eigenen Väter und Priester. Ja, für den Glauben, dass etwas göttliche Offenbarung sei, werden mir stets nur menschliche Zeugnisse vorgehalten. Menschen berichten mir, was Gott gesagt hat, Menschen erzählen von den begleitenden Wundern. Wie aber Wunder weit weniger geeignet sind, uns zu Gott hinzuführen, als die unverbrüchliche Ordnung der Natur, so erschwert auch die Unvernünftigkeit der geoffenbarten Lehren ihre Annahme. Die Vernunft lehrt, dass das Ganze grösser ist, als der Theil; die Offenbarung lehrt, dass der Theil grösser ist als das Ganze: soll ich nun annehmen, dass Gott sich selbst widerspricht, indem er in der Offenbarung etwas Anderes sagt, als in der Vernunft? Und doch will der Verkündiger der Offenbarung mich wieder durch Gründe der Vernunft zu ihrer Annahme bewegen. Dazu kommt noch, dass die Offenbarung nur durch Bücher, überdies durch Bücher in todten Sprachen den Späteren kann vermittelt werden. Ist es der Güte Gottes entsprechend, die Erkenntniss

der wahren Religion so zu erschweren und vom Zufall abhängig zu machen? Aber wenn ich auch die Schrift als unfehlbare und nothwendige Offenbarung nicht anerkennen kann, so gestehe ich doch, dass die Majestät derselben mich in Erstaunen setzt und die Heiligkeit des Evangeliums zu meinem Herzen redet. Die Bücher der Philosophen, mit allem ihrem Prunk, wie klein sind sie gegen dieses! Kann derjenige, dessen Geschichte es erzählt, ein blosser Mensch sein? Kann ein Buch, welches zugleich so erhaben und so einfältig ist, wol das Werk der Menschen sein?

Ich diene Gott in der Einfalt meines Herzens und suche nur das zu wissen, woran meiner Aufführung gelegen ist. Betreffs der Glaubenslehren, welche auf die Handlungen keinen Einfluss haben, gebe ich mir keine Mühe. Alle besondern Religionen sehe ich an als so viele heilige Einsetzungen, welche in jedem Lande eine einförmige Art vorschreiben, Gott durch einen öffentlichen Dienst zu ehren, und die ihren Grund haben in der Himmelsgegend, in der Regierungsform, in der Eigenschaft des Volkes oder andern örtlichen Ursachen. Ich halte sie alle für gut, wenn man Gott darin auf eine geziemende Art dient, aber der wesentliche Gottesdienst ist der Gottesdienst des Herzens. Die wahren Pflichten der Religion hängen nicht von den Satzungen der Menschen ab; ein gerechtes Herz ist der wahre Tempel Gottes und in jedem Lande und in jeder Sekte ist, Gott über alles und seinen Nächsten wie sich selbst lieben, die Hauptsumme des Gesetzes.

Achter Abschnitt.

Leibniz und die Deutsche Aufklärung.

„Aufklärung“ ist der allgemein angenommene Ausdruck zur Charakteristik des deutschen Geisteslebens um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Schwer dagegen ist es, die nähere Bedeutung dieses Ausdrucks, mit dem seiner Zeit der verwandte: „Aufhellung“ oder bisweilen auch „Aufheiterung“, wechselte, anzugeben. M. Mendelssohn bezeichnet als Ziel der Aufklärung, „vernünftige Erkenntniss und Fertigkeit zu vernünftigem Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens nach Maassgebung ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses in die Bestimmung des Menschen.“ Für Kant ist die Aufklärung „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“, Unmündigkeit aber „das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Andern zu bedienen“. Das Wesen der Aufklärung besteht danach in der Befreiung des seiner selbst gewiss gewordenen Verstandes von der Herrschaft der Autorität. Die abzuschüttelnde Autorität ist diejenige des kirchlichen Dogmas; es soll beseitigt werden durch die unumschränkte Herrschaft der natürlichen Vernunft oder des gesunden Menschenverstandes. Diese Erklärung muss uns genügen: eine genauere würde nicht Raum lassen für die verschiedenen Strömungen innerhalb der Aufklärung, zugleich aber giebt die vorliegende die beiden wichtigsten Merkmale an, dass die Religion und Theologie das Interesse jener Zeit durchaus beherrscht, und dass gegen sie das verständige Denken ins Feld geführt wird.

Die Aufklärung ist also, kurz gesagt, die deutsche Parallele zum Englischen Deismus und Französischen Materialismus. Dieselbe Bewegung trat nur in Deutschland später hervor, weil das deutsche Volk damals auf allen Gebieten des geistigen Lebens hinter den andern Nationen zurück war, wol meist in Folge des dreissigjährigen Krieges. Liegt somit der letzte Grund der Aufklärung in dem allgemeinen Entwickelungsgang des zur Selbständigkeit heranreifenden Geistes, so kann die Frage nach ihren Ursachen nur

die zunächst in Betracht kommenden Veranlassungen ins Auge fassen. Unter diesen wird unseres Erachtens meist zu wenig gewürdigt der zersetzende Einfluss des Socinianismus. Obgleich von Staat und Kirche mit gleichem Eifer verfolgt, fand seine nüchtern-rechtliche Auffassung der Religion und seine kalt-verständige Kritik auch in Deutschland nicht wenige Freunde, zumal in den gelehrten Kreisen. Dass es an verwandten Elementen wenigstens nicht ganz fehlte, zeigt die Schrift: „De tribus impostoribus" *) und der seiner Zeit viel besprochene, rein materialistische „Briefwechsel über das Wesen der Seele" **). Auch der Einfluss des Auslandes darf nicht unterschätzt werden. Frankreich galt damals besonders den höhern Ständen in Deutschland als das nachahmenswerthe Vorbild in allen Fragen des geistigen Lebens. Daher Französische Gelehrte nicht bloss von Friedrich II. an seinen Hof gezogen, sondern ihre Schriften auch in aristokratischen Kreisen vielfach gelesen wurden. Mehr auf die gelehrten Kreise wirkten die Englischen Deisten. Ihre Schriften wurden im Original wie in französischer und deutscher Uebersetzung zahlreich verbreitet, in den gelesensten Zeitschriften, den Leipziger „Acta Eruditorum", und Löscher's „Unschuldigen Nachrichten" eingehend besprochen, in eigenen Abhandlungen und besonders in akademischen Disputationen und Programmen heftig bekämpft, ja, an manchen Universitäten zum Gegenstand eigener Vorlesungen gemacht. In den Niederlanden war, theils in Folge der von den Zeiten der Reformation an herrschenden Duldung aller kirchlichen Parteien, theils wegen der im Arminianismus und Coccejanismus eingetretenen Abschwächung der kirchlichen Orthodoxie, theils unter Einwirkung der Spekulationen eines Descartes und Spinoza, zuerst eine ernst gesinnte aber schrankenlose Kritik aufgetreten, welche auch auf die deutsche Theologie einen nicht geringen Einfluss ausübte. In Deutschland selbst hatte die kirchliche Orthodoxie ihre Herrschaft bereits verloren, weniger durch die meist vereinzelten Bestrebungen von Mystikern oder abenteuernden Zweiflern, als durch den Pietismus. Langsam, aber stetig und allgemein hatte sich dieser Zersetzungsprocess im Laufe des 17. Jahrhunderts dahin vollzogen, dass im Beginn des 18. Jahrhunderts die Herrschaft des Pietismus allgemein war, erschien doch 1707 die letzte wirklich orthodoxe Dogmatik von Hollaz. Nun sind freilich die nüchtern-verständige, die Religion ihres eigenthümlichen Gehaltes entleerende Aufklärung und der tief innerliche Pietismus gar schroffe Gegensätze, deren Unversöhnlichkeit sich bald genug zeigte. Aber in der verknöcherten Orthodoxie des 17. Jahrhunderts fanden beide ihren gemeinsamen Feind, durch dessen Ueberwindung der Pietismus nicht wenig der Aufklärung vorgearbeitet hat. Und noch in anderer Weise hat er sie gerufen:

*) Vergl. Genthe: De impostura religionum. Leipzig 1833.
**) Vergl. F. A. Lange: Geschichte des Materialismus. 3. A. I. 319.

Spener's Grundsatz, dass die Frömmigkeit das alles durchdringende Lebensprincip sein solle, ward von den Spätern bis zur Verachtung aller Wissenschaft übertrieben. Francke, der auch seiner wissenschaftlichen Thätigkeit die Aufgabe stellte, die Theologen zu Christen, statt die jungen Christen zu Theologen zu machen, macht zu seinem Grundsatz: „Ein Quäntchen lebendiger Glaube ist höher zu schätzen als ein Centner der blossen historischen Wissenschaft, und ein Tropfen Liebe höher als ein ganzes Meer der Wissenschaft aller Geheimnisse". Diese Einseitigkeit musste, nach dem bekannten Gesetz der Entwickelung, nothwendig die andere Einseitigkeit rufen; das Dringen bloss auf Frömmigkeit forderte das Dringen bloss auf verständige Einsicht. — Auch die wiederholten Versuche einer Vereinigung der verschiedenen Confessionen mögen, obgleich ohne Erfolg, mitgewirkt haben. Thatsache wenigstens ist, dass jene Zeit neben Naturalismus, Atheismus, Deismus und Pantheismus auch den Indifferentismus heftig bekämpft. Als gefährlichster Repräsentant desselben erscheint Ericus Friedlieb*) mit seiner Behauptung: Allerdings erfordere der Glaube auch eine Wissenschaft des Verstandes, aber nur wenig und nicht nach einer bestimmten Formel. Um selig zu werden müsse man allerdings zur christlichen Religion sich bekennen, nicht aber zu einer bestimmten Sekte und ihren Gehirnformeln; es sei genug, zu wissen, dass Christus der Heiland der Welt sei und Gott um seinetwillen uns die Sünden vergebe und Kraft zum Guten schenke. Vor allem aber müsse man den Hirn-Glauben, das blosse Annehmen gewisser Lehrsätze, unterscheiden vom wahren Glauben des Herzens, der erkannt werde an der Liebe zu Gott und dem Nächsten und der Verleugnung seiner selbst.

Wie aber der Englische Deismus durch die Philosophie Locke's und die Naturforschung Newton's näher bestimmt war, die Holländische Kritik durch die Spekulation des Cartesius und Spinoza, der Französische Materialismus durch die zersetzende Skepsis eines Bayle, so empfängt auch die deutsche Aufklärung ihr eigenthümliches Gepräge durch das System eines voraufgehenden Philosophen, nämlich des Leibniz. Die Philosophie des Leibniz kann man füglich als eine grossartige Apologie oder spekulative Konstruktion der christlichen Religion bezeichnen und zwar übersieht man meines Erachtens den streng geschlossenen Zusammenhang und den tiefsinnigen Gedankengang des Leib-

---

*) Unter dem Namen Ericus Friedliebius erschien 1700 eine „Untersuchung des indifferentismi religionum, da man für hält, es könne ein Jeder selig werden, er habe einen Glauben oder Religion, welche er wolle". Der wahre Autor war der Rechtsgelehrte Jakob Friedrich Ludovici. Vergl. hierüber Walch: Einleitung in die Religions-Streitigkeiten ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Th. V. Dieselbe Richtung ward in England unter dem Namen „Latitudinarismus" bekämpft.

nizischen Systems, wenn man seinen unleugbar christlichen Charakter auf blosse Akkommodation zurückführt. In Folge dieses Einflusses bewahrt die Aufklärung, soweit sie unter dem Einfluss der durch Christian Wolff popularisirten Philosophie des Leibniz steht, einen durchaus religionsfreundlichen Charakter. Freilich keinen supranaturalen, denn wenn auch die Möglichkeit der Offenbarung unangetastet bleibt, so wird doch jede vorgebliche Offenbarung an einer Reihe von Kriterien geprüft und in Wahrheit alle religiösen Aussagen ihrem Ursprung nach auf die Vernunft, ihrem Inhalt nach auf die natürliche Religion und damit auf die Grundsätze der natürlichen Moral zurückgeführt. Natürlich fehlt es nicht an Männern, welche darüber hinausgehen, aber wie sie von allen Seiten bekämpft werden, so schliessen sie sich meist den ausländischen Einwirkungen an. — Damit ist uns der Gang unserer folgenden Darstellung vorgezeichnet.

I.

Gottfried Wilhelm Leibniz (21. Juni 1646 – 14. Novbr. 1716).*)

Den Schlüssel zur Philosophie des Leibniz finden wir in seiner Bestimmung desjenigen Begriffs, der im Vordergrund der derzeitigen philosophischen Untersuchung steht; es ist der Begriff der Substanz. Dass es bloss körperliche Substanzen gebe, behaupten die Materialisten. Eine einzige Substanz mit unendlich vielen Attributen, von denen jedoch nur die zwei, Denken und Ausdehnung, von uns erkannt werden, behauptet Spinoza. Eine unendliche Substanz, welche schlechthin unabhängig und Grund aller Dinge ist, und zwei, gegen einander durchaus unabhängige, aber von der unendlichen begründete, endliche Substanzen, Körper und Geist, oder ausgedehnte und denkende Substanz, lehrt Descartes. Leibniz aber erkennt, dass, wie der Materialismus durch die unleugbare Thatsache des Selbstbewusstseins und des Denkens widerlegt wird, so Descartes durch den Umstand, dass die Körper und deren Erscheinungen, besonders Widerstandskraft, Undurchdringlichkeit und Trägheit, unmöglich aus der Ausdehnung allein können erklärt werden. Deshalb geht er zurück auf den Begriff der Kraft: Immaterielle Kraft ist in allen Dingen das einzig Reale, das wahrhaft Wesentliche; diese Kraft aber ist thätig, stets und aufhörlich wirksam, die Materie ist nur Erscheinung oder Wirkung der immateriellen Kraft. Damit ist der schroffe Gegensatz von Denken und Ausdehnung beseitigt und dem Dua-

*) Die Werke des Leibniz sind benutzt nach der Ausgabe von Erdmann: 2 Bde. Berlin 1840. Ueber ihn vergl. Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie. 2. A. München 1875. Kuno Fischer a. a. O. A. Pichler: Die Theologie des Leibnitz. 2 Bde. München 1869. 70.

lismus des Descartes gegenüber ein einheitliches Princip der Welterklärung gewonnen. Behauptet man mit Spinoza nur Eine Substanz, so muss man die einzelnen Dinge als durchaus ohnmächtig und wirkungslos auffassen. Um dieser Consequenz zu entgehen, behauptet Leibniz im Gegentheil: Jedes einzelne Ding beruht auf einer ihm eigenen Kraft, ist eine besondere Substanz, denn so viele Dinge, so viele Kräfte, d. h. so viele Substanzen. Aber wohl verstanden! nicht die zusammengesetzten Dinge, wie sie uns als Complexe von mehr oder weniger zahlreichen Theilen entgegentreten, sind Substanzen, sondern jedes einfache, nicht zusammengesetzte und deshalb nicht mehr theilbare Ding ist eine Kraft oder Substanz, denn alles was thätig ist, ist eine eigene Substanz. Ist aber jedes Ding eine Substanz, so kann auch die Verschiedenheit der Dinge (d. h. natürlich, der einfachen, nicht zusammengesetzten Dinge) nur auf der Verschiedenheit der Substanzen beruhen. Es giebt daher nicht bloss unendlich viele, sondern auch unendlich verschiedene, mit individueller Eigenthümlichkeit ausgestattete Substanzen. Für die so bestimmten Substanzen führt Leibniz den Ausdruck „Monaden" ein. Die Monaden sind einzelne, unendliche viele Substanzen, aber nicht zusammengesetzt, sondern einfach, daher wahrhafte Einheiten; sie sind Punkte, aber weder physische, d. h. körperliche also theilbare Grössen, noch mathematische, d. h. ohne reale Existenz, sondern metaphysische, d. h. substantielle, wesenhafte Punkte. Damit nähern sie sich den Atomen, aber von denen sind sie unterschieden, theils durch ihre Punktualität, also wirkliche Untheilbarkeit, theils durch ihre thätigen Kräfte; ferner sind sie nicht gleichgültig gegen ihre Form, sondern wesentliche oder substantielle Formen, daher in ihrer Eigenthümlichkeit bestimmt als besondere Individuen. Diese Monaden bilden das Grundprincip der Leibnizischen Metaphysik.

Die Monaden sind immaterielle Kräfte. Solche treten uns unmittelbar entgegen im eigenen Bewusstsein, in der vorstellenden Thätigkeit des Geistes. Nun bleibt die Wahl, entweder der Geist allein hat Vorstellungen, dann haben wir dieselbe schroffe Gegenüberstellung von Geist und Körper, wie bei Descartes, oder, wir behaupten die wesentliche Gleichheit, die durchgehende Analogie aller Dinge, dann müssen auch alle Substanzen als vorstellend gedacht werden. Leibniz kann nur das Letztere annehmen. Auf dasselbe Resultat führt ihn eine andere Erwägung: Jedes Ding ist ein Individuum, d. h. hat eine eigenthümliche Form, begründet in der eigenartigen Verknüpfung des Mannichfaltigen zur Einheit. Jede Form aber weist auf eine Vorstellung hin, einerlei, ob dieselbe als bewusste in uns oder als unbewusste in den Dingen ist. Denn „der vorübergehende Zustand, welcher in der Einheit oder in der einfachen Substanz eine Vielheit einschliesst und darstellt, ist Nichts Anderes als was man Vorstellung (Perception) nennt und was man, wie später erhellt, von der Apperception oder dem

Bewusstsein unterscheiden muss. Und darin besteht der Hauptfehler der Cartesianer, dass sie die Vorstellungen, deren man sich nicht bewusst wird, für Nichts gerechnet haben."

Die Monaden also sind vorstellende Wesen. Macht die Vorstellung das Wesen der Monaden aus, so kann auch die individuelle Verschiedenheit derselben nur in der Verschiedenheit des Vorstellens begründet sein, d. h. in den verschiedenen Graden seiner Deutlichkeit. Der wichtigste Unterschied ist derjenige zwischen Perceptionen und Apperceptionen, d. h. zwischen unbewussten und bewussten Vorstellungen; letztere sind der besondere Vorzug der Geister, doch ist es wiederum verkehrt, denselben nur bewusste Vorstellungen zuzuschreiben. Davon abgesehen sind die Vorstellungen bald klar, bald dunkel, je nachdem sie ausreichen, den Gegenstand zu erkennen und von anderen zu unterscheiden, oder nicht, die klaren theils deutlich, theils verworren, je nachdem wir auch die einzelnen Merkmale unterscheiden oder nicht.

Das Objekt dieser Vorstellung ist nun nicht etwa die vorstellende Monade allein, sondern jede Monade schliesst in diese Vorstellung alle anderen Individuen oder das gesammte Weltall mit ein, weil keine Monade allein existiren kann und ihre Individualität ja gerade in dieser unterscheidenden Beziehung zu allen anderen besteht. Daher ist jede Monade ein Repräsentant, ein Spiegel des Universums, nicht als ob dieses durch Fenster von aussen in dasselbe hineinginge, sondern kraft der eigenthümlichen, wesenhaften Vorstellung. „Dies Band oder diese Beziehung aller geschaffenen Dinge auf jedes und eines jeden auf alle anderen, macht, dass jede einfache Substanz Beziehungen (rapports) hat, welche alle übrigen ausdrücken und dass sie in Folge dessen ein fortwährender lebendiger Spiegel des Universums ist." Die Individualität und Vollkommenheit der Monaden richtet sich also nach dem Grade der Deutlichkeit, mit welcher dieselben das Weltall vorstellen oder in sich abspiegeln. Allein durch das Mittel dieser Vorstellung wird ein Einfluss der verschiedenen Monaden auf einander, eine Rücksichtnahme auf das übrige Weltall bei der Wirksamkeit einer Monade, ermöglicht, denn die Dinge sind als Substanzen durchaus selbständig gegen einander, können daher weder durch äussere Einwirkung (influence) noch durch äussere Mitwirkung (assistance) einen Einfluss auf einander ausüben.

Die Monaden sind thätige oder wirksame Kräfte. Zugleich aber ist jede Monade ein Individuum, also beschränkte Selbstthätigkeit. Die Monaden sind also ein Ineinander von thätiger Kraft und von Beschränkung oder leidender Kraft; die Thätigkeit ist der Grund aller Vollkommenheit, das Leiden der Grund alles Mangels oder aller Unvollkommenheit. Auf der leidenden Kraft oder der Passivität beruht die Materie. Auf der thätigen Kraft, der Aktivität beruht die Form oder die Seele. Deshalb unter-

scheiden wir auch an jeder Monade, wie thätige und leidende Kraft, so auch Seele und Körper. Deren gegenseitige Beziehung beruht deshalb weder auf unmittelbarer Einwirkung, noch auf unmittelbarer Leitung Gottes, noch auf der prästabilirten Harmonie, sondern darauf: Jede Monade hat nach ihrer eigenthümlichen Individualität, d. h. nach dem Grade ihrer Vollkommenheit ein ganz bestimmtes Maass thätiger Kraft und ein demselben genau entsprechendes Maass leidender Kraft, also ein ganz bestimmtes Zusammen von Seele und Körper. Aendert sich die thätige Kraft oder die Seele, so ist damit eo ipso eine Veränderung des Körpers gegeben. Nun gilt auf dem Gebiet der Körper die mechanische Erklärung aus dem Begriff der Ursachen, auf dem Gebiet der Seele die teleologische aus dem Begriff der Zwecke, weil nämlich die Seele eine selbstthätige Kraft, jede selbstthätige Kraft aber zwecksetzend ist. Sind in der einheitlichen Monade Körper und Seele unmittelbar Eins, oder ist jede Monade ein beseelter Körper, so ist damit auch der Dualismus von wirkender und zwecksetzender Ursache, von mechanischer und teleologischer Naturerklärung aufgehoben und deren Einheit unmittelbar gegeben.

Dasselbe erhellt aus der Betrachtung der Monaden als vorstellender Wesen. Jede Monade stellt das Universum vor und zwar mit einem ihr eigenthümlichen Grad der Deutlichkeit. Eine vollkommen klare und deutliche Vorstellung des Universums eignet, von Gott abgesehen, keiner Monade, sondern allen nur eine mehr oder weniger verworrene oder dunkle Vorstellung. Dieser Mangel an deutlicher Vorstellung ist der Grund der Materie oder des Körpers, die deutliche Vorstellung dagegen Grund der Form oder der Seele. Beides, Deutlichkeit und Undeutlichkeit der Vorstellung ist auf einem bestimmten Grade der Vollkommenheit in ganz bestimmter Weise zusammen: daher das so räthselhafte Uebereinstimmen von Seele und Körper.

Auch von den organischen Körpern oder Monaden-Complexen gilt dasselbe. Eine Monade bestimmt nämlich andere, sofern in ihr eine klare und deutliche Vorstellung von etwas ist, was diese unklar und undeutlich vorstellen. Ist nun in einer Monade eine klare und deutliche Vorstellung von dem, was in unvollkommneren Monaden vorgeht, so bilden sie zusammen einen Monaden-Complex oder einen Organismus: die Monade mit der klarsten und deutlichsten Vorstellung bildet die Central-Monade oder Seele, die Monaden mit unklaren oder verworrenen Vorstellungen, welche nur durch ihre Beziehung zu jener Central-Monade verbunden sind, bilden den Körper. In diesen Organismen, also besonders im Menschen, ist das Verhältniss von Körper und Seele selbstredend ganz dasselbe wie in den einfachen Monaden. Die körperliche Masse existirt daher nur als verworrene Vorstellung, d. h. aber nicht etwa, nur in unserer Vorstellung, sondern da die verworrene oder dunkle Vorstellung überhaupt das Materielle be-

gründet, sind auch die materiellen Körper ein „phaenomenon bene fundatum.“

Die Monaden sind thätige oder wirksame Kräfte. Als stetig wirkende Kraft ist die Monade in steter Veränderung begriffen, nämlich in stetiger Entwickelung. Sie ist nach ihrer innern Eigenthümlichkeit in einem fortgehenden Streben begriffen, den gegenwärtigen Zustand mit einem andern zu vertauschen. Dies Streben nennt Leibniz „Appetition“, „die Handlung des innern Princips, welche den Wechsel oder den Uebergang von einer Perception zur andern bewirkt, kann Appétition genannt werden“. Vorstellung und Streben, Perception und Appetition machen also zusammen das eigenthümliche Wesen oder die Individualität der Monaden aus.

Beide stehen jedoch zu einander nicht in einem ausschliessenden Verhältniss. Jede Entwickelung ist auf ein Ziel gerichtet, jedes Streben will einen Zweck erreichen: Ziel und Zweck sind aber nur in der Vorstellung vorhanden, können also auch nur als Vorstellung wirken. In der Vorstellung muss also schon im Anfang der Entwickelung vorhanden sein, was im Laufe derselben aus der Monade wird. Selbstredend nicht als bewusste oder deutliche Vorstellung, denn da das Wesen der Monade im Vorstellen besteht, ist ihre Entwickelung nur eine Entwickelung zu immer klarerem und deutlicherem Vorstellen. Aber als unbewusste, dunkle Vorstellung, als Anlage ist das Ziel der Entwickelung bereits im Anfang enthalten. Damit erst wird der Begriff der Entwickelung klar. Sie ist nicht bloss eine Veränderung der Monade, sondern eine fortgehende, continuirliche Veränderung; sie ist nicht begründet in äusseren Ursachen, welche überhaupt auf eine Monade nicht einwirken können, sondern in einem innern Princip. Ausser diesem Princip der Veränderung muss aber auch vorhanden sein „un détail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples“, d. h. etwas Besonderes, welches sich ändert, welches, so zu sagen, die Specifikation und die Verschiedenheit der einfachen Substanzen ausmacht. „Dies Besondere muss eine Mannichfaltigkeit in der Einheit oder im Einfachen einschliessen.“ Oder mit anderen Worten: die Entwickelung ist Nichts Anderes als die durch eine Reihe gesetzmässiger Handlungen sich vollziehende Ausgestaltung des eigenthümlichen Wesens der Monade, oder Verwirklichung ihrer ursprünglichen Anlage. „Jede Monade enthält in ihrer Natur das Gesetz der stetigen Reihenfolge ihrer Handlungen, sie enthält in sich ihre Vergangenheit und ihre Zukunft.“ Jede Erscheinungsform oder Stufe der Entwickelung ist das Ergebniss aller früheren und die Ursache aller folgenden. „Wie jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz die natürliche Folge ihrer Vergangenheit ist, so geht die Gegenwart schwanger mit der Zukunft.“

Auch hier ergiebt sich jene Einheit der mechanischen und der teleologischen Erklärung. Die Entwickelung ist stets auf ein

Ziel gerichtet, ist daher stets zweckmässiges Wirken, zielstrebige Thätigkeit. Zugleich aber ist die Entwickelung in dem eigenen innern Zustand der Monade, nämlich in deren Anlage oder dunkelen Vorstellungen, durchaus begründet, also auch ursachlich hinlänglich erklärt. Also giebt es keinen Gegensatz zwischen causae efficientes und causae finales, zwischen mechanischer und teleologischer Weltbetrachtung: in der immanenten Entwickelung sind beide unmittelbar Eins.

Nach dem Grade der Deutlichkeit des Vorstellens unterscheiden wir, wie bereits oben erwähnt, als die wichtigsten Klassen von Monaden: Körper, Seelen und Geister. Geister sind Monaden mit Selbstbewusstsein, d. h. Monaden, welche erkennen und wollen; aber obgleich dies der auszeichnende Vorzug der Geister ist, darf man die unbewussten Vorstellungen derselben nicht leugnen, wie Descartes thut. Zwischen diesen Hauptklassen aber finden sich wieder Uebergangsstufen, und zwar, wie der Erfinder der Differentialrechnung lehrt, in unendlich kleinen Differenzen: denn die Natur liebt es nicht, einen Sprung zu machen, sie bildet eine continuirliche Reihe. Wie weit die Glieder derselben auseinander und wie sehr von einander verschieden sie deshalb auch sein mögen, weil die Unterschiede lediglich quantitativ und nicht qualitativ sind, überdies durch eine Reihe von Zwischengliedern verbunden, besteht doch zwischen ihnen die höchste Uebereinstimmung oder durchgehende Analogie. Analogie und Continuität sind also die beiden grossen Gesetze, welche das Stufenreich der Monaden oder das Weltall beherrschen, jene begründet die Einheit, diese die Mannichfaltigkeit der Dinge, beide zusammen machen das Gesetz der Uebereinstimmung aus, von welchem Leibniz alle Dinge des Weltalls beherrscht werden lässt, oder die Harmonie. Harmonie nämlich ist der Ausdruck, den Leibniz für die umfassende höchste Weltordnung braucht: eine Fülle durchaus selbständiger, individuell verschiedener Wesen, welche durch ihre Kräfte und Handlungen in durchgehender Uebereinstimmung stehen. Dies ist ein wesentlicher Unterschied von Spinoza: dieser stellt die Ordnung der Welt realiter her, indem die einzelnen Dinge, ohne irgend selbständige Bedeutung und Kraft, alle hervorgehen aus der Einen Substanz, als der alles bewirkenden Ursache; für Leibniz ist sie ein ideales Band, welches die ganze Fülle selbstthätiger Individuen zu einer durchgehenden Uebereinstimmung zusammenschliesst. Diese Harmonie erscheint nun bei Leibniz unter einem doppelten Gesichtspunkt: einmal als eine den Monaden einwohnende Naturordnung, begründet in deren immanenter natürlicher Anlage und darauf begründeter fortgehender Entwickelung, als parfait accord mutuel, dann als von Gott vorher bestimmt und angeordnet, als göttliches Gesetz oder harmonie préétablie. Falsch jedoch ist es, wie wir später sehen werden, diese doppelte Betrachtungsweise als einen Gegensatz zu bezeichnen und Leibniz vielleicht gar Schuld zu geben, was im

Geiste seines Systems nothwendig naturalistisch als immanente Naturordnung erscheinen müsse, sei von ihm aus blosser Akkommodation an zeitgenössische Vorstellungen theologisch als vorherbestimmte Harmonie d. h. göttliche Anordnung eingeführt worden. Für ihn besteht dieser Gegensatz garnicht, sondern die harmonische Weltordnung ist, indem und weil sie Naturgesetz ist, zugleich auch göttliche Anordnung und Vorherbestimmung.

Dies ist in kurzen Zügen der Grundriss der Leibnizischen Metaphysik. Aus dem Gebiet der einzelnen Wissenschaften sei hier nur Weniges erwähnt, besonders solches, was zur Behandlung der religiösen Fragen Beziehung hat.

Für die Physik folgt aus der Begriffsbestimmung der Monaden als ursprünglicher Substanzen, dass dieselben aus natürlichen Elementen weder abgeleitet, noch in dieselben aufgelöst werden können, sondern abgesehen davon, dass sie durch Gottes Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein gerufen sind und durch dessen Vernichtung ins Nichts zurückgeführt werden, ewig sind. Auch existiren alle Monaden vom Ursprung der Welt an zugleich, d. h. die Summe der in der Welt enthaltenen Kräfte bleibt ewig dieselbe. Dies ist neben dem Gesetz der Stetigkeit das andere der beiden Gesetze, auf denen Leibniz' dynamische Naturerklärung beruht. Damit hat der Philosoph bereits jenes Gesetz von der Erhaltung der Kraft aufgestellt, das gegenwärtig in der Naturwissenschaft eine so grosse Rolle spielt, nur dass er noch nicht klar unterschied zwischen Spannkraft und lebendiger Kraft, und dass es ihm an Mitteln fehlte, das Gesetz durch Experimente zu verificiren.

In der Erkenntnisstheorie musste Leibniz nothwendig dem Empirismus und Sensualismus entgegentreten, den damals besonders Locke verkündete. Ist nämlich der Geist eine völlige tabula rasa, kommt alle Erkenntniss nur von äussern Eindrücken, so muss die direkte und unmittelbare Einwirkung äusserer Körper auf unsern Geist als unbestreitbare Thatsache vorausgesetzt werden. Diese Voraussetzung aber verwirft Leibniz; er bestreitet ganz entschieden, dass eine Monade, also auch die Seele, äussere Einwirkungen aufzunehmen im Stande sei: alles ist aus der innern Entwickelung derselben zu erklären. Deshalb muss Leibniz nothwendig auf „angeborene Ideen" zurückgehen; aber das muss er wiederum Locke zugeben, dass dieselben nicht als klar bewusste Vorstellungen, als Thatsachen in unserem Geiste vorhanden sind, und so sucht er die Lösung darin: die angeborenen Ideen sind als Anlage, als virtuelle Erkenntniss, als unbewusste Vorstellungen in uns und entwickeln sich mit der allgemeinen Entwickelung der Seele zu klar bewussten. Dass diese Anlage ohne die Einwirkung äusserer Dinge sich verwirklichen muss, dennoch aber in den Einen sich verwirklicht, in den Andern nicht, ist für unsern Philosophen keine Schwierigkeit: das ist begründet in dem verschiedenen Grad des Strebens, der den individuellen Monaden ein-

wohnt. — Mit der Leugnung der äussern Einwirkung soll aber durchaus nicht der Unterschied zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Denken geleugnet werden. Diesen Unterschied macht auch Leibniz, nur dass die Wahrnehmung weder zur bewirkenden Ursache noch zum bearbeiteten Objekt des Denkens gemacht wird. Die Wahrnehmung ist die Vorstufe und daher das zeitliche prius des Denkens: beide unterscheiden sich nämlich nur als unvollkommeneres und vollkommeneres, als verworrenes und deutliches Vorstellen, die Stetigkeit der Entwickelung aber fordert auch für das Erkennen diesen allmählichen Uebergang. Leibniz acceptirt daher mit dem Empirismus das bekannte Aristotelische Wort: „nihil est in intellectu, quod non erat in sensu“: „Nichts ist im Verstand, was nicht im Sinn war“, nur fügt er, bezeichnend genug, hinzu: „nisi intellectus ipse“, „ausser dem Verstand selbst“. Obgleich also die sinnliche Wahrnehmung im gewöhnlichen Sinn, als Aufnehmen eines von aussen gewirkten Eindrucks, geleugnet wird, unterscheidet Leibniz Vernunftwahrheit und Erfahrungswahrheit oder nothwendige und zufällige. Das könnte zunächst als ein Widerspruch erscheinen, erklärt sich aber aus folgender Erwägung: Wir sind nicht eine einzelne Monade, sondern ein Monaden-Complex; unsere Seele erkennt nun als selbstbewusster Geist zunächst sich selbst, dann aber, wenn auch nur dunkel oder verworren, alle Dinge, mit denen sie in Verbindung steht. Jenes ergiebt die Vernunftwahrheiten, welche im reinen Denken begründet sind und auf die allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse gehen, dies ergiebt die Erfahrungswahrheiten, welche auf der Wahrnehmung beruhen und die einzelnen und zufälligen Erkenntnisse betreffen. Auch aus dem Wesen der einzelnen Monade lässt sich diese Unterscheidung ableiten: Jede Monade ist, wie oben gezeigt, eine beschränkte Selbstthätigkeit, ein Zusammen von Thätigkeit und Leiden. Auf der thätigen Kraft beruht die Uebereinstimmung des Dinges mit sich selbst, seine ideale, bloss mögliche Existenz, auf der leidenden Kraft beruht die Uebereinstimmung des Dinges mit andern Dingen, seine reale, wirkliche Existenz. Für jede dieser beiden Classen von Wahrheiten stellt Leibniz einen allgemeinen Satz als letztes Princip auf, die Vernunftwahrheiten beruhen auf dem Satz der Identität, die Erfahrungswahrheiten auf dem Satz vom zureichenden Grunde. Das Axiom der Identität sagt Nichts weiter, als dass jedes Ding mit sich selbst übereinstimmen muss, dass also kein Ding widersprechende Merkmale in sich vereinigen und kein Satz wahr sein kann, der einen Widerspruch einschliesst. Seiner Natur nach kann dies Axiom nur denjenigen Urtheilen dienen, welche im Prädikat dasselbe aussagen, was das Subjekt enthält, d. h. den identischen oder analytischen. Diese Urtheile sagen aber Nichts über die Existenz des Dinges, sondern nur, wenn das Subjekt existirt, dann hat es diese oder jene Prädikate, (z. B. wenn ein Dreieck existirt, hat es drei Winkel) behaupten also nur die ab-

strakte, logische Möglichkeit der Dinge. Auf die wirklichen Dinge dagegen bezieht sich das zweite Axiom und sagt aus, dass jedes derselben seinen zureichenden Grund habe, also aus dem Princip der Causalität erkannt werden müsse. Der Causalitätsbegriff selbst dagegen liegt vor der Erfahrung. „Unsere Schlüsse gründen sich auf zwei grosse Grundsätze, auf den Satz des Widerspruchs und auf den Satz des zureichenden Grundes. So giebt es auch zwei Classen von Wahrheiten: rationale und faktische; die rationalen sind nothwendig und ihr Gegentheil unmöglich; die faktischen sind zufällig und ihr Gegentheil möglich." — Diese erkenntnisstheoretischen Sätze sind, wie wir später zeigen werden, für Leibniz' Theologie wichtig. Auf den faktischen Wahrheiten beruht die Erkenntniss Gottes, denn „der letzte Grund muss in einem nothwendigen Wesen bestehen, aus dem, als seinem Urquell, der Strom der Dinge entspringt, und eben dieses Wesen nennen wir Gott". Auf der Unterscheidung der rationalen und der faktischen Wahrheiten beruht die Unterscheidung der widervernünftigen und der übervernünftigen Lehren: widervernünftig und deshalb unmöglich ist, was einer rationalen Wahrheit widerspricht, übervernünftig und daher möglich, was einer faktischen.

Auch der Aesthetik giebt Leibniz eine eigenthümliche Begründung: Unsere Vorstellungen gehen zuhöchst auf Form, Ordnung und Harmonie der Dinge; sind diese Vorstellungen vollkommen klar und deutlich, so bilden sie die Philosophie, sind dieselben uns noch garnicht zum Bewusstsein gekommen, so leben wir in der rohen Begierde und im Sinnengenuss; zwischen diesen beiden Stufen giebt es einen hell-dunklen Uebergangspunkt: hier entsteht das Form-Gefühl der ästhetischen Vorstellungen.

Die Ethik kann Leibniz, seinem Grundsatz von der durchgehenden Analogie getreu, unmöglich zur Physik in schroffen Gegensatz stellen. Alle Monaden sind in fortgehender Entwickelung, in stetem Streben begriffen. Nun giebt es kein Streben ohne Ziel und ohne Vorstellung dieses Zieles, nur die Deutlichkeit dieser Vorstellung kann verschieden sein: Ist die Vorstellung unbewusst, als blosse Naturform, so ist das Streben blinde Kraft; ist die Vorstellung bewusst, aber nur dunkel gefühlt, so ist das Streben dunkler Instinkt; ist die Vorstellung bewusst, und zwar klar und deutlich gedacht, so ist das Streben Wille; sie alle sind nur verschieden vollkommene Stufen derselben allgemeinen Entwickelung. Schon deshalb ist es unmöglich, dass auf dem einen Gebiet die ausnahmslose Nothwendigkeit der Ursachen herrscht, auf dem andern die grundlose Willkür selbstgewählter Zwecke, oder die Freiheit im gewöhnlichen Verstande der Wahlfreiheit. Das ist schon aus einem andern Grunde nicht möglich: Das Streben, also auch der Wille, ist stets bestimmt durch die Vorstellung; diese Vorstellung ist aber nicht willkürlich, nach grundloser Wahl von hier oder dort her aufgenommen, sondern ist in der natürlichen Anlage der Monade, in ihrem Grade der Voll-

kommenheit nothwendig begründet. Kurz, die Entwickelung, daher auch der Wille, ist in keiner Weise durch äussere Einwirkungen begründet oder auch nur beeinflusst, sondern ist Nichts Anderes als die immanente Ausgestaltung, die ins Einzelne gehende Realisirung dessen, was in der natürlichen Individualität der Monade keimartig bereits enthalten ist. Deshalb ist der Wille niemals ein leerer, sondern stets ein bestimmter, auf einen bestimmten Gegenstand und Inhalt gerichteter, daher giebt es keine Willensfreiheit im Sinne einer absoluten Indifferenz, als ob wir statt dessen, was wir wirklich wollen und thun ebenso gut etwas Anderes hätten wollen und thun können. Unser Wille ist vielmehr stets durchgängig bestimmt und zwar durch innere Neigung, welche begründet ist im Naturell der eigenthümlichen Individualität. Das ist der entschiedene Determinismus Leibnizens. Wenn er sich dagegen verwahrt, dass unser Wille der Nothwendigkeit unterworfen sei, so hat er insofern Recht, als er sich von dem Determinismus eines Spinoza entschieden dadurch entfernt, dass er den Willen nicht, wie Jener, durch den Naturmechanismus bestimmt, also äusserlich gezwungen werden lässt, sondern den Grund der Bestimmung nur in der eigenen Natur des wollenden Subjektes sieht. Wenn er aber darauf hinweist, dass an sich verschiedene Entscheidungen möglich wären und die wirkliche Entscheidung nur durch die Auswahl aus diesen Möglichkeiten zur Wirklichkeit geworden sei, so ist das eitel Spiegelfechterei. Diese Möglichkeiten sind nämlich nur vorhanden, sofern und weil die Möglichkeit, (d. h. nach dem Satz der Identität) vorhanden ist, dass meine Natur eine andere wäre. Diese bestimmte Natur aber hatte keine Möglichkeit anders zu wollen und zu handeln, sondern musste nothwendig so wollen und handeln. — Es ist bekannt, wie die Aufklärung, selbstverständlich genug für die Weisheit des gesunden Menschenverstandes, den Determinismus aufgegeben und an das Wort „Freiheit des Willens" sich haltend, dieselbe zu einer ihrer Grundwahrheiten erhoben hat.

Neben der Frage nach der Freiheit des Willens steht im Vordergrunde der ethischen Untersuchungen die Frage nach dem obersten Princip der Moral. Dies Princip der Moral ist uns selbstredend angeboren, wenn es zunächst auch nur als unbewusste Anlage in uns schlummert und erst allmählich ins Bewusstsein tritt. Daher muss es diejenige Vorstellung sein, welcher der Wille stets folgt, oder welche in ihm die grösste Neigung erregt, denn „der grössten Neigung folgt stets der Wille". Nun wirkt die angenehme Vorstellung stärker auf den Willen als die unangenehme, der höhere Grad der Annehmlichkeit stärker als der geringere; diejenige Neigung also ist die stärkste, welche von der Vorstellung der höchsten beharrlichen Freude angezogen wird, oder von der Glückseligkeit. Das Streben nach Glückseligkeit ist die angeborene Grundrichtung der menschlichen Natur, welche

alle unsere Neigungen beherrscht: „das ist ein Gut, was zu unserer Freude dient oder beiträgt, ein Uebel, was uns Schmerz bereitet". Das höchste Gut ist dasjenige, was dauernd höchste Freude bereitet, oder Glückseligkeit. — Dies zunächst rein eudämonistische und individualistische Moralprincip empfängt jedoch einen höhern und allgemeineren Inhalt. Freude und Schmerz werden nämlich dahin bestimmt: „die Freude ist ein Gefühl der Vollkommenheit, und der Schmerz ein Gefühl der Unvollkommenheit"; das Streben nach Glückseligkeit ist also Nichts Anderes als das Streben nach unserer eigenen Vollkommenheit. Der Grad der Vollkommenheit richtet sich bekanntlich nach der Deutlichkeit des Vorstellens, die Vollkommenheit selbst oder die Vollendung unseres Wesens besteht in dem völlig klaren und deutlichen Vorstellen, oder in der vollkommenen Aufklärung des Geistes. Das Streben nach Glückseligkeit ist daher das Streben nach vollendeter Geistesbildung. Damit ist zugleich die wahre Freiheit gegeben, denn wahrhaft frei ist der der Vernunft conforme Wille, denn „durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, das ist der höchste Grad der Freiheit". — Je aufgeklärter der Geist ist, ein desto vollkommenerer Spiegel des Universums ist derselbe; ein völlig aufgeklärter Geist wird das ganze Universum klar und deutlich wiederspiegeln und sich des Zusammenhangs mit allen übrigen Wesen klar bewusst sein. Für dies vollkommene Wesen giebt es dann keine Freude und keinen Schmerz mehr, den es egoistisch nur auf sich bezieht; seine Glückseligkeit besteht nur in der Mitfreude an dem Glück und an der Vollkommenheit aller anderen Wesen, vorzüglich der Menschen, oder in der Liebe. Denn „lieben heisst, sich des Glückes eines Andern freuen, oder, was dasselbe ist, fremdes Glück für eigenes achten". Damit wird das ursprünglich eudämonistische und egoistische Moralprincip zum umfassenden Princip der Aufklärung und allgemeinen Menschenliebe.

Da wir Leibniz vor allem als Begründer der Aufklärung betrachten, mögen hier, neben Willensfreiheit und Glückseligkeit auch seine Anschauungen über die Unsterblichkeit Platz finden. Zunächst sei erwähnt, dass Leibniz einige Beweise für die Unsterblichkeit anführt, welche zu seinem System in keiner Beziehung stehen, dasselbe sogar fast verunreinigen. Unserer Natur ist das Verlangen nach Glück, die Abneigung gegen Unglück eingepflanzt. Glückseligkeit ist Nichts Anderes als dauernde Freude; dauernd aber ist unsere Freude hiernieden nicht, weil wir zu vielen Zufällen ausgesetzt sind. Nun macht aber das Dasein Gottes, dass es genug ist, tugendhaft zu sein, um glücklich zu sein, denn wenn die Seele der Vernunft und den von Gott gegebenen Ordnungen folgt, ist sie ihres Glückes sicher, obgleich man dasselbe in diesem Leben nicht finden kann. Das grösste Glück hiernieden besteht in der Hoffnung auf künftiges Glück. — Ferner ist bei den meisten Menschen nur der Gedanke an die Ewigkeit

im Stande, sie der Tugend auch dann treu zu erhalten, wenn die Rücksicht auf das zeitliche Leben nicht dazu antreibt. Gar viele kann nur die Furcht vor Strafe vom Verbrechen abhalten, nur die Hoffnung auf Belohnung stärken zum Kampf für Recht und Wahrheit. — Auch ist es undenkbar, dass der weise und gerechte Gott nicht in einem jenseitigen Leben das Gute belohnt und das Böse bestraft, da im Diesseits doch so vieles unausgeglichen bleibt. — Bereits dem Geiste des Systems entsprechend ist die Erwägung, dass die Unsterblichkeit der Seele eine angeborene Idee ist. Sie ist das Fundament der ganzen Theologie, ohne sie wäre selbst die Lehre von der Vorsehung unnütz, ohne sie wäre die ganze natürliche Theologie eitel und vermöchte Nichts gegen den Atheismus.

Die rechte Einsicht in die von Leibniz gelehrte Unsterblichkeit bekommen wir jedoch erst von dem Begriff der Monade aus. Ein wesentliches Merkmal der Substanz ist, dass sie nicht zu Grunde geht. In dem Sinne hatte auch Cartesius die Unsterblichkeit gelehrt, nämlich die Unvergänglichkeit der Substanz. Da er aber nur zwei Substanzen lehrt, Körper und Geist, und die einzelnen Dinge, also die einzelnen Körper und Geister aus diesen Substanzen hervorgehen lässt, ist damit nicht ausgeschlossen, dass die Dinge zahllose Wandlungen durchmachen: dieselbe Materie, die jetzt einen menschlichen Leib bildet, gehört vielleicht früher oder später einem Steinblock oder einer Pflanze an; dieselbe Seele, die jetzt mein Ich ausmacht, hat vielleicht schon tausend Anderen gehört oder wird noch Tausenden angehören. Nicht so Leibniz. Ihm ist Substanz jede Monade, und die Monade zugleich eine bestimmte Individualität, daher für ihn die Unvergänglichkeit der Substanz zugleich den Fortbestand dieser bestimmten Individualität aussagt. — Jede Monade ist, wie wir gesehen haben, ein beseelter Körper, daher können weder Seelen ohne Körper existiren, noch Körper ohne Seelen. Jede Monade ist ein Individuum, d. h. eine bestimmte Seele mit einem bestimmten Körper, daher der unvermittelte Uebergang der Seele aus einem Körper in irgend einen andern, oder die Seelenwanderung, unmöglich. „Was die Seelenwanderung betrifft, so bin ich weit entfernt von dieser Lehre des Pythagoras, die einst van Helmont der Jüngere und einige Andere wieder erneuern wollten, denn ich halte dafür, dass nicht bloss die Seele, sondern sogar dasselbe Individuum fortdauert.“ Nun ist aber die Monade in steter Entwickelung begriffen. Wegen der untrennbaren Einheit von Seele und Körper kann diese Entwickelung nur eine Entwickelung beider, auch des Körpers sein; oder: die zu einem höhern Grad der Vollkommenheit entwickelte Seele muss nothwendig einen vollkommeneren Körper haben; kann sie denselben nicht durch Seelenwanderung erlangen, so nur durch allmähliche Umformung des Körpers. Beide Gesichtspunkte fordern eine fortwährende Metamorphose des Körpers. — Daher ist auch der Tod nicht etwa die Trennung,

die Geburt die Vereinigung von Seele und Körper, sondern nur resp. der Austritt aus und der Eintritt in eine besondere Form dieser fortwährenden Metamorphose, der Tod Verpuppung und Verminderung, die Geburt Entfaltung und Vermehrung. „Daher findet sich im strengen Sinne des Worts weder eine vollständige Zeugung noch ein vollständiger Tod, der in einer Trennung des Körpers von der Seele bestehen würde. Was wir Erzeugungen nennen, sind Entwickelungen und Vermehrungen, was wir Tod nennen, das sind Verpuppungen und Verminderungen.“ — Giebt es keine erste Geburt, weder als Neuentstehung eines Individuums, noch als Vereinigung von Körper und Seele, so muss von Anfang an das ganze Individuum existirt haben. Freilich nicht in der Gestalt späterer Entwickelung, aber doch als Anlage, als Präformation. In dieser Anlage existirt dies Individuum selbst und wird vermittelst der Zeugung nur fähig gemacht zu einer grossen Formverwandlung. Ausserhalb der Zeugung sieht man Aehnliches, wenn die Würmer Fliegen oder die Raupen Schmetterlinge werden. Diese Anlage aber ist selbst ein lebendiger Körper, und so nimmt Leibniz unter Nennung zahlreicher Gewährsmänner an, „dass die Seelen, welche eines Tages menschliche Seelen werden, im Samen, wie jene der anderen Gattungen, da gewesen sind, dass sie in den Voreltern bis auf Adam, also seit dem Anfang der Dinge immer in der Form organisirter Körper existirt haben“. Bestätigt fand er diese Annahme durch die gleichzeitige Entdeckung der sog. „Samenthierchen“ durch Leuwenhoek.

Das ist die sog. natürliche Unsterblichkeit, oder, wie Leibniz sagt, Unvergänglichkeit (indefectibilitas), von welcher die sog. moralische Unsterblichkeit, von Leibniz allein Unsterblichkeit (immortalitas) genannt, streng unterschieden wird; jene kommt allen Wesen, diese nur den Menschen zu. Nicht, als ob hier ein neues Princip eintrete, aber die Monaden dauern und beharren in ihrer besondern Individualität, die Menschen als Personen, als moralische Wesen unterscheiden sich wesentlich von den niederen Wesen, daher ist auch ihre Unsterblichkeit eine ganz eigenartige. Der Mensch ist ein Wesen mit Selbstbewusstsein und Erinnerung; diese Vorzüge seiner geistigen Persönlichkeit bleiben auch nach dem natürlichen Tode. Mit der Identität des Selbstbewusstseins ist auch sofort die moralische Identität gegeben. Schon die Continuität der Entwickelung schliesst es aus, dass irgend ein Zustand oder irgend eine Thätigkeit jemals ganz ohne Nachwirkung sein, gleichsam völlig ausgelöscht werden kann. Daher kann auch die Schuld unserer Sünde und deren Folge, das Schuldbewusstsein mit seiner innern Qual unmöglich aufhören, und so kommt Leibniz ganz im Geiste seines Systems zur Behauptung der Ewigkeit der Höllenstrafen. Freilich sind es keine äussere, körperliche Strafen, und es ist unerfindlich, wie Leibniz anders als durch zu grosse Akkommodation an die Kirchenlehre, allerdings nur betreffs des Purgatorium sagen kann: „Ich lasse auch

selbst nicht von der Annahme, dass eine gewisse zeitliche Strafe nach diesem Leben sehr vernünftig und wahrscheinlich sei". Auch bekommen die Guten einen himmlischen Lohn: da das Gute in der Aufklärung unseres Geistes besteht, besteht der himmlische Lohn in dem seligen Schauen Gottes, der selbst das Licht unserer Seele und das einzige unmittelbare Objekt unseres Erkennens ist. Unsere Glückseligkeit wird im steten Fortschritt zu neuen Freuden und Vollkommenheiten bestehen, wovon die Freude und das Wohlgefallen, welches die ernste wissenschaftliche Erforschung der Werke Gottes schon in diesem Leben gewährt, nur ein Vorgeschmack ist, denn „wir wissen nicht, wie weit unsere Fähigkeiten und Erkenntnisse ausgedehnt werden können in dieser ganzen Ewigkeit, welche uns erwartet". Dabei wird jedoch hervorgehoben: da Gott unendlich, wir stets nur endlich sind, kann unsere Erkenntniss Gottes nie ganz vollkommen werden. — Wegen der nothwendigen Verbindung von Seele und Körper bezieht sich die Fortdauer natürlich auch auf diesen: „die Seele behält stets, auch im Tode, einen organisirten Körper". Die Möglichkeit der Fortdauer auch des Körpers gründet sich auf die oben angeführte Annahme eines „Samen". Oder, wie Leibniz auch sagt: Jeder Leib, der Menschen und Thiere nicht weniger als der Pflanzen und Mineralien, hat einen Kern seiner Substanz, der so subtil ist, dass er auch in der Asche der verbrannten Dinge übrig bleibt und sich gleichsam in ein unsichtbares Centrum zusammenzieht. Oder: In jedem Körper sei eine Art Substanzblüthe, welche in der Geburt gegeben sei und stets ohne Vermehrung oder Verminderung erhalten bleibe. Auch ein Anthrogophage behalte nur seine eigene Substanzblüthe wie jener, welchen er verzehrt, die seinige, ohne irgend eine Vermischung. — Und wie der Tod überhaupt nur Ablegung einer bestimmten Erscheinungsform des Körpers, zugleich aber Entfaltung einer neuen ist, so auch der Tod des Menschen. Doch ist Leibniz zu nüchtern, über den Zustand dieses Körpers, der natürlich an Vollkommenheit der zugehörigen Seele entsprechen muss, genauere Angaben zu machen.

Bis jetzt haben wir Leibniz' Theologie noch nicht erwähnt; nicht etwa, weil wir der Ansicht derer zustimmen, welche diese Theologie der Monadologie geradezu widersprechen oder doch mit ihr nur lose zusammenhängen lassen, sondern im Gegentheil, um den engen Zusammenhang, das genaue Entsprechen beider recht ins Auge fallen zu lassen. Beginnen wir mit den Beweisen für das Dasein Gottes, betrachten dann das Wesen Gottes und sein Verhältniss zur Welt, darauf das Wesen der Religion und das Verhältniss von Offenbarung und Vernunft.

Die Erkenntniss Gottes ist nach Leibniz von der grössten Wichtigkeit, nicht bloss für die Religion, weil es unmöglich ist, Gott zu lieben, ohne die Schönheit desselben zu erkennen. Auch für die Wissenschaft ist dieselbe von dem grössten Werth, denn „die Erkenntniss Gottes ist nicht weniger das Princip der Wissen-

schaften, als sein Wesen und Wille das Princip der Dinge. Es heisst, die Philosophie heiligen, wenn man ihre Gewässer aus der Quelle der Eigenschaften Gottes fliessen lässt". Auch das glückliche Leben wird durch sie bedingt. Weit davon entfernt, dass „der Gedanke, dass kein Gott sei, noch Niemanden zittern gemacht habe, wohl aber der Gedanke, dass es einen solchen gebe", betrachtet es Leibniz als den Verlust eines grossen Gutes, wenn es keinen Gott gebe, da wir nur in der Liebe zu ihm wahres Glück finden können. — Von den Beweisen für das Dasein Gottes bezeichnet Leibniz den ontologischen des Descartes für unvollständig. Man schliesst aus dem Begriff des vollkommensten Wesens auf seine Existenz: falls es nicht existirte, wäre es nicht vollkommen, daher ist seine Existenz nothwendig. Dabei ist aber vorausgesetzt, dass ein absolut vollkommenes Wesen möglich ist; diese Vollkommenheit zugegeben, steht der Beweis fest, dieselbe geleugnet, fällt er. Diesem Mangel sucht nun Leibniz abzuhelfen, indem er den ontologischen Beweis ergänzt durch den kosmologischen, der ihm jedoch unter der Hand in den teleologischen oder physikotheologischen übergeht. Die einzelnen Dinge können nur durch den Begriff der Causalität erklärt werden, welcher das Princip aller Erfahrungswahrheiten ist. Jedes Ding muss seinen zureichenden Grund haben: an der Hand dieses Axioms werden wir zuletzt zu einem Wesen geführt, welches Ursache aller Dinge und daher nicht von einem andern, sondern lediglich von sich selbst begründet ist. Gehen wir von der Zufälligkeit der endlichen Dinge aus, so kommen wir auf ein nothwendiges Wesen, nehmen wir auf ihre Einheit und Zweckmässigkeit Rücksicht, auf ein einheitliches und allweises Wesen. Auf diese, mit der prästabilirten Harmonie eng zusammenhängende Wendung des Beweises legt Leibniz das grösste Gewicht. „Es ist klar, dass die Uebereinstimmung so vieler Wesen, die keinen gegenseitigen Einfluss auf einander ausüben, nur von einer allgemeinen Ursache herrühren kann, die alle Dinge lenkt und eine unendliche Macht und Weisheit in sich vereinigen muss, um deren harmonische Ordnungen vorher zu bestimmen." Nur eine besondere Anwendung dieses Argumentes ist der von Leibniz aufgestellte Beweis aus den ewigen Wahrheiten: Es giebt ewige Wahrheiten, diese können nur in dem Verstande eines ewigen und nothwendigen Wesens existiren, also muss dieses oder Gott existiren. — Der eigenthümlichste Beweis für das Dasein Gottes liegt jedoch darin, dass die Monadenlehre dasselbe nothwendig fordert. Innerhalb der Welt der Monaden herrscht das Gesetz der Continuität: in unendlich kleinen Differenzen schreitet dies Stufenreich der Monaden von den niederen zu den höheren fort. Jede Monade ist in der Entwickelung begriffen und strebt also nach einer höhern Monade. Deshalb ist es auch unrichtig, den Menschen für das abschliessende Glied dieses Stufenreiches zu halten, obgleich er das vollkommenste der uns in der Erfahrung gegebenen Wesen ist. Auch

unsere Seele, weit entfernt, die letzte von allen zu sein, befindet sich vielmehr in einer Mitte, von wo man herab- und hinaufsteigen kann, sonst wäre ein Fehler im Reiche der Dinge, „was einige Philosophen ein vacuum formarum nennen." Diese höhern Wesen können wir allerdings nicht deutlich erkennen, aber wir müssen ihr Dasein postuliren wegen des Gesetzes der Continuität, auch können wir nach dem Gesetz der Analogie schliessen, dass sie vollkommenere Individuen, feiner organisirte Wesen, höhere Geister, durchsichtigere Körper, kurz, „Genien" sind. Dass wir nach dem Tode durch den Process der Metamorphose in solche Genien verwandelt werden und zu immer höherer Vollkommenheit emporsteigen, ist von Leibniz nur als möglich angedeutet, von der Aufklärung dagegen mit Vorliebe ausgemalt. Mit ganz derselben Nothwendigkeit müssen wir nun nach dem Gesetz der Continuität das Stufenreich der Monaden auch abgeschlossen denken durch eine höchste Kraft, die keine andere übertrifft, eine höchste Monade, welche letzter Zweck und höchstes Ziel des allgemeinen Strebens sämmtlicher übrigen Monaden ist, und diese höchste Monade ist Gott.

Darin sind die wichtigsten Bestimmungen über das Wesen Gottes bereits enthalten. Als Monade ist Gott ein einfaches, selbständiges, individuelles Wesen, d. h. es giebt nur Einen Gott und dieser ist von der Welt durchaus unterschieden. „Es ist ungereimt, wenn man nur ein einziges thätiges Princip, nämlich die Weltseele, und nur ein passives Princip, nämlich die Materie, annehmen will." Erinnern wir uns, dass jede Monade beschränkte Selbstthätigkeit ist, ein Ineinander von Thätigkeit und Leiden, dass auf der Thätigkeit die Vollkommenheit, auf dem Leiden die Unvollkommenheit beruht, speciell die Materie. Je vollkommener die Monade ist, desto grösser die thätige und desto geringer die leidende Kraft: in der höchsten Monade, in Gott ist deshalb nur Thätigkeit und gar kein Leiden, er ist ohne Schranke, ohne Materie. „Gott allein ist eine von der Materie wahrhaft freie Substanz, weil er reine Thätigkeit (actus purus) ist und ohne alle leidende Kraft, welche überall das Wesen der Materie ausmacht." Daher ist Gott immateriell, reines Denken, ist schrankenlos, hat also Nichts ausser sich, das von ihm unabhängig wäre, ist der Inbegriff aller Realitäten, kurz, das absolut vollkommene Wesen. „Denn die Vollkommenheit ist Nichts Anderes als die Grösse der positiven Realität, im genauen Verstande genommen, ohne die Schranken und Grenzen der Dinge. Wo es aber schlechterdings keine Grenzen giebt, wie in Gott, da ist die Vollkommenheit absolut unendlich."

Als das absolut vollkommene Wesen ist Gott weit erhaben über alle andern Wesen, auch über den menschlichen Geist. Dennoch ist Gott Monade, und deshalb dem Gesetz der Analogie nicht entnommen, und wenn Leibniz auch hervorhebt, dass „die Idee des Unendlichen sich nicht durch eine Ausdehnung der endlichen Idee bilde", so sollen die Attribute Gottes doch dadurch

erkannt werden, dass wir unsere Seelenkräfte in die höchste Potenz erheben, wenn auch nur durch eine bis zur höchsten Differenz erweiterte Analogie. Jede Monade ist thätige Kraft und zwar als Vorstellung und Streben, im Menschen als Verstand und Wille. Diese zur höchsten Vollkommenheit potenzirt, ergeben die göttlichen Attribute der Allmacht, der Weisheit und der Güte. „In Gott existirt die Macht, welche die Quelle aller Dinge ist, dann die Erkenntniss, die bis in ihre kleinsten Theile die Ideenwelt umfasst, endlich der Wille, der nach dem Principe des Besten die Veränderungen oder Schöpfungen bewirkt. Und dies entspricht dem genau, was in den geschaffenen Monaden die Grundkräfte ausmacht, nämlich dem Vermögen der Vorstellung und des Strebens.“ Von diesen Eigenschaften wird jedoch, dem ganzen Charakter des Systems entsprechend, die Weisheit am meisten erwähnt.

Das Verhältniss Gottes zur Welt bestimmt sich zunächst dahin, dass Gott die Welt geschaffen hat. Dies Begründetsein der Dinge in Gott geht soweit, dass selbst die Möglichkeit der Dinge in Gott begründet ist, denn wenn Gott nicht existirte, würde Nichts möglich sein, da selbst das Mögliche von Ewigkeit her ist in den Ideen des göttlichen Intellektes. Gott also ist nicht bloss als höchste Monade der Zweck und das Ziel aller endlichen Monaden, er ist zugleich als höchste Kraft ihre letzte, allein zureichende Ursache: darin liegt die höchste Vereinigung der causae finales und der causae efficientes. Die Dinge gehen nicht durch Emanation aus dem Wesen Gottes hervor, sind nicht etwa ein Produkt seiner Entwickelung. Eine solche Entwickelung ist bei der höchsten Monade ausgeschlossen, denn die Entwickelung besteht darin, dass die Anlage, die bloss dunkeln und unbewussten Vorstellungen zu grösserer Klarheit herausgearbeitet werden; die höchste Monade aber ist durch und durch klare und deutliche Vorstellung, ohne jede dunkele Anlage. Die Dinge also sind von Gott geschaffen, und zwar aus Nichts geschaffen. Deshalb ist die Schöpfung der Dinge auch nicht nothwendig, sondern frei. Dies ist jedoch nicht misszuverstehen. Leibniz drückt sich öfter dahin aus, Gott habe vor Erschaffung der Welt alle unzähligen möglichen Welten in seinem Verstande sich vergegenwärtigt, und aus denselben die vollkommenste ausgewählt. Diese freie Wahl schliesst aber nicht ein, dass Gott ebensogut eine andere Welt hätte schaffen können. Dieser Gott musste grade diese und konnte keine andere Welt schaffen: das ist ja das Hauptargument für das Philosophem von der besten Welt. Aber diese Nothwendigkeit war keine metaphysische, d. h. die Schöpfung einer anderen Welt hätte keinen Widerspruch eingeschlossen und daher nicht gegen das Axiom der Identität verstossen, wol aber ist sie eine moralische, d. h. es hätte den Gesetzen des nach Zwecken handelnden und stets das Beste und Vollkommene durchführenden göttlichen Willens widersprochen, keine oder eine andere Welt zu schaffen.

Auf dieser moralischen Nothwendigkeit beruht erst die physikalische, d. h. dass in der Natur jedes Ding seinen zureichenden Grund haben muss. Die durch Gott geschaffene Welt bedarf auch der Erhaltung durch ihn. Leibniz tritt mit Entschiedenheit der Meinung entgegen, die Natur könne sich kraft der ihr einwohnenden Kräfte fortentwickeln und bedürfe keiner Mitwirkung Gottes. Alle Monaden hängen vielmehr von Gott ab, wie sie in ihm ihren Ursprung haben, und wenn wir auch das Wie im Einzelnen nicht begreifen, so haben doch die Scholastiker bereits sehr richtig erkannt, dass die Erhaltung Nichts Anderes sei, als eine stete Schöpfung. Die Erhaltung wird gedacht als steter göttlicher Einfluss auf die Creaturen, doch wird mit Entschiedenheit dagegen protestirt, als ob Gott dadurch von Zeit zu Zeit an seinem Werke eine nöthig gewordene Correktur anbringe.

Das Wunder scheint neben der prästabilirten Harmonie keinen Platz zu haben, aber es scheint nur so. Freilich ermahnt Leibniz mit Nachdruck, nicht überall ohne Grund ein Wunder anzunehmen, wo die natürliche Erklärung Schwierigkeiten bereite; auch kann er die von Engeln berichteten wunderbaren Thaten nicht als wahre Wunder anerkennen, weil dieselben aus der höhern Vollkommenheit der „Genien“ sich natürlich erklären. Wie viel Leibniz an der Realität der Wunder liegt, erhellt aus seiner Frage: „Würde das nicht heissen, Gott zur Weltseele machen, wenn alle seine Handlungen natürlich sind wie diejenigen, welche die Seele ausübt im Körper? Gott wird dann zu einem Theil der Natur.“ Die Wunder sind möglich, obgleich sie der physischen Nothwendigkeit widerstreiten, weil die moralische Ordnung der Natur höher steht als die physikalische. Auch letztere hat Gott nicht ohne Grund gegeben, aber die allgemeinen Gründe für das Gute können in gewissen Fällen durch wichtigere Gründe einer höhern Ordnung überwogen werden. Da auch die höhere Ordnung von Gottes Plan befasst ist, ist es unrichtig, von Willkür Gottes zu reden, denn „auch die Wunder gehören der allgemeinen Ordnung an, sind dem Plane Gottes gemäss und in den Begriff dieses Universums, das Resultat des göttlichen Plans eingeschlossen“. Die Wunder sind also, statt der Weltordnung entgegen zu sein, ebenfalls als möglich in dem Weltplane Gottes mit eingeschlossen, und Gott hatte sie zu vollbringen beschlossen, als er diese Welt erwählte. Freilich dienen diese Wunder nicht der Erhaltung oder gar der Correktur des Schöpfungswerkes, sondern nur der Erlösung. „Wenn also Gott Wunder wirkt, so geschieht es nicht wegen der Bedürfnisse der Natur, sondern der Gnade. Anders urtheilen, hiesse eine sehr niedrige Idee von der Weisheit und Macht Gottes haben.“ Ferner ist zu beachten, dass die Wunder nur gegen die physische, nicht aber gegen die metaphysische Nothwendigkeit verstossen, also nur übervernünftig sind, nicht aber widervernünftig. Es leuchtet ein, dass die ganze Rechtfertigung des Wunders nur beruht auf dieser Unterscheidung

von physikalischer, moralischer und metaphysischer Nothwendigkeit.

Weil die wirklich bestehende Welt mit moralischer Nothwendigkeit aus den unzähligen möglichen ausgewählt und von Gott verwirklicht worden ist, ist dieselbe einmal vollständig abhängig von Gott und ist sie ferner die beste Welt.

Der Determinismus folgt nothwendig aus der prästabilirten Harmonie, welche nicht die geringste Abweichung von dem einmal festgesetzten Plane gestattet. „Gott hat unter zahllosen Möglichkeiten das ausgewählt, was er als das Zweckmässigste erkannte. Sobald er aber einmal gewählt hat, so ist alles in seiner Wahl einbegriffen, und Nichts kann geändert werden, denn er hat alles vorher gesehen und ein für allemal geordnet.“

Der Optimismus ist eine nothwendige Consequenz des Determinismus: beruht die Welt auf Gottes Rathschluss, und ist Gottes Wille vollkommen, d. h. die innige Vereinigung von höchster Macht und höchster Weisheit, so muss auch die Welt vollkommen, oder wenigstens so vollkommen sein als möglich, d. h. die beste der möglichen Welten. Das wird a priori auf doppelte Weise erwiesen, vom Begriff Gottes und vom Begriff der Welt aus. Gottes Macht reicht aus, zu vollenden, was er will, sein vollkommener Verstand schliesst jede Täuschung über das wahrhaft Gute aus, sein vollkommener Wille wird stets durch das Vollkommene oder durch das Beste bestimmt. Daher muss Gott seinem Wesen entsprechend nothwendig eine vollkommene oder wenigstens die beste Welt geschaffen haben. — Gehen wir von der Welt als dem Inbegriff aller Dinge aus: als bloss wirklich ist dieselbe zufällig und auch andere Welten als diese möglich. Dass von zahllosen möglichen Welten grade diese wirklich geworden ist, kann nur auf einer Wahl beruhen, und diese Wahl musste durch einen zureichenden Grund veranlasst sein, dieser Grund kann nur in dem Vorzug der wirklichen Welt oder darin liegen, dass sie von allen möglichen die beste ist.

A posteriori aber scheint dieser Behauptung zu widersprechen, dass in dieser Welt doch soviel Unvollkommenheit, Uebel und Sünde vorhanden ist. Wie ist diese unleugbare Thatsache mit jener Behauptung von der besten Welt zu vereinbaren? Diese Frage hat Leibniz von Anfang bis zu Ende seiner philosophischen Laufbahn ernstlich beschäftigt, der Lösung dieser Frage ist vor allem die „Theodicee“ gewidmet. Das Resultat der Untersuchung ist kurz dieses: das Uebel in der Welt kann der Vollkommenheit derselben sowenig Eintrag thun, dass diese Welt trotz aller ihrer Uebel vollkommener ist, denn jede andere Welt, auch wenn dieselbe weniger Uebel enthielte, weil sie nothwendig auch betreffs der Vollkommenheit hinter der bestehenden zurückstehen würde. Das Uebel wird zunächst unterschieden in metaphysisches, physisches und moralisches. Das metaphysische Uebel besteht in der Unvollkommenheit, im Mangel; diese Unvollkommenheit ist nun von dem Wesen der endlichen Dinge durchaus untrennbar, so dass, wer

von Gott verlangt, Geschöpfe ohne Unvollkommenheit ins Dasein zu rufen, Nichts Anderes von ihm fordert, als gar keine zu schaffen. Vom metaphysischen Uebel ist zu sagen, es hat keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens, weil es im Mangel besteht, und es ist in unbedingtem oder metaphysischem Sinne nothwendig, weil kein Geschöpf seinem Begriff nach ohne Mangel sein kann. Dem metaphysischen Uebel folgt nur das physische und moralische als nothwendige Consequenz. Aus der Kraft folgt das Handeln und das Wollen, aus einer beschränkten Kraft kann nur beschränktes Handeln und beschränktes Wollen hervorgehen, die Beschränkung des Handelns ist das physische Uebel, die Beschränkung des Wollens das moralische, beide sind daher nur bedingt oder physikalisch nothwendig. — Die Unvollkommenheit ist daher nur ein Mangel an Vollkommenheit, der Schmerz, als Gefühl der Unvollkommenheit, nur ein Mangel an Freude als dem Gefühl der Vollkommenheit, das Böse nur ein Mangel des Guten, kurz, das Uebel ist dem Guten nicht entgegengesetzt als selbständige Kraft, sondern es ist demselben untergeordnet als blosser Defekt und steht fortwährend unter der Herrschaft des Guten. Ja, das Uebel erscheint sogar als nothwendige Bedingung des Guten, wie in einer Composition oft Dissonanzen erforderlich sind, einen befriedigenden Gesammteindruck herbeizuführen, oder in einem Gemälde ein im Einzelnen trübes und kunstloses Farbengemisch für die harmonische Wirkung des Ganzen, denn die Vollkommenheit der Welt besteht in Nichts Anderem als in der vollkommenen Harmonie des Weltalls und in dem allgemeinen Fortschritt zu höherer Vollkommenheit. Die Harmonie erfordert, dass Wesen der verschiedensten Grade der Vollkommenheit vorhanden sind, also auch solche, die mit Unvollkommenheit behaftet sind. Die Entwickelung besteht eben in dem allmählichen Abstreifen der Unvollkommenheiten, um zu höheren Stufen sich zu erheben. — Daher kann auch Gott kein Vorwurf gemacht werden wegen des Uebels, denn „die Geschöpfe haben ihre Vollkommenheit von Gott, ihre Mängel von ihrer eignen Natur, die nicht ohne Beschränkung sein kann. Und grade dadurch sind sie von Gott unterschieden.“ Die metaphysische Nothwendigkeit aber kann selbst Gott nicht ändern, d. h. er kann die Dinge nicht anders denken, und da der Wille durch die Weisheit geleitet ist, sie auch nicht anders wollen, wie ihr Begriff es zulässt, und da ihr Begriff die Unvollkommenheit oder das Uebel einschliesst, nur mit diesem. — Dasselbe gilt auch von dem moralischen Uebel, dem Bösen, sahen wir doch schon oben, dass Leibniz die menschliche Freiheit im Sinne einer grundlosen Wahl entschieden verneint. Damit ist jedoch die Verantwortung für das Böse uns nicht genommen, sondern da die Freiheit ebenso entschieden bejaht wird in dem Sinn, dass alle zwingende äussere Einwirkung abgewiesen und die Gründe unsers Handelns lediglich in unsrer eignen und eigenthümlichen Natur gefunden werden, ist der Mensch allein für seine Sünde verantwortlich.

Dies ist in kurzen Zügen die durch und durch religiöse Weltanschauung des Leibniz; wie urtheilt derselbe nun über die Religion selbst? Alle Monaden sind, wie oben ausgeführt, in steter Entwickelung begriffen; jede Entwickelung hat ein bestimmtes Ziel, welches vorgestellt wird, oder ist Streben nach einem vorgestellten Ziel. Als dies Ziel haben wir die höchste Monade oder Gott kennen gelernt. Alle Monaden also stellen Gott vor und streben nach ihm *). Diese Vorstellung aber und dies Streben kommt erst im Menschen zum Bewusstsein, wird erst hier empfunden und gefühlt. Jede bewusste Vorstellung eines andern Wesens führt, wie oben gezeigt, zur Liebe, also das bewusste Vorstellen Gottes und Streben nach ihm führt zur Liebe Gottes. Und diese Liebe zu Gott, welche besteht in dem gefühlten Streben nach Gott, das jedoch, wegen der innigen Verbindung von Wollen und Erkennen, niemals ohne Erkenntniss Gottes sein kann, ist das einfache Element, die allgemeine psychologische Grundlage aller Religion. — Weil das in allen Monaden je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit mehr oder weniger vorhandene Vorstellen Gottes und Streben zu ihm als dem höchsten Zweck, erst im Menschen ins Bewusstsein tritt, so ist die Religion ein Vorzug des Menschen vor allen niederen Geschöpfen. Deshalb steht Gott auch zum Menschen in weit innigerer Beziehung, als zu diesen. Den niederen Geschöpfen oder der Körperwelt steht Gott gegenüber als Weltkünstler und Weltbaumeister (inventeur et architecte). Die Geister dagegen treten zu Gott in eine gewisse Gemeinschaft, er steht zu ihnen, wie der Fürst zu seinen Unterthanen, der Vater zu seinen Kindern. Die Geister fühlen sich Gott einerseits unterthan, da sie endlich, er unendlich ist, andererseits aber verwandt, da sie beide Geister und die Menschen, als intelligente Geister, nach Gottes Willen geschaffen sind. „Die Geister sind fähig, in eine Gemeinschaft mit Gott zu treten und Gott verhält sich zu ihnen nicht nur wie ein Erfinder zu seiner Maschine (so verhält er sich zu den anderen Geschöpfen), sondern auch wie ein Fürst zu seinen Unterthanen oder besser noch wie ein Vater zu seinen Kindern. Darum macht die Versammlung der Geister die Stadt Gottes aus, den möglichst vollkommenen Staat unter dem vollkommensten Monarchen.“ — Nach diesem Unterschiede des Verhältnisses, in dem Gott zu den niederen Geschöpfen steht, von dem Verhältniss Gottes zu den Geistern, setzt Leibniz der bloss „natürlichen Welt“ oder „dem Reiche der Natur“ die „moralische Welt“ oder „das Reich der Gnade“ gegenüber. „Diese Stadt Gottes, diese wahrhaft universelle Welt ist eine moralische Welt

*) Diese Anschauung ist wenigstens die consequente und dem System entsprechend, wenn auch Leibniz Monadologie Nr. 83 sagt: „die Seelen im Allgemeinen sind lebende Spiegel oder Bilder des Universums der Creaturen, aber die Geister sind auch Bilder der Gottheit selbst oder des Schöpfers der Natur etc.“

in der natürlichen; sie ist unter den Werken Gottes das erhabenste und göttlichste, und in ihr besteht wahrhaft der Ruhm Gottes, denn es gäbe überhaupt keinen Ruhm Gottes, wenn nicht seine Grösse und Güte von den Geistern erkannt und bewundert würde." „Und so wie wir früher eine vollkommene Harmonie zwischen jenen beiden Naturreichen, dem der wirkenden Ursachen und den Endursachen festgestellt haben, so müssen wir hier noch eine andere Harmonie zwischen dem physischen Reich der Natur und dem moralischen der Gnade hervorheben, nämlich zwischen Gott als Baumeister des mechanischen Weltgebäudes und Gott als Monarchen der Geisterwelt."

Die Religion ist Liebe zu Gott, beruhend auf richtigen Begriffen von Gott. Darin berührt sich Leibniz mit den Mystikern, doch ist die Uebereinstimmung nicht so gross, als einzelne Ausdrücke der Schrift: „Theologia mystica" vermuthen lassen. Das „innere Licht", von dem er redet, ist keine übernatürliche Erleuchtung, sondern die natürliche Vernunft. Liebe zu Gott ist die höchste Freude und Seligkeit des Menschen, und darin berührt die Religion sich mit der Moral, deren höchstes Ziel die Glückseligkeit ist. Jede Liebe ist Glück, weil sie Freude an dem Glück eines Andern ist. Gott ist nun der vollkommenste Gegenstand unserer Liebe, deshalb die Liebe zu ihm das grösste Glück. Deshalb muss auch diesem Glück und dieser Liebe alles Andere geopfert werden. „Jeder Akt, durch welchen wir unser Vergnügen demjenigen vorziehen, das der Ehre Gottes und seinem Wohlgefallen, wie Vernunft und Glaube dieses uns kennen lehren, entspricht, ist eine wirkliche Vereinigung mit Gott, wenn man auch nicht ausdrücklich an derartigen formellen Widerruf denkt!" Die Liebe zu Gott führt mit Nothwendigkeit zur wahren Selbst- und Nächstenliebe, weil von Gott das Reich seiner Geister nicht getrennt werden kann. So führt die Religion in ihrer Bethätigung oder praktischen Anwendung nothwendig zur Sittlichkeit. „Sollte man es glauben, dass sich Christen wirklich eingebildet haben, sie könnten gottergeben sein ohne den Nächsten zu lieben, und fromm sein ohne Gott zu lieben?" Hier finden wir die wissenschaftliche Begründung der Behauptung, die uns schon im Englischen Deismus begegnet und die einen der wesentlichsten Grundsätze der Aufklärung ausmacht, dass nämlich die wahre Religion der Moral nicht widersprechen könne.

Ueber Cultus und Ceremonien im Zusammenhang mit der natürlichen Religion äussert sich Leibniz nicht; ihm scheint der Gedanke garnicht gekommen zu sein, dass die Liebe zu Gott noch eine andere äussere Darstellung fordere, als das sittliche Handeln. Auf Mehreres führt auch nicht die Aeusserung des „Systema theologicum": „Jede Religion fordert, dass Gott gemeinsam (in coetu hominum) verehrt werde". Der Cultus, wie er in der katholischen Kirche festgesetzt war, erfährt die härtesten Angriffe; Leibniz sieht in ihm lediglich eine Stütze des Aberglaubens

und ein Mittel, mit Hülfe der leicht erregten Phantasie das Volk nach Wohlgefallen zu leiten und von dem Wesentlichen abzulenken. Die Ceremonien erscheinen ihm als schlechter Ersatz wahrhaft sittlicher Pflichterfüllung und deshalb als höchst verderblich. „Wider die Absicht unseres göttlichen Lehrers ist die Gottergebenheit auf Ceremonien zurückgeführt und seine Lehre mit Formeln belastet worden. Diese Ceremonien waren oft wenig zum Dienste der Tugend geschickt, diese Formeln waren oft sehr dunkel".

Die Religion ist Liebe zu Gott; Liebe ist nicht möglich ohne Erkenntniss, daher ist auch Religion nicht möglich ohne Erkenntniss Gottes, ja, je vollkommener die Erkenntniss Gottes, desto vollkommener auch die Religion. Darauf beruht für Leibniz und die beginnende Aufklärung die Zuversicht, dass Religion und Bildung, Theologie und Philosophie durchaus keine Gegensätze seien, daher die Forderung erweiterter Erkenntniss auch in der Religion. Die Vorstellung von Gott wird in uns empfunden oder gewusst und wird damit zum Glauben. Die Erkenntniss Gottes gehört zu den uns angeborenen Ideen, sie ist stets vorhanden, aber entwickelt sich allmählich, je nachdem unsere Erkenntniss überhaupt oder unser Wesen sich entwickelt. Nun liegt der Gedanke nahe, dass darauf die Uebereinstimmung und die Verschiedenheit der vielen Religionen beruht: sofern allen das Gottesbewusstsein zu Grunde liegt, sind sie identisch, sofern jeder von ihnen das Gottesbewusstsein auf einer besonderen Stufe der Entwickelung zu Grunde liegt, bilden sie die verschiedenen positiven oder geschichtlichen Religionen. Es sei jedoch ausdrücklich hervorgehoben, dass dieser Gedanke hier allerdings nahegelegt und fast gestreift, aber erst weit später ausgesprochen ist.

Unsere Gotteserkenntniss ist theils in uns selbst begründet, daher die Religion eine natürliche, theils durch äussere Mittheilung vermittelt, daher die Religion eine historische oder positive. Betreffs dieser Mittheilung der Gotteserkenntniss ist gar wohl zu unterscheiden zwischen der ersten Mittheilung von Seiten Gottes und deren Vermittelung durch andere Menschen, oder zwischen unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung. „Die Offenbarung ist eine aussergewöhnliche Mittheilung Gottes. Aber ein von Gott inspirirter Mensch kann den andern keine neue einfache Idee mittheilen, weil er sich nur der Worte oder anderer Zeichen oder deren Verbindung bedienen kann, welche in uns einfache Ideen erwecken, welche gewohnheitsmässig damit verbunden sind. Was für neue Ideen der Apostel Paulus auch empfangen haben mag, als er in den dritten Himmel entrückt ward, alles was er davon sagen konnte, bestand darin, dass es Dinge waren, welche kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und welche in keines Menschen Herz gedrungen. Gesetzt, es gäbe auf dem Jupiter Geschöpfe mit sechs Sinnen, und Gott verleihe auf übernatürliche Weise Einem unter uns die Idee dieses sechsten Sinnes, so könnte er

sie nicht durch Worte den übrigen Menschen beibringen. Man muss deshalb unterscheiden zwischen der unmittelbaren und der mittelbaren Offenbarung (révélation originelle et traditionelle). Die erstere ist ein Eindruck (impression), den Gott unmittelbar auf den Geist macht und dem wir keine Schranken setzen können, die andere kommt nur auf den gewöhnlichen Wegen der Mittheilung und vermag keine neue einfache Ideen zu geben."

Eine unmittelbare Offenbarung erklärt Leibniz für durchaus möglich. Die Möglichkeit beruht vor allem auf der wesentlichen Verwandtschaft der göttlichen und menschlichen Natur, welche der letzteren die Aufnahme und das Verständniss göttlicher Mittheilungen ermöglicht. Diese Frage wird jedoch nicht eingehend erörtert. Ausführlich dagegen spricht sich Leibniz mehrmals darüber aus, dass die Prophezeiungen der von ihm behaupteten prästabilirten Harmonie durchaus nicht widersprächen. Er habe ja stets gesagt, dass die Gegenwart mit der Zukunft schwanger gehe, und dass unter den Dingen, so entfernt sie auch von einander seien, ein so vollkommener Zusammenhang bestehe, dass derjenige, welcher scharfsinnig genug wäre, das eine in dem anderen lesen könne. Wie es vielleicht in einer anderen Welt Hunde gäbe mit einer so feinen Nase, dass sie das Wild auf tausend Meilen wittern, so gäbe es im Universum auch vielleicht einen Erdkörper, wo die Prophezeiungen gewöhnlicher seien, als auf unserem. — Ueber Visionen und Offenbarungen dürfe man nicht cavaliermässig absprechen, sondern treffe man damit begabte Personen, so solle man sie gleich einer Seltenheit und einem Cabinetsgegenstand bewahren und die Natur des menschlichen Geistes bewundern, dessen Kräfte wir nicht alle kennen.

Die Offenbarung schliesst sich jedoch der Natur des Propheten an: Die Visionen beziehen sich auf das Naturell der Personen, deren Geist Gott sich akkommodire, weil er überflüssige Wunder nicht wirke. Das war auch bei den wirklichen Propheten der Fall, müsse man sich doch fast einbilden, Ezechiel habe die Architektur studirt und sei Hofingenieur gewesen, weil er in seinen Visionen so schöne Gebäude sehe. Ein Prophet vom Lande dagegen, wie Hoseas oder Amos, sehe nur Landschaften und ländliche Bilder, während Daniel, der ein Staatsmann war, Weltmonarchien ordne. Dessungeachtet bedürfen die grossen Propheten, besonders diejenigen, welche das Detail der Zukunft lehren, übernatürlicher Gnaden, denn es sei unmöglich, dass ein menschlicher, wenn auch noch so scharfsinniger Geist, hier mit seiner Kraft ausreiche, weil nämlich jedes besondere Ereigniss der Natur von dem Zusammenwirken einer Unzahl von Ursachen abhänge.

Die mittelbare Offenbarung bedarf nun vor allem der Prüfung, damit wir nicht aus Leichtgläubigkeit in Unglauben verfallen und die Täuschung eines bösen Genius oder unsere eigene falsche Auffassung für den Willen Gottes halten. Die Offenbarung muss also gewisse Merkmale an sich tragen, ge-

wöhnlich Motive der Glaubwürdigkeit genannt; entbehrt sie derselben, so können wir ihr mit gutem Recht den Glauben versagen, nur wenn ein Befehl weder der Vernunft, noch einer anderen Offenbarung widerstreitet, so ist es sicherer, ihn zu befolgen. Als solche Merkmale gelten ihm die Wunder des Lehrenden und die Heiligkeit der Lehre; vor allem aber ist die Möglichkeit der Offenbarung erforderlich.

Das Verhältniss der Offenbarung zur Vernunft wird nämlich dahin bestimmt, dass zur gläubigen Annahme der Offenbarung Vernunftgründe uns bestimmen sollen, dass die Offenbarung ihrem Inhalt nach niemals gegen, wol aber über die Vernunft sein könne. Glauben heisst nicht bloss nachsagen oder wiederholen und sich gefallen lassen, ohne ernstlich darüber nachzudenken, daher haben auch mit Recht von jeher verständige Menschen diejenigen für verdächtig gehalten, welche behaupteten, man habe sich in Angelegenheiten des Glaubens um Gründe und Beweise nicht zu kümmern. Wer diesen blinden Glauben will, der hat keine Ursache, die Bibel dem Koran oder den alten Büchern der Brahminen, vorzuziehen. Ihrem Inhalt nach ist die Offenbarung nicht gegen, sondern über die Vernunft. Gegen die Vernunft kann sie nicht sein, denn eine Wahrheit kann niemals einer anderen Wahrheit widerstreiten, also auch die Wahrheit der Vernunft niemals der Wahrheit der Offenbarung. Ferner giebt es für unsere Ueberzeugung keinen festeren Grund als die Demonstration; widerstreitet also eine Offenbarung den auf Demonstration beruhenden Wahrheiten, so kann sie niemals auf überzeugungsvolle Annahme rechnen. Ueber die Vernunft kann die Offenbarung wohl gehen. Die Wahrheiten der Vernunft sind nämlich zweifacher Art. Die einen sind die ewigen Wahrheiten der Geometrie, der Logik und Metaphysik, welche absolut nothwendig sind und denen deshalb der Glaube niemals widersprechen darf; die anderen sind die positiven Wahrheiten, nämlich die Gesetze, welche Gott der Natur gegeben hat, von denen er sie aber auch dispensiren kann; diesen darf die Offenbarung widersprechen. Ausserdem ist noch die richtige Vernunft von der verderbten zu unterscheiden; jene ist eine Kette von Wahrheiten, diese ist durch Vorurtheile und Leidenschaften alterirt. Diese Irrthümer und Täuschungen hat die Vernunft jedoch aus eigener Kraft zu vermeiden und zu bessern.

Damit glaubt Leibniz den Beweis erbracht zu haben, dass Theologie und Philosophie mit einander durchaus nicht im Widerstreit stehen. „In Sachen der Religion auf die Vernunft verzichten wollen, ist in meinen Augen ein fast sicheres Merkmal, entweder eines Eigensinns, der an Schwärmerei grenzt, oder was noch schlimmer ist, der Heuchelei." Ebensowenig aber hat die Philosophie das Recht, der Religion und ihrer Offenbarung entgegenzutreten. Auf dem ganzen Gebiete, welches zwischen dem Nothwendigen und Unmöglichen liegt, d. h. zwischen demjenigen, das nach logischer Nothwendigkeit geschehen muss, und dem-

jenigen, das nach derselhen Nothwendigkeit nicht geschehen kann, also auf dem ganzen Gebiet des Thatsächlichen, das ja nur von physikalischer Nothwendigkeit abhängt, kann die Vernunft eine Offenbarung nicht widerlegen. Diese Unterscheidung des Widervernünftigen und Uebervernünftigen ist das Schibbolet der ganzen Aufklärung geworden. Leibniz rechnet auch die unbegreiflichsten christlichen Dogmen zum bloss Uebervernünftigen, die Trinität, die Transsubstantiation, die Incarnation etc. Indem die Aufklärung diesen Kreis immer enger zog, bis die ganze Unterscheidung sich auflöste, vollzog sich geschichtlich die immanente Kritik.

Die Religion als Liebe zu Gott führt sowol zum Handeln, wie zum Erkennen. Das Handeln fällt zusammen mit dem von der Moral geforderten Handeln, das Erkennen führt zu gewissen Lehrsätzen oder Dogmen. Die Lehrsätze der natürlichen Religion beziehen sich auf das göttliche Wesen und auf den Menschen. Der Glaube an das Dasein eines einzigen Gottes und an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele füllt den gesammten Lehrgehalt der natürlichen Religion aus. Aber Erkenntnis und sittliches Handeln ist die reinere Form, in der die Religion nur bei wenigen Auserwählten sich findet, der grosse Haufe dagegen verkehrt die wahre Gottesfurcht immer in Formalitäten. Diese Formalitäten sind ebenfalls zweifacher Art: der Erkenntniss entsprechen die Glaubensformeln, dem Wandel die äussern Ceremonien. Wären diese Formalitäten der Art, dass sie der Erkenntnis der seligmachenden Wahrheit und der Bethätigung des rechten Wandels förderlich wären, so wären sie ganz gut und darauf richtet sich das Streben des Moses und Christi, des Stifters der reinsten und erleuchtetsten Religion. Die Heiden hatten nur eine Art der Formalitäten, nämlich gottesdienstliche Ceremonien, dagegen keine Glaubensartikel. Sie wussten nicht, ob ihre Götter wirkliche Personen seien oder blosse Zeichen und Sinnbilder natürlicher Kräfte; ihre Geheimnisse bestanden nur in geheimen Verrichtungen, die öfters lächerlich und abgeschmackt waren. Abraham und Moses setzten bei den Hebräern den Glauben an einen einzigen Gott, als den Ursprung alles Guten und Schöpfer aller Dinge fest. Denn wenn auch unter andern Nationen kluge und weise Leute von Gott in gleicher Art redeten, so hatten sie doch nicht das Glück, dass man ihnen folgte und ihre Lehre als Gesetz annahm. Moses hat jedoch die Lehre von der Unsterblichkeit nicht mit in sein Gesetz gebracht, obgleich sie zu seinen Meinungen stimmte, und auch unter der Hand gelehrt ward. Jesus Christus erst nahm die Decke hinweg und lehrte, dass die unsterblichen Seelen in ein andres Leben eingehen und dort für ihre Thaten entsprechenden Lohn empfangen. Christus hat die natürliche Religion vollends zu einem Gesetz gemacht und ihr das Ansehen und die Gültigkeit einer öffentlichen Lehre gegeben. Was so viele Weltweise auszurichten sich vergebens bemühten, hat er allein gethan; und somit ist die Religion

der Weisen die Religion des ganzen Volks geworden. Selbst Mohamed ist später von diesen wichtigen Lehren der natürlichen Religion nicht abgegangen, sondern hat dieselben den entlegensten Völkern in Asien und Afrika gebracht, welche in ihrem heidnischen Aberglauben der christlichen Wahrheit entgegen waren. Aber auch betreffs der Gotteserkenntnis steht das Chrisenthum höher als das Judenthum. Christus hat dasjenige zur Vollkommenheit gebracht, was Moses anfing, indem er wollte, dass Gott nicht allein Gegenstand unserer Furcht und Ehrerbietung, sondern auch unsrer Liebe und herzlichen Zuneigung sei. Diese wahre Religion, d. h. diese von Christus zum allgemeinen Gesetz gemachte natürliche Religion ist aber später wieder verderbt und verfälscht. „Die Gottseligkeit ist ganz wider die Meinung unsers göttlichen Lehrmeisters in die Ceremonien gesetzt und die Lehre mit Formeln beschwert worden.“ —

Das sind im Wesentlichen Leibniz Aeusserungen über die einzelnen positiven Religionen. Dass dieselben lückenhaft sind, liegt auf der Hand. Wir bleiben im Unklaren darüber, ob im Anfang die natürliche Religion rein geherrscht hat und das Heidenthum als Corruption zu betrachten ist oder ob auch hier das Gesetz der Entwicklung herrscht. Auch darüber erfahren wir Nichts, ob göttliche Offenbarung eingetreten ist und wo. Moses und Christus sind jedenfalls, wenn auch göttliche Propheten, doch nur Begründer, resp. Erneuerer der natürlichen Religion. Aufgabe der Aufklärung ist es natürlich, aus jener corrumpirten Gestalt des Christenthums die natürliche Religion möglichst rein herauszuschälen. Betreffs der historischen Betrachtung der Religion kommt auch die deutsche Aufklärung bis auf Lessing über ihren Begründer nicht wesentlich hinaus.

II.

Leibniz blieb während seines Lebens auch als Denker der Aristokrat, dessen Anschauungen in einem kleinen Kreise auserwählter Geister Anklang fanden, aber nicht vermochten zu einer allgemein herrschenden Macht zu werden. Das geschah erst in Folge ihrer Popularisirung durch Christian Wolff (24. Jan. 1679—9. Apr. 1754). Obgleich nämlich Wolff*) selbst voll Eifer die Unabhängigkeit und Selbständigkeit seiner Philosophie behauptete und seinem Schüler Bilfinger zürnte, weil derselbe den Ausdruck: „Leibniz-Wolffische Philosophie“ aufbrachte, muss ein unparteiischer Geschichtsschreiber anerkennen, dass er „keinen

*) Von Wolff's Schriften kommt für uns besonders in Betracht: Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars I. und II. 1737. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. 3. Aufl. 1725. Vergl. Zeller a. a. O.

einzigen neuen Gesichtspunkt von durchgreifender Bedeutung aufgestellt hat," sondern alle wichtigen Gedanken der Philosophie Leibniz entlehnt. Deren Systematisirung ist vielmehr sein einziges, aber durchaus nicht gering anzuschlagendes Verdienst. Leibniz hat bekanntlich seine Gedanken ohne systematische Ordnung in einer Reihe von Briefen und oft wenig umfangreichen Abhandlungen niedergelegt, nicht ohne Wiederholungen an dieser und Lücken an jener Stelle. Auch fehlt die Anwendung auf die einzelnen Wissenschaften. Wolff, nur ein logisch klarer, nüchtern mathematischer Verstand, aber ohne eigentliche Genialität, hat die fragmentarischen Gedanken seines Meisters zu einem System, zu einem förmlichen Lehrgebäude ausgeführt und geordnet, sowie von dem Gesichtspunkte dieses Systems aus die einzelnen Wissenschaften, (mit Ausnahme der Aesthetik) bearbeitet. Indem er die Philosophie definirt als „die Wissenschaft des Möglichen, wie und warum oder wiefern etwas möglich ist," stellt er zuerst die Philosophie wieder hin als die allumfassende und allbegründete Herrscherin sämmtlicher Einzelwissenschaften. Ueberdies schrieb Wolff meist Deutsch und brachte schon dadurch die Philosophie weitern Kreisen nahe.

Eine durchgeführte Systematisirung und besonders eine Popularisirung einer Philosophie für weitere Kreise ist nicht möglich ohne entsprechende Verflachung. Diese finden wir auch bei Wolff; dabei ist jedoch in Anrechnung zu bringen, dass Leibniz tiefsinnigste Schrift, die „Nouveaux essais sur l'entendement" erst nach Wolff's Tode, im Jahre 1765 veröffentlicht ward. Wir haben gesehen, wie Leibniz neben der klaren und deutlichen Erkenntniss, in welcher auch er den Grund aller theoretischen und praktischen Vollkommenheit sieht, auch der dunkeln und verworrenen Erkenntniss eine grosse Bedeutung beilegt. Wolff redet allein von jener. Daher ist Verstandesaufklärung das hohe Ziel, dem sein ganzes Streben gewidmet ist. Daher fordert er Nichts nachdrücklicher als deutliche Begriffe und gründliche Beweise, denn die Philosophie soll alle ihre Sätze durch richtige Schlussfolgerung, d. h. nach der mathematischen Methode, aus unumstösslichen Principien ableiten. Innerhalb dieser Verstandesaufklärung ist es nun besonders ein gewisser Dualismus, der Wolff in nicht eben vortheilhafter Weise unterscheidet.

Auch Leibniz weiss von der Förderung der Glückseligkeit durch die Erkenntniss, aber beide sind ihm identisch, unmittelbar Eins; bei Wolff soll die Wissenschaft dem äussern Zwecke dienen, die Menschen glückselig zu machen, und an der bisherigen Philosophie vermisst er neben der Evidenz vor allem ihre praktische Brauchbarkeit. Erfahrungserkenntniss unterscheidet auch Leibniz von der Vernunftwahrheit, aber erst bei Wolff vollzieht sich auf dieser Grundlage die Scheidung der rationalen und der empirischen Wissenschaft, z. B. der rationalen und empirischen Psychologie, Theologie etc. Leibniz findet das Wesen aller Dinge in der Thätigkeit des Vorstellens,

in deren Beschränkung wegen individueller Bestimmtheit die Materie oder den Körper aller Monaden. Wolff unterscheidet in den Dingen als zwei verschiedene Elemente die Materie, welche dem Körper Ausdehnung giebt und die Kraft des Widerstandes, und eine thätige, aber nicht grade vorstellende Kraft, oder Materie, Wesen und bewegende Kraft. Die Zusammenstimmung der einzelnen Dinge zum Universum führt Leibniz überall auf die prästabilirte Harmonie zurück, Wolff nur betreffs der Verbindung von Seele und Leib, während betreffs der niederen, körperlichen Wesen auf den physischen Einfluss recurrirt wird. Die Weltharmonie erscheint nicht mehr als die natürliche, immanente Weltordnung, sondern lediglich als eine von Gott äusserlich an die Welt herangebrachte. Gott sah vorher, in was für Umstände jeder Leib kommen würde und richtete nun die menschliche Seele so ein, dass sie aus ihrer eigenen, wesentlichen Kraft alle Empfindungen und Vorstellungen in der entsprechenden Ordnung hervorbringe. Zugleich sah Gott vorher, welche äussern Bewegungen seines Leibes des Menschen Seele kraft ihrer Freiheit verlangen werde, und richtete die Maschine des menschlichen Leibes so ein, dass sie für sich selbst zu rechter Zeit die entsprechenden Bewegungen mache. Der Zweck, der alles beherrscht, ist nicht mehr der immanente Zweck, sondern ein rein äusserlicher, an die Stelle der immanenten Zweckmässigkeit tritt die alltägliche äussere Nützlichkeit. Den Nutzen erfährt nun zuhöchst der Mensch, deshalb wird der Werth aller Dinge bemessen nach dem direkten oder indirekten Nutzen, den der Mensch daraus zieht, — das sagt dem „gesunden Menschenverstand" am meisten zu.

Dies der allgemeine Charakter des Wolffischen Systems im Verhältniss zu Leibniz' Philosophie. Dasselbe zerfällt in reine und angewandte Philosophie. Jene hat es zu thun mit der Gottheit, der menschlichen Seele und der Körperwelt, zerfällt also in Theologie, Psychologie und Kosmologie, denen noch die Ontologie vorangestellt wird als Darstellung dessen, was dem Seienden überhaupt zukommt. Die angewandte Philosophie ertheilt Vorschriften für das Erkennen in der Logik, für das Handeln in der praktischen Philosophie als Ethik, Politik und Oekonomik.

Wolff unterscheidet die natürliche Theologie sorgfältig von der geoffenbarten Erkenntniss Gottes. Jene stützt sich lediglich auf unsere natürliche Erkenntniss, diese ausschliesslich auf die Schrift, aber jene dient dieser zur Vorbereitung und Einführung. Die natürliche Theologie will das Dasein Gottes beweisen und seine Eigenschaften entwickeln; sie schlägt dazu einen doppelten Weg ein. A posteriori d. h. von der Erfahrung aus, erschliesst Wolff das Dasein Gottes durch den kosmologischen Beweis, und zwar in der Art, dass die Zufälligkeit der Welt besonders betont wird. Daher dieser Beweis in der Wolffischen Fassung meist als argumentum e contingentia mundi bezeichnet wird. Er lautet:

Wenn etwas existirt, so muss es seinen zureichenden Grund haben. Nun existiren wenigstens wir, also müssen wir einen zureichenden Grund haben. Derselbe liegt nicht in uns sondern ausser uns. Nun kann wol auch dies andere Wesen seinen zureichenden Grund ausser sich haben, aber wenn wir weiter gehen, müssen wir schliesslich an ein Wesen kommen, welches den zureichenden Grund seines Daseins in sich hat, weil sonst alles unbegründet wäre. Dies ist das Ens necessarium, welches zur Existenz nicht der Kraft eines anderen Wesens bedarf, sondern aus eigener Kraft existirt und zur Existenz sich selbst genügt: es ist Ens a se. Dies nothwendige Wesen ist weder die Welt noch deren Elemente noch die Seele, sondern ein ausserweltliches Wesen, welches der Grund des Daseins der Welt ist, oder Gott.

A priori beweist Wolff das Dasein Gottes im ontologischen Argument vom Begriff des allerrealsten Wesens aus. Das vollkommenste Wesen, ens perfectissimum, ist dasjenige, dem alle Realitäten im höchsten Grade einwohnen: Dasselbe ist unbegrenzt, unveränderlich, unendlich ohne jeden Mangel. Während in einem endlichen Wesen die verschiedenen Zustände, deren dasselbe seiner Natur nach fähig ist, nur nach einander eintreten können, kann ein unendliches Wesen nur nothwendige und unveränderliche Bestimmungen haben, d. h. seine Zustände sind gleichzeitig alle vorhanden. Dies vollkommenste Wesen ist Gott, daher sind in Gott alle Realitäten. Und da hierzu auch das nothwendige Dasein gehört, existirt Gott nothwendig. Weil Gott nothwendig existirt, ist seine Existenz nicht von einem anderen Wesen abhängig, er existirt lediglich aus eigner Kraft. Deshalb ist Gott Ens a se. Hier mündet die apriorische Untersuchung des zweiten Theils der natürlichen Theologie völlig in die aposteriorische des ersten Theiles und die weiteren Ausführungen beider sind im Wesentlichen dieselben.

Das Ens a se ist nicht geworden und kann nicht vergehen, es hat keinen Anfang und kein Ende des Seins, es ist ens primum et ultimum d. h. ewig, es ist auch nicht zusammengesetzt, noch körperlich, da alles Zusammengesetzte und Körperliche entsteht und vergeht, es ist ens simplex et corporeus esse nequit. Die sichtbare Welt und alle Theile derselben haben ihr Sein nicht von sich, daher muss das Ens a se von diesen Dingen unterschieden sein. In ihm haben alle anderen Dinge den zureichenden Grund ihres Daseins, deshalb müssen ihm alle diejenigen Eigenschaften zugeschrieben werden, in denen der zureichende Grund zur Existenz der Welt liegt. Dies ist der wichtigste Kanon für die Gewinnung der Eigenschaften Gottes. Gott also ist das Ens a se, in welchem der hinreichende Grund zur Existenz dieser Welt und unserer Seele enthalten ist. Daher ist er stets wirkende Kraft, weshalb er auch lebendig heisst und ihm Leben zugeschrieben wird. In dieser Kraft muss der Grund liegen dazu, dass diese Welt ist, statt nicht zu sein, sowie dazu, dass grade

diese Welt existirt und nicht eine andere. Der Grund von Letzterem kann nicht liegen in denjenigen Punkten, in denen die verschiedenen Welten sich gleichen, sondern nur in denjenigen, worin sie sich unterscheiden. Deshalb muss Gott sich alle möglichen Welten vorgestellt und von ihnen die wirklich gewordene ausgewählt haben. Daher kommt Gott Vernunft und freier Wille zu, also ist Gott ein Geist, spiritus independens. Alle Realitäten, welche uns als Geistern zukommen, müssen auch Gott zugeschrieben werden, nur nicht mit denjenigen Schranken, welche aus unserer Endlichkeit folgen. Dies ist der zweite Kanon für Gewinnung der göttlichen Eigenschaften.

Mit wahrhaft ermüdender Breite behandelt Wolff zunächst die das Wesen Gottes als Geist constituirenden Eigenschaften, Vernunft und Wille. Das Wissen Gottes ist im Unterschied vom menschlichen nicht bloss Fähigkeit, sondern Aktus, es ist nicht vermittelt durch Sinne und Einbildung, sondern ist rein rational, bestehend in dem Anschauen der in Gott ewig und unabänderlich vorhandenen Ideen, des mundus intelligibilis. Gott erkennt nicht bloss das Wirkliche, sondern alles, was erkannt werden kann, erkennt alles zugleich, in dem Kleinsten der Welt zugleich die ganze Welt, das Einzelnste und die veritates universales. Kurz, das göttliche Wissen ist ein über allen Begriff erhabenes.

Die Macht Gottes ist die Fähigkeit, zur Wirklichkeit zu führen, was an sich möglich ist. Denn wie das Wissen Gottes auf das an sich Wissbare beschränkt ist, so das göttliche Wesen auf das an sich Mögliche. Gott kann Nichts Unmögliches wollen und verwirklichen; das aber beschränkt seine Allmacht durchaus nicht. Aber auch betreffs des Möglichen muss ein bestimmter Grund vorliegen, weshalb Gott etwas will oder nicht will. Von den vielen möglichen Welten hat Gott diese allein gewollt und verwirklicht, weil sie die beste ist. Daran hindert das Uebel in der Welt Nichts. Man muss nämlich unterscheiden zwischen dem absolut und dem relativ Bösen; jenes kann in einer endlichen Welt nicht vermieden werden, dieses ist in der wirklichen Welt nicht vorhanden. — Gottes Macht, welche nur durch das an sich Unmögliche beschränkt ist, reicht deshalb auch viel weiter als Gottes Wille, der stets nur durch einen besonderen Grund in Wirksamkeit versetzt wird. Gott kann auch alle übrigen Welten wirklich machen etc.

Auf dieser äusserlichen Beziehung zwischen göttlicher Macht und göttlichem Willen beruht für Wolff die Möglichkeit, Wunder und unmittelbare Offenbarung zu rechtfertigen. Gott kann Wunder verrichten, soviel er will, Gott kann thun, was über die Kraft der ganzen Natur hinausgeht, er kann die Ordnung der Natur aufheben, wann und wie oft er will. Die Frage, wie ein Wunder mit der Ordnung der Natur vereinbar sei, wird von Wolff in der Kosmologie ziemlich ungenügend erörtert. Wunder heissen diejenigen Veränderungen der Körper, welche nicht durch die Art,

wie ihre Theile unter sich verbunden sind, durch deren Eigenschaften und Regeln der Bewegung können erklärt werden. Ein Wunder widerspricht nicht der Natur desjenigen Körpers, in welchem es geschieht, denn in diesem Falle wäre es unmöglich. Wenn ein Wunder geschieht, so ist sein Eintritt möglich nach der Natur der Dinge, aber zu seiner Verwirklichung fehlen die natürlichen Ursachen, die sogenannten causae efficientes sufficientes. Daher würde jede natürliche Wirkung ein Wunder sein, wenn sie ohne genügende natürliche Ursache geschähe, und daher erkennen wir ein Wunder am ersten aus dem Fehlen der natürlichen Ursache. Ein Wunder geht über die Kräfte der Natur hinaus, und muss deshalb von einem Wesen ausser der Welt bewirkt werden; da aber die Natur nicht von absoluter sondern nur von relativer Nothwendigkeit beherrscht ist, ist ein solches Wunder möglich. Es kommt nur darauf an, dass Gott auch das Wunder mit aufnimmt in seinen ewigen Weltplan.

Hierauf stützt sich auch die Möglichkeit einer unmittelbaren Offenbarung, denn dieselbe ist nur durch ein Wunder möglich. Dazu kommt noch die andere Erwägung: Es ist nicht unmöglich, dass Gott den Menschen seinen Willen offenbart. Gott weiss nämlich, durch welche Worte sein Wille kund gethan werden muss, weiss auch, mit welchen Worten oder Zeichen er denselben darstellen muss, damit der Empfänger der Offenbarung erkennt, was Gott will. — Wolff aber bemüht sich, verschiedene Kriterien aufzustellen, an denen jede vorgebliche Offenbarung soll gemessen werden. Die göttliche Offenbarung muss einen Inhalt haben, den zu erkennen dem Menschen nothwendig, aber auf andere Weise unmöglich ist. Das folgt daraus, dass Gott niemals etwas Ueberflüssiges thut; überflüssig aber wäre es, Dinge zu offenbaren, deren Erkenntniss für den Menschen entweder nicht nothwendig oder ohne dies Mittel erreichbar wäre. Statthaft ist es jedoch, dass in einer göttlichen Offenbarung als nebenbei mit gesetzt, Dinge vorkommen, welche wir auch durch den rechten Gebrauch der Vernunft erkennen können. Ueberdies erfordert jede Offenbarung ein Wunder; ein Wunder ist eine grosse Veränderung der materiellen Welt, deshalb greift Gott zu diesem Mittel nur aus ganz besonderen Gründen. Deshalb muss die Offenbarung Mysterien oder Geheimnisse enthalten, d. h. Dinge, welche über die Vernunft gehen, aber dennoch möglich sind. Auch darf eine vorgebliche Offenbarung nicht dafür gehalten werden, sobald sich nachweisen lässt, dass der Empfänger durch seine natürlichen Geisteskräfte dahin gekommen ist. Die göttliche Offenbarung darf ferner den göttlichen Attributen nicht widersprechen, denn Gott will, was ihm ziemt, deshalb muss in seinen Eigenschaften der Grund liegen, warum er dies will und nicht jenes. Die göttliche Offenbarung kann sich nur auf Wissbares beziehen, deshalb kann sie keine Widersprüche enthalten, ebenso wenig kann sie den nothwendigen Wahrheiten widersprechen, sondern nur den zu-

fälligen. Sie kann Nichts enthalten, was der Vernunft oder Erfahrung widerspricht, d. h. Sätzen, welche aus den Principien der Vernunft demonstrirt oder Thatsachen, welche durch zuverlässige Erfahrung festgestellt sind. Die Erkenntniss nämlich aus Vernunft und Erfahrung ist über allen Zweifel erhaben, Gott aber kann unmöglich Jemanden in Irrthum stossen, deshalb müssen jene Erkenntniss und die Offenbarung mit einander übereinstimmen. Die göttliche Offenbarung kann Nichts vorschreiben, was dem Gesetz der Natur, sowie dem Wesen und der Natur der Seele widerstreitet. Denn was dem Recht der Natur entspricht, entspricht auch der Vernunft; wie dieser so darf auch jener die Offenbarung nicht entgegen sein. Die Natur der Seele andererseits ist unveränderlich, daher unmöglich, etwas dieser Entgegengesetztes zu befehlen, z. B. sich Speise und Trank, die angenehm schmecken, nicht angenehm schmecken zu lassen. In der göttlichen Offenbarung muss das Einzelne mit den Worten gesagt oder in den Zeichen dargestellt werden, dass der Empfänger erkennt, es sei wirklich die Meinung Gottes darin enthalten; daher dürfen nicht mehr und nicht weniger Wörter angewandt werden, als nöthig sind, Gottes Meinung zu erkennen und gerade die zu diesem Zwecke dienlichen. Daher darf Gott bei der Offenbarung nicht voraussetzen, dass mit den Worten andere Begriffe verbunden werden, als der betreffende Mensch selbst hat, weshalb Gott auch in seiner Offenbarung die von den gegenwärtigen Dingen entnommenen Begriffe anwenden und die Regeln der Grammatik und Rhetorik beobachten muss.

Eine Anwendung dieser Kriterien auf die positiven Religionen finden wir bei Wolff nicht, ja, er erweist sogar die Behauptungen seiner natürlichen Theologie Punkt für Punkt durch Aussagen der heiligen Schrift, aber was die spätere Aufklärung an seichter und entleerender Kritik des Christenthums geleistet hat, beruht alles auf diesen Sätzen. Deshalb sind dieselben hier so ausführlich wiederholt.

Auch in den Aussagen über das Verhältniss Gottes zur Welt schliesst sich Wolff im Wesentlichen an Leibniz an, nur denselben stark veräusserlichend. Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen, so dass alles Sein nach seiner inneren Möglichkeit von Gottes Intellekt abhängt, nach der äusseren von dessen Willen, nach der Existenz von dessen Macht, nach seiner künftigen Dauer von dessen unabänderlichem Rathschluss. Gott stellte alle Welten vor, wählte daraus diese als die beste und schuf durch ein Wunder sie und die in ihr herrschende Ordnung. Im Determinismus wie im Optimismus stimmt Wolff mit Leibniz durchaus überein. Dennoch redet er wieder, als hätte Gott auch die Welt nicht schaffen können, weiss von unbegrenzt vielen Wundern, von göttlicher Zulassung und Mitwirkung. Ja, obgleich die Manifestation der göttlichen Herrlichkeit als Endzweck der Welt erscheint, dem alles Andere als Mittelzweck unter-

geordnet wird, wird doch diese Zweckmässigkeit recht äusserlich gefasst. Zunächst betreffs ihres Grundes, denn statt auf die immanente Ordnung und Harmonie zu verweisen, lässt Wolff uns in allem, was aus dem Wesen der Dinge sich ergiebt, göttliche Absichten sehen. Ferner betreffs des Zieles, denn wenn auch gesagt wird, „dass Gott nicht alles in der Welt bloss uns zu Gefallen gemacht habe," so soll doch der Nutzen für Menschen und Thiere wenigstens als Nebenzweck in den göttlichen Weltplan aufgenommen werden, ja, der letzte Zweck der Welt liegt nur im Menschen, weil Gott allein durch ihn seine Absicht erreichen kann, als Gott erkannt und verehrt zu werden. Dieser Gedanke wird besonders in seinen „Vernünftigen Gedanken über die Absicht der natürlichen Dinge" bis zur Trivialität breitgetreten, so dass die ganze Einrichtung der Erde als Nichts Anderes erscheint, denn „als ein von Gott verordnetes Mittel, alles dasjenige zu erreichen, was wir zur Nothdurft, zur Bequemlichkeit und zur Ergötzlichkeit nöthig haben." So wird z. B. die Abwechslung von Tag und Nacht deshalb gerühmt, weil Menschen und Thiere sich Nachts wieder durch den Schlaf erquicken können, und weil die Nacht zu einigen Verrichtungen, wie Fisch- und Vogelfang dient, die sich bei Tage nicht wohl vornehmen lassen.

Des Leibniz Andeutungen über das Wesen der Religion finden wir in keiner Weise aufgenommen, geschweige denn weitergeführt. Die Religion ist für Wolff wie für die gleichzeitige Theologie ein einfacher modus Deum cognoscendi colendique.

Die Seele ist eine einfache Substanz, kann daher nur durch Schöpfung entstanden sein, und zwar da die Schöpfung aller Dinge gleichzeitig geschah, zur Zeit der Weltschöpfung. Seitdem haben die Seelen im unvollkommenen, bewusstlosen Zustande existirt, bis sie zu menschlichem Dasein gelangten. Im Tode werden die menschlichen nicht vernichtet, sondern bleiben unsterblich mit vollem Bewusstsein ihres früheren Zustandes, während die Thierseelen ein Ende nehmen.

Auch die praktische Philosophie wird durchaus auf das natürliche Wesen des Menschen gegründet. Nur wenn wir der natürlichen Bestimmung unserer körperlichen und geistigen Kräfte gemäss handeln, können wir den Zweck unseres Daseins erreichen, fortgehende Vervollkommnung verbunden mit stets sich steigernder Glückseligkeit. Freilich stammt ja auch dies Sittengesetz von Gott, aber Gott konnte doch kein anderes Gesetz des Handelns geben, als was ewige, nothwendige und unveränderliche Forderung der menschlichen Natur ist.

Neben der Wolff'schen Philosophie hat zur Aufklärung besonders eine andere Bewegung mitgewirkt, welche, allen tiefen Untersuchungen, sowie besonders dem syllogistischen Verfahren der Schule und ihrer mathematisch demonstrativen Methode abgeneigt, auf Grund der Aussagen des gesunden Menschenverstandes eine allgemein zugängliche Popularphilosophie anbahnte.

Auf dem Gebiete des Naturrechts machte dieselbe zuerst sich geltend. Hier hatte schon Hugo Grotius (1583—1645) als Theolog bekannt durch die philologisch-historische Exegese seiner „Annotationes“ zum Alten und Neuen Testament, und durch sein weit verbreitetes apologetisches Werk „De veritate religionis christianae“ (1627) Bahn gebrochen. In seinem „De jure belli et pacis libri tres“ (Paris 1625) bemüht sich Grotius, die Erkenntniss des Rechts unabhängig zu machen von den Vorschriften der göttlichen Offenbarung. Quelle des Naturrechtes ist die der menschlichen Vernunft angemessene Bewahrung der Gesellschaft, denn wie die Gemeinschaft auf einem dem Menschen eigenthümlichen Trieb der Geselligkeit beruht, so das natürliche Recht der Gemeinschaft auf Principien, welche der Mensch innerlich in sich trägt. Ausdrücklich jedoch wird anerkannt, dass diese natürlichen Principien durch den Willen Gottes uns eingepflanzt sind, mittelbar also auch das Recht auf ihn zurückweist. Ihm vor allem folgt in Deutschland Samuel Pufendorf (1632—1694). Sein Kampf gilt zunächst den „peripatetischen Rittern“, den „schulfüchsigen“ Gelehrten, welche in scholastischer Weise alles nach ihrem unfehlbaren Meister, dem Aristoteles, beurtheilen wollen und in grösster Verlegenheit sind, sobald dessen Schematismus sie einmal im Stiche lässt. Ebenso ereifert er sich gegen die Forderung einer ausschliesslich christlichen Philosophie; dieselbe beruhe auf einer unberechtigten Vermischung von Theologie und Philosophie, denn auf letztere finden die Prädikate der Rechtgläubigkeit und Irrgläubigkeit keine Anwendung. Pufendorf unterscheidet das Naturrecht, das bürgerliche Recht und die Moraltheologie. Alle drei Disciplinen haben es mit der Erkenntniss des Rechtes zu thun, schöpfen aber jede aus einer besonderen Quelle und behandeln eine besondere Pflicht, das Naturrecht auf Grund der natürlichen Vernunft die Pflicht der Geselligkeit, das bürgerliche Recht auf Grund der Verordnungen des Gesetzgebers die Pflichten des Bürgers gegen den Staat, die Moraltheologie auf Grund der göttlichen Offenbarung, niedergelegt in den Geboten der heiligen Schrift, die Pflicht des Christen gegen Gott. Das Naturrecht widerstreitet daher den Satzungen der Theologie nicht, aber es nimmt auf manche Forderungen derselben keine Rücksicht. Sofern wir jedoch durch die Kräfte der natürlichen Vernunft das Dasein und den Willen Gottes erkennen können, führt auch das Naturrecht schon auf gewisse Pflichten gegen Gott. Pufendorf hatte wegen dieser Aufstellungen viele Anfeindungen zu erleiden, zeigt uns doch noch des gleichzeitigen Valentin Alberti: „Compendium juris naturae, orthodoxae theologiae conformatum“ etc. (Leipzig 1678) ganz den Geist der mittelalterlichen Rechtswissenschaft. Als Quelle der Rechtserkenntniss erscheinen nämlich die Reliquien des göttlichen Ebenbildes, oder vielmehr die orthodoxe Kirchenlehre vom Stande der Unschuld.

Von juristischen Studien ging auch Christian Thomasius (1655—1728) aus, um dann auf allen Gebieten des geistigen Lebens den Kampf aufzunehmen gegen althergebrachte Vorurtheile und unberechtigte Autoritäten. Er begann seine Thätigkeit zu Leipzig mit Vorlesungen über Grotius und Pufendorf, hatte doch nach eigenem Zugeständniss Letzterer ihn zu der Ueberzeugung geführt, dass die Theologen viele Dinge einmüthig vertheidigen, welche in die Sittenlehre oder in die Rechtswissenschaft gehören. Dadurch befreit von der drückenden Angst, der Ketzerei beschuldigt zu werden, fährt er selbst fort, das Naturrecht aus den Banden theologischer Autorität zu befreien. Das Licht der Natur und das Licht der Offenbarung sind verschiedene Quellen, die Theologie schöpft aus der Schrift, die Philosophie aus der Vernunft, die Philosophie zielt auf das irdische Wohl des Menschen, die Theologie auf das himmlische. Ebenso müssen Recht und Moral scharf unterschieden werden. Die Gerechtigkeit (justum) besteht darin, dass wir Niemandem thun, was wir nicht wünschen, dass man es uns thue, die Wohlanständigkeit (decorum) darin, dass wir Anderen erweisen, was wir von ihnen uns gethan wünschen, die Sittlichkeit (honestum) darin, dass wir uns selbst thun, was wir an Anderen löblich finden; das Recht bezieht sich daher auf den äusseren Frieden und lässt sich erzwingen, die Moral betrifft den inneren Frieden und lässt sich nicht erzwingen. Diese Reform der Rechtswissenschaft führte Thomasius weiter. Der grösste Uebelstand war seines Erachtens der, dass die „Schul-Fuchser" alles in die Zwangsjacke des Syllogismus zwängen und nach dem inhaltsleeren Schematismus des Aristoteles abmessen wollten. Um deren Herrschaft zu brechen, bemühte er sich, eine allgemein fassliche und gemeinnützige Philosophie einzuführen, welche nicht bloss für die Schule, sondern auch für das höhere Geschäftsleben tauge. So entstand seine „Introductio in philosophiam aulicam" (Leipzig 1688), so seine Anweisung vernünftig zu denken, vernünftig und gut zu leben, u. A. Ihr philosophischer Werth ist höchst gering, aber ihrem Zweck, „aufzuklären" dienten sie vorzüglich. Allen logischen Regeln und allem schulmässigen Formalismus abhold, berief Thomasius in seinem Kampf gegen Ueberlieferung und Vorurtheil sich nur auf die Aussagen des „gesunden Menschenverstandes", auf das was Jedermann einleuchtet, dessen Verstand nicht allzusehr durch fremdes Wissen irregeleitet ist. „Was mit der Vernunft übereinstimmt, ist wahr, was nicht mit ihr übereinstimmt, ist falsch," — das ist das höchst einfache Kriterium der Wahrheit. Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes strebt naturgemäss nach möglichst weiter Verbreitung. Deshalb kann es nicht auffallen, dass gerade Thomasius durch Vorlesungen in deutscher Sprache und durch Begründung deutscher wissenschaftlicher Zeitschriften den Bann brach, der damals mit der Lateinischen Sprache die gelehrten Kreise von den ungelehrten trennte. — In seinen religiösen Anschauungen zeigt

Thomasius nicht geringe Wandlungen. Mit Wärme nimmt er sich Anfangs der Pietisten an, aber weniger wegen innerer Verwandtschaft, als weil beide in der kirchlichen Orthodoxie ihren gemeinsamen Feind sahen. „Der Religion zugethan, die der Apostel an dem Orte, da er die Liebe so sehr herausstreicht und die guten Werke so hoch treibt, seinen Corinthern einpredigen will", fordert er vom Staat Duldung der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Auch für die Mystik zeigt er nicht geringes Verständniss. Später dagegen wendet er sich unter dem fortgehenden Einfluss des Locke'schen Empirismus immer mehr dem Naturalismus zu.

Diese eklektische Philosophie des gesunden Menschenverstandes war es besonders, die der allgemeinen Verbreitung der Wolffischen Anschauungen entgegentrat. Denn wenn auch Thomasius neben den „Schul-Füchsen", d. h. den alten Aristotelikern, noch Ramisten, Philippisten und Cartesianer aufzählt, in Wahrheit kamen nur die Ersteren in Betracht und auch sie hatten ihr früheres Ansehen längst eingebüsst. Einige Jahrzehnte dauerte es deshalb nur, da war der Kampf, der sich besonders drehte um die Frage, ob harmonia praestabilita oder ob influxus physicus? entschieden zu Gunsten Wolff's. Ludovici*), der Geschichtschreiber der Wolffischen Philosophie, weiss bereits bis zum Jahr 1737 von einhundert und sieben schriftstellernden Wolffianern. Alle Universitäten, alle Schulen sind von ihnen beherrscht, sämmtliche Einzelwissenschaften werden nach der mathematisch-demonstrativen Methode bearbeitet und nach Maassgabe des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine derartige Ausbreitung ist jedoch stets mit einer entsprechenden Verflachung verbunden; aus der Wolffischen Philosophie entwickelte sich etwa um die Mitte des Jahrhunderts jene eklektische Popularphilosophie, welche vor allem die deutsche Aufklärung charakterisirt.

Beachtung verdient noch das Verhältniss der Wolffischen Philosophie zur Theologie. In der Theologie gab es damals zwei Richtungen, die absterbende Orthodoxie und den aufstrebenden Pietismus. Mit beiden hatte sie Berührungspunkte; mit der Orthodoxie verfocht sie die streng wissenschaftliche Methode gegenüber der blossen Herzenstheologie des Pietismus, mit diesem forderte sie Befreiung des Subjekts von den Fesseln der kirchlichen Autorität. Aber von der Orthodoxie wie vom Pietismus trennte sie ihr durchaus rationaler Charakter. Kein Wunder, dass sie, trotz vorübergehender Freundschaft, schliesslich mit beiden zerfiel.

Die Orthodoxie des Anfangs des 18. Jahrhunderts ist kaum noch zu vergleichen der unbeschränkt herrschenden, kraftvollen Kirchenlehre des 16. und 17. Jahrhunderts. Vielmehr ist nicht

---

*) Ein genaueres Eingehen auf diese Bewegung ist im Zusammenhang unserer Untersuchung nicht am Platze. Wir verweisen deshalb auf Zeller a. a. O. und Benno Erdmann: Martin Knutzen und seine Zeit. Leipzig 1876.

ganz ohne Wahrheit jenes schamlose Wort Edelmann's: „Die Lutherische Sekte hätte in ihrem eigenen Drecke verfaulen müssen, wenn sich nicht die Wolffianische Philosophie über dies Sauleder erbarmt und den Sündenunflath, den diese Schweine nun seit 200 Jahren in ihre allgemeine Mistgrube zusammengeschmissen, in der besten Welt mit unter die nothwendigen Dinge gebracht hätte.“ Nur aus dieser inneren Gebrochenheit der kirchlichen Orthodoxie erklärt es sich, dass sie im Kampfe um ihre Existenz gegenüber dem Pietismus und dem in Folge Socinianischer Nachwirkungen sowie Englischer und Französischer Einflüsse immer mehr Boden gewinnenden Naturalismus die Wolffische Philosophie mit ihrer mathematisch-demonstrativen Methode als sicheren Rettungsanker ergriff. Wolff hatte ja die übernatürliche Offenbarung unangetastet gelassen, und so bemühte sich eine Reihe von Theologen, dem Wolffischen Rationalismus einen mehr oder weniger bescheidenen Supranaturalismus aufzupfropfen und die Lehren der Kirche mit Hülfe des Satzes vom zureichenden Grunde zu beweisen. Die Religion erscheint ganz wie bei Wolff als modus Deum cognoscendi colendique, die Offenbarung wird als nothwendig erwiesen aus der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnissvermögens oder aus der göttlichen Allmacht und Barmherzigkeit. Eine Reihe rationaler Kriterien dient zur Prüfung der wahren Offenbarung und zur Unterscheidung derselben von der bloss vorgeblichen, der Begriff des Uebervernünftigen, den Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung zu beseitigen. Die allgemeinen Lehren, die einleitenden Untersuchungen über Offenbarung und Vernunft, die Sätze über Gottes Dasein und Wesen, über die Vorsehung und die Anthropologie gewinnen an Umfang und Gründlichkeit, während die specifisch-christlichen Lehren stark zurücktreten.

Treten wir den wichtigsten der theologischen Wolffianer etwas näher. Gottl. Canz († 1753) zu Tübingen suchte*) Punkt für Punkt die Uebereinstimmung der Philosophie mit den Grundwahrheiten der christlichen Religion nachzuweisen, denn die Gnade hebe die Kräfte der Natur nicht auf, sondern verbessere sie, indem sie in der heiligen Schrift ein neues Licht darbiete. Die von Gott durch das Werkzeug der Vernunft uns mitgetheilte Wahrheit der uns in der Offenbarung unmittelbar vorgelegten unterordnen, heisse ebenso viel, wie das aus der Erde gegrabene Wasser zu einem Knecht des Regenwassers machen. In diesem Geiste hat er auch zu Reinbeck's vier Theilen: „Betrachtungen über die in der Augsburgischen Confession enthaltenen göttlichen Wahrheiten“ (Frankf. 1733 ff.) noch drei Theile als Fortsetzung geliefert. Es ist ein Werk von wahrhaft ermüdender Breite, wo in durchaus populärer Weise

*) Usus philosophiae Leibnitianae et Wolffianae in theologia. Tüb. 1733. Philosophiae Wolffianae consensus cum theologia. Tüb. 1735.

vernünftiges Raisonnement zu den biblischen Lehren wenigstens einen Wahrscheinlichkeitsbeweis hinzuzubringen sich bemüht. Köthen, evangelischer Prediger zu Genf erliess 1736 ein „Schreiben von der Vortrefflichkeit und dem Nutzen der Wolffischen Philosophie in Bestätigung und Ausübung der christlichen Religion". Sie gebe die besten Mittel an die Hand, Skepticismus, Materialismus, Idealismus, Spinozismus, Fatalismus, Deismus („die gemeine Religion der weltlich gesinnten und wollüstigen Leute") Manichäismus, Rationalismus, Fanaticismus, Prädestinatianismus, Socinianismus und Freidenkerei zu widerlegen. In durchaus scholastischer Weise verfährt Jakob Carpov († 1768) zu Jena, die geoffenbarte Theologie*) auf dem Fundamente der natürlichen aufrichtend. Dass Gott den Menschen bestimmte Wahrheiten offenbart, d. h. unmittelbar mittheilt, ist an sich möglich. Kraft seiner Allwissenheit kennt Gott nämlich alle Worte und Zeichen, durch welche der menschlichen Erkenntniss Dinge müssen nahe gebracht werden; kraft seiner Allmacht vermag er in der Luft Töne zu bewirken, denen ähnlich, durch welche wir reden, oder im Ohr Bewegungen, wie sie die Stimme erregt, oder unmittelbar in unserem Geiste Perceptionen der zu erkennenden Dinge. Auch die Wirklichkeit einer unmittelbaren Offenbarung lässt sich aus Principien der Vernunft wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit erschliessen. Von Barmherzigkeit getrieben, wollte Gott die Menschen ihrer Schuld entreissen, doch konnte er dies nicht anders, als indem er selbst Mensch ward und für die Menschen genugthat. Das sieht unsere natürliche Vernunft ein, nicht aber Zeit und nähere Umstände dieser göttlichen Genugthuung. Dass Gott diesem Mangel durch unmittelbare Offenbarung abgeholfen hat, ist höchst wahrscheinlich. Wie Gott überhaupt Nichts ohne vernünftigen Grund (sine ratione) thun kann, so lassen sich auch für die Offenbarung rationale Kriterien aufstellen. Die Offenbarung muss uns Wahrheiten mittheilen, die zu wissen uns nothwendig aber auf anderem Wege unmöglich ist; jenes gilt nur von dem Mittel der Versöhnung des Menschen mit Gott, dieses nur von übervernünftigen Wahrheiten, welche jedoch weder mit sich noch mit den Wahrheiten der natürlichen Vernunft in Widerspruch stehen dürfen. Weil diese Wahrheiten über die Vernunft hinausgehen, können sie Anspruch auf Annahme nur dann machen, wenn sie durch Wunder beglaubigt sind. Vor allem jedoch müssen sie der göttlichen Vollkommenheit entsprechen. Zehn Kriterien zählt Carpov am Schluss dieser Untersuchung auf, nach denen die Offenbarung muss geprüft werden. Nach diesem Massstabe gemessen ergiebt sich unzweifelhaft aus vernünftigen Gründen, dass die heilige Schrift in Wahrheit göttliche Offenbarung ist. Auf

---

*) Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata. Frankf. et Leipzig 1737.

diesem Boden angelangt, bewegt sich dann Carpov ziemlich, wenn auch nicht ganz ohne gelinde Abschwächung einiger, dem verständigen Denken besonders anstössiger Lehren, in den hergebrachten Bahnen der kirchlichen Orthodoxie. Ganz ähnlich verfährt Reusch*) († 1758) zu Jena, nur dass derselbe die Rücksicht auf die Glückseligkeit auch in der Dogmatik zur Geltung bringt. Glückseligkeit giebt es nicht ohne Religion, daher zwischen beiden eine nothwendige Verknüpfung bestehen muss. Die geoffenbarte Religion streitet nicht mit der natürlichen, wird vielmehr gestützt durch vernünftige Gründe, indem alle rationalen Kriterien die heilige Schrift als wahre Offenbarung erweisen. Dagegen wird eine der wichtigsten Quellen unserer Glückseligkeit, des Menschen Versöhnung mit Gott, uns nur durch die Offenbarung bekannt.

Sogar an die tiefsinnigsten Mysterien der christlichen Religion wagten sich einzelne Wolffianer mit ihrem mathematischen Beweisverfahren. Schon Carpov deducirte die Satisfaktion durch den Mensch gewordenen Gott; vor allem jedoch versuchte man sich an der Trinitätslehre. Darjes († 1791) zu Jena, Anfangs eingefleischter Wolffianer, später dieser Richtung entfremdet, versuchte (1735) die pluritas personarum in deitate ex solis rationis principiis methodo mathematicorum zu beweisen, doch fanden die Theologen in dieser Abhandlung nicht weniger als 22 Irrthümer. Reinbek deducirt die Trinität aus der Idee des höchsten Gutes, das geneigt sei, sich mitzutheilen, Reusch sucht sie zu begreifen durch Vergleichung mit den drei Graden des menschlichen Vorstellens und Wollens, deren erster alle Möglichkeiten umfasse, deren zweiter diese Möglichkeiten in bestimmte Ordnung bringe, während der dritte eine Möglichkeit als die beste wähle.

Neben diesen mögen von theologischen Wolffianern wenigstens genannt werden Ribow († 1774), der zu Göttingen die Wolffische Methode auf die Predigten anwandte, Joh. Ernst Schubert († 1774), der in mehr populärer Weise die Lehren der Kirche durch Beweise wenigstens der Wahrscheinlichkeit annehmbar zu machen suchte. Dies Bündniss zwischen Orthodoxie und Wolffianismus war ein durchaus widernatürliches. Selbst wenn die einzelnen Dogmen dem Wortlaut nach unangetastet blieben, verloren sie doch nicht bloss ihren supranaturalen, sondern geradezu ihren religiösen Charakter. Mit ganz richtigem Instinkt verwahrt sich dagegen Kappelier in seinem Sendschreiben gegen Darjes: Nunquam concedemus, mysteria ex solis rationis principiis demon-

---

*) Charakteristisch ist schon der Titel seines Hauptwerkes; derselbe lautet vollständig: Jo. Petri Reuschii Introductio in theologiam revelatam seu theologiae revelatae pars generalis, qua necessarius religionis verae ac felicitatis nexus, dogmatum christianae religionis concordia cum veritatibus naturaliter cognitis atque religionis electio rationalis ad christianam determinata in luce ponuntur itemque libri canonici religionum quae perhibentur revelatae recensentur. Jenae 1744.

strari posse, quod nec concessit unquam nec concedere potest verus philosophus aut theologus, ne dicam verus christianus. Die Geschichte erwies dies Bündniss auch sehr bald als unhaltbar; es bildete, trotz seines zeitweiligen apologetischen Werthes gegenüber den immer mehr aufkommenden naturalistischen Anschauungen, doch nur den Uebergang zur aufklärerischen Entleerung der christlichen Religion in der Populartheologie.

Mit dem Pietismus gerieth die Wolffische Philosophie sehr bald in Streit. Unvermeidlich, denn der Gegensatz zwischen der Unmittelbarkeit des Glaubens und der Zuversichtlichkeit des Wissens nach demonstrativ-mathematischer Methode liess sich nicht verhüllen. Der äussere Verlauf des Kampfes ist bekannt: Wolff wurde 1723 unter Androhung des Stranges durch Cabinetsbefehl gezwungen, binnen 48 Stunden Halle und die Preussischen Lande zu verlassen, aber 17 Jahre später, 1740 in der ehrenvollsten Weise zurückberufen. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit den verhandelten Streitfragen zu*). Die Einwendungen gegen Wolff's Philosophie, zum Theil auf völligem Missverständniss beruhend, überall an Einzelheiten haftend, ohne Eingehen auf den eigentlichen Geist des Systems, sind im Wesentlichen folgende: die einfachen Elemente der Welt, die Seelen der Thiere wie der Menschen und Gott selbst werden als wesentlich gleiche und von einander nur graduell verschiedene Wesen bezeichnet, und zwar als vorstellende Substanzen. Diese Definition Gottes als einer Substanz, welche stets die Welt vollkommen vorstellt, erschöpft Gottes Wesen bei weitem nicht und stellt ihn mit den übrigen Dingen zu sehr auf dieselbe Stufe. Die besten und gangbarsten Beweise für das Dasein Gottes werden als ungenügend bei Seite geschoben; da aber das statt dessen vorgebrachte Argument durchaus nicht beweiskräftig ist, wird dadurch nur dem Atheismus Vorschub geleistet. Dem Atheismus wird auch durch die Behauptung das Wort geredet, dass nur sein Missbrauch der Moral gefährlich sei. Die Ewigkeit der Welt wird gelehrt und statt der göttlichen Vorsehung die Nothwendigkeit aller Dinge, Lehren, welche alle Religionen von Grund aus zerstören. Da die Seele keine Gewalt hat auf den Körper zu wirken, und der Körper keine Fähigkeit, der Seele Einwirkungen mitzutheilen, so wird der Mensch zu einer doppelten Maschine, so, dass auch das Reden des Mundes und das Schreiben der Hand vor sich geht, ohne durch vernünftige Gedanken der Seele geleitet zu werden. Ueberhaupt ist das Hirngespinnst der prästabilirten Harmonie die Quelle aller Irrthümer.

---

*) Betreffs der gewechselten Streitschriften verweisen wir auf: Joachim Lange: Ausführliche Recension der wider die Wolffianische Metaphysik auf 9 Universitäten und anderwärtig edirten sämmtlichen 26 Schriften: mit dem Erweise, etc. Halle 1725. Carl Günther Ludovici: Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie etc. I. Th. Lpzg. 1737, II. Th. 1738.

Indem man die wirkliche Welt mit ihrem Uebel und ihrer Sünde als die beste bezeichnet, wird Gott zum Urheber der Sünde gemacht. Von den Wundern wird in einer Weise geredet, dass sie ebenso gut können geleugnet werden. Die Moral wird vollständig untergraben, theils durch die Leugnung der menschlichen Freiheit, theils durch die Behauptung, das moralische Gesetz beruhe auf eigener, innerer Wahrheit, und habe deshalb Bestand, auch wenn ein Gott nicht geglaubt werde, theils durch die Aufstellung falscher ethischer Grundsätze.

Dies ist eine Blumenlese der wichtigsten Einwendungen, welche gegen die Wolffische Philosophie erhoben wurden. Jedermann sieht, wie sehr hier Wahres und Falsches gemischt ist, zugleich aber, wie gross die Erbitterung der Gegner war und wie richtig ihr Instinkt (Einsicht darf man kaum sagen), von dem Gegensatz ihrer Denkweise zu der neu aufkommenden. Das Neue jedoch siegte; auch der Pietismus vermochte das Aufkommen der Populartheologie nicht zu hindern.

III.

Auch die Wolffische Philosophie unterlag dem in der Geschichte wiederholt sich geltend machenden Prozess: wenn eine philosophische Schule längere Zeit hindurch allgemein herrscht, verliert sie ihre schulmässige Geschlossenheit und ihren streng wissenschaftlichen Charakter, vermischt sich vielmehr mit fremdartigen, Anfangs eifrig bekämpften Richtungen und verliert sich in die praktische Anwendung ihrer Grundsätze auf die speziellen Fragen der Wissenschaft und des Lebens. So entstand in Deutschland um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die Popularphilosophie*). Der eigenthümliche Charakter derselben lässt sich in formaler wie materialer Rücksicht bestimmen, in ersterer durch die Abneigung gegen alle schulmässige, streng syllogistische Beweisführung, in letzterer durch die stete Rücksichtnahme auf die menschliche Glückseligkeit als den letzten praktischen Zweck. Das schwerfällige Gewand der mathematisch-demonstrativen Methode wird völlig abgestreift, in eleganter Form leicht hinfliessenden, oft sogar aphoristischen Raisonnements werden die schwierigsten Fragen der Wissenschaft und des Lebens erörtert, nicht spekulative Principien, sondern die gangbaren Meinungen und das unverkünstelte Urtheil des gesunden Menschenverstandes gelten als höchste Kriterien der Wahrheit, kurz, eine Philosophie, nicht für die Schule, sondern fürs Leben und für die Welt**) wird erstrebt,

---

*) Für unsere Untersuchung genügt eine kurze Charakteristik. Im Uebrigen verweisen wir auf die ausführliche Darstellung bei Zeller a. a. O. S. 248 ff.

**) Charakteristisch ist in dieser Beziehung schon der Titel eines damals allgemein gelesenen Werkes: Engel: Der Philosoph für die Welt. Leipzig 1775 ff.

oder, nicht eine Philosophie, sondern Weltweisheit. Ihrem Inhalte nach werden alle Untersuchungen bestimmt durch die Rücksicht auf den Nutzen, als welcher zuhöchst die menschliche Glückseligkeit erscheint. Daher tritt die Betrachtung des eigenen Ich so auffallend in den Vordergrund, im Leben in den zahllosen Selbstbetrachtungen, Bekenntnissen und vertraulichen Briefwechseln, in der Wissenschaft in der Vorliebe für psychologische Untersuchungen*). In der Betrachtung der Natur tritt die rein physikalische Betrachtung durchaus zurück und wird alles bemessen nach dem Nutzen, den es für den Menschen hat. So z. B. gelangt Sulzer: „Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die Werke der Natur" (2. Aufl. Berlin 1750) nur auf diesem Wege dazu, den Nutzen, den die Betrachtung der natürlichen Dinge gewährt, zu finden in der Aufmunterung zum Lobe des Schöpfers und zum Wachsthum in der Tugend. Er will nicht reden von dem physikalischen Grunde der Natur, sondern nur von den Endursachen. „Der gütige Schöpfer wollte den Menschen Nahrung und Lust verschaffen; darum gebot er der Natur, dass sie nicht alle Pflanzen auf einmal, sondern nach und nach hervorbringe, denn jenes wäre zu keiner von bemeldeten Absichten genug gewesen." Das Pflanzenreich ist so eingerichtet, „dass Menschen und Thiere Nahrung, und jene neben der Nahrung soviel Lust und Ergötzung hätten als möglich ist." — Sokrates war das Muster und leuchtende Vorbild dieser Weltweisen, dessen Verunglimpfung sie als Angriff auf sich empfanden**). Um die Vertreibung dieser Literatur war Nicolai bemüht, der in seiner „Allgemeinen deutschen Bibliothek" Jahrzehnte lang die gesammte deutsche Literatur vor seinen Richtstuhl zog. Wie jede dem Leben zugewandte Philosophie zeitigte auch diese eine eigene Pädagogik. Ihr Wortführer ist Basedow († 1790), ein Mann, dem gleich Rousseau die eigene Unerzogenheit den Werth einer guten Erziehung zum Bewusstsein bringen musste. Die Glückseligkeit steht ihm als Endziel des menschlichen Lebens so fest, dass er alle verpflichtet hält, als wahr anzunehmen alle Sätze, welche mit der menschlichen Glückseligkeit so eng zusammenhängen, dass diese ohne sie nicht bestehen könnte. Als solche Wahrheiten erscheinen das Dasein Gottes, die göttliche Vorsehung in der Regierung der Welt, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele; sie anzunehmen ist „Glaubenspflicht".

Der edelste Vertreter der deutschen Aufklärungsphilosophie

---

*) Wir erinnern nur an Karl Franz v. Irving: Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. 4 Bde. Berlin 1772—1785. Tiedemann: Untersuchungen über den Menschen. 3 Bde. 1777 ff. Nicolaus Tetens: Philosophische Versuche über die menschliche Natur. 2 Bde. 1777. Joh. Ge. Heinr. Feder: Untersuchungen über den menschlichen Willen. 4 Bde. 1779–93.

**) Vergl. Eberhard: Neue Apologie des Sokrates. Berlin 1772.

ist ohne Frage Moses Mendelssohn (1729—1786). Als Sohn eines armen jüdischen Schulmeisters von Dessau nach Berlin gekommen, hat er hier unter dem Druck der Armuth wie seiner Nationalität unter unsäglichen Mühen die wissenschaftliche Bildung seiner Zeit sich erworben. Auch dann in der bescheidenen Stellung eines Buchhalters verbleibend, gewann er die allgemeine Achtung von ganz Deutschland nicht minder durch seine milde, ehrwürdige Persönlichkeit, wie durch seine schriftstellerische Thätigkeit*). Als Philosoph gehört er durchaus der Popularphilosophie der deutschen Aufklärung an. Freilich kommt er her von der Leibniz-Wolffischen Philosophie, aber wie an die Stelle der schwerfälligen Schulterminologie eine höchst gewandte und leicht verständliche Sprache getreten ist, so werden auch gesunder Menschenverstand und Vernunft ausdrücklich für einerlei erklärt, bloss dadurch unterschieden, dass der Menschenverstand beim Empfinden eilige Schritte thut, und rasch vorwärts geht, ohne die Furcht zu fallen, die Vernunft dagegen gleichsam mit dem Stabe umherfühlt, ehe sie einen Schritt wagt. Beide können auf Abwege gerathen, da aber die Vernunft sich weit schwerer wieder zurechtfindet, so wird der Weltweise, so oft die Vernunft hinter dem gesunden Menschenverstand zurückbleibt oder gar von ihm abschweift, nicht der Vernunft trauen, sondern dem gesunden Menschenverstand folgen. — Betreffs des Gegenstandes der philosophischen Untersuchung sagt auch Mendelssohn: „Dieses ist der Weg, den die Weltweisheit allezeit nehmen sollte. Sie muss mit Untersuchung der äusseren Gegenstände anfangen, aber bei jedem Schritte, den sie thut, einen Blick auf den Menschen zurückwerfen, auf dessen wahre Glückseligkeit alle ihre Bemühungen abzielen sollten.“

Diesem Zweck dienen nun vor allem die Wahrheiten der natürlichen Religion, denn „ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit haben alle Güter des Lebens in meinen Augen einen verächtlichen Werth. Was ist elender, als ein Mensch, der die Vernichtung mit starken Schritten auf sich zukommen sieht“? Dem Erweis dieser Wahrheiten gilt daher auch in erster Linie Mendelssohn's Philosophiren. In dialogischer Form und in Platonischem Geiste sucht er im „Phädon“, (1767) die Unsterblichkeit der Seele aus philosophischen Gründen zu beweisen. Die Seele ist eine einfache Substanz; als solche kann sie nicht durch Auflösung, sondern nur durch Vernichtung aufhören. Eine Vernichtung der Seele wäre nur durch unmittelbares Eingreifen der Gottheit, durch ein Wunder möglich, doch ist undenkbar, dass Gott zu diesem Zweck ein Wunder thue. Ueberdies spricht für die Fortdauer auch das den Menschen eingepflanzte Streben nach unaufhörlicher Vervollkommnung, da die Hinderung dieses Strebens

*) Seine „gesammelten Schriften“ sind erschienen in 7 Bänden. Leipzig 1843 ff.

mit der Güte und der weisen Vorsehung Gottes unvereinbar wäre. Aus demselben Grunde ist es auch unmöglich, dass die Seelen nach dem Tode in einen schlafähnlichen Zustand verfallen, sondern wenn die Seele fortdauert, muss sie als denkend und wollend fortdauern. — In den „Morgenstunden" (1785), deren Abfassung Mendelssohn während der letzten Jahre seines Lebens die ersten Stunden des Tages widmete, welche ein heftiges Nervenleiden ihm allein zur Arbeit übrig liess, giebt er nebst metaphysischen Erörterungen eingehende Untersuchungen über das Dasein Gottes. Der Begriff eines absolut vollkommenen, nothwendigen Wesens muss mit mathematischer Strenge entwickelt werden. Dabei können wir mittelst des Schlusses vom Bedingten auf die Bedingung, vom Wirklichen auf das Nothwendige ausgehen von der äusseren sinnlichen Welt oder vom eigenen Ich. Jenes ist misslich, da die objektive Wirklichkeit einer materiellen Welt bezweifelt wird. Dies führt zur Ueberzeugung vom Dasein Gottes, da die zufälligen Veränderungen des Ich nur begriffen werden können als Wirkungen eines nothwendigen Wesens, dem Erkenntniss und Billigungsvermögen, Vernunft und Wille im höchsten Grade, d. h. schrankenlos zukommen. Ausserdem können wir auch den Schluss wagen vom Begriff der blossen Möglichkeit auf die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des entsprechenden Wesens. Ein allervollkommenstes Wesen ist möglich, denn nur Bejahungen und Verneinungen widersprechen einander, dass dagegen an einem Wesen alle Realitäten bejaht werden, enthält keinen Widerspruch. Dies Wesen kann nun den Grund seiner Existenz nicht in einem anderen Wesen haben, weil es dann zufällig, also nicht vollkommen wäre; daher muss es aus sich selbst d. h. nothwendig existiren.

Auch die Theologie wird von diesem Geiste aufklärerischer Popularisation ergriffen. In Folge der überwiegend teleologischen Betrachtung der Natur blüht die Physikotheologie in einer Weise, wie weder vorher noch nachher. Auf Grund des Satzes vom zureichenden Grunde wurde an der Hand einer durchaus äusserlichen Naturbetrachtung von jeder Kleinigkeit ein Beweis für die Existenz eines allmächtigen, allweisen und allgütigen Gottes entlehnt. So entstanden um die Mitte des 18. Jahrhunderts zahlreiche Petino-, Ichthyo-, Akrido-, Testaceo-, Insekto-, Phyto-, Litho-, Hydro-, Pyro-, Astro-, Bronto-, Chiono-, Sismo-, Melitto-Theologien u. dergl. Statt vieler nennen wir nur B. H. Brockes*), der in den neun Bänden seines „Irdischen Vergnügens in Gott" in recht prosaischen Versen „physikalische und moralische Betrachtungen über die drei Reiche der Natur" anstellt. Es ist weniger die zweckmässige innere Einrichtung der einzelnen Natur-

---

*) Vergl. D. F. Strauss: Barthold Heinrich Brockes und Hermann Samuel Reimarus. Gesammelte Schriften. Bd. II.

wesen als ihr Nutzen für den Menschen, was ihn zu tiefgefühltem Lob der göttlichen Macht und Weisheit begeistert. So hat Gott z. B.:

> in der Gemsen Körper solche Werkzeug' fügen wollen,
> dass sie Sturz und Fall nicht scheuen, und da gern sind, wo sie sollen.

Doch ist auch hier die Hauptsache:

> dass sie uns so nützlich sein:
> Für die Schwindsucht ist ihr Unschlitt, fürs Gesicht die Galle gut;
> Gemsenfleisch ist gut zu essen, und den Schwindel heilt ihr Blut;
> Auch die Haut dient uns nicht minder. Strahlet nicht aus diesem Thier
> Nebst der Weisheit und der Allmacht auch des Schöpfers Lieb' herfür?

Das allgemeine Streben nach Popularität führte auch in der Theologie zu einer, jener Zeit eigenthümlichen Erscheinung, der sogenannten populären oder praktischen Dogmatik, nicht bloss der Form der Darstellung, sondern auch dem Inhalt nach nur eine Entleerung dessen, was bisher Dogmatik genannt war. So bestimmt z. B. Griesbach*) die populäre Dogmatik als den Inbegriff der Wahrheiten, welche auf die durch die Religion Jesu zu bewirkende moralische Besserung und Beglückung des Menschen näheren Einfluss haben, mit Ausschluss aller gelehrten Spekulationen. Schon die Vernunft sagt uns, dass ein Gott ist, der die Welt regiert, um die Tugend und Glückseligkeit seiner vernünftigen Geschöpfe zu befördern. Glücklich sind wir im Gefühl der zunehmenden Vollkommenheit, die moralische Güte aber bleibt ohne Religion höchst mangelhaft und unbeständig. Die Stimme der Vernunft ist die Stimme Gottes in der Natur, doch ist eine unmittelbare Offenbarung nicht bloss möglich, sondern sogar wahrscheinlich, denn die Erfahrung lehrt, dass, wenn die Vernunft sich selbst überlassen bleibt, es den Religionswahrheiten an Vollständigkeit, Richtigkeit, Gewissheit und allgemeiner Wirksamkeit fehlt. Als wahr darf eine vorgebliche Offenbarung jedoch nur dann angesehen werden, wenn sie der natürlichen Religion nicht widerspricht, der Würde Gottes und der Natur des Menschen angemessen ist, der Veredlung und der Glückseligkeit der Menschen dient und wenn gegen ihre ersten Verkündiger kein gegründeter Verdacht der Schwärmerei oder des Betrugs vorliegt. Nach diesen Kriterien gemessen, erweist sich die Lehre Jesu als wahr.

Das Dringen auf den praktischen Nutzen spricht sich deutlich genug schon im Titel aus in der Schrift des ehrwürdigen Johann Joachim Spalding († 1804): „Von der Nutzbar-

---

*) Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, besonders für künftige Religionslehrer. IV. Aufl. Jena 1789. Aehnliche Werke sind Less: Christliche Religionstheorie oder Versuch einer praktischen Dogmatik. Göttingen 1779. Niemeyer: Populäre und praktische Dogmatik. 1792. Ammon: Entwurf einer wissenschaftlich praktischen Theologie nach den Grundsätzen des Christenthums und der Vernunft. Göttingen 1797.

keit des Predigtamtes" (1772). Die Religion ist Tugend und Freude um Gottes willen, und zwar die Tugend als nothwendige Bedingung der Freude. Die Sittenlehre des Christenthums ist keine andere als diejenige der reinen Vernunft und der ursprünglichen Natur, nur von grösserer Bestimmtheit, leichterer Fasslichkeit und lebhafterem Eindruck. Der Prediger ist nun zunächst Diener der Religionsgesellschaft, lehrt Religion und geistliche Glückseligkeit, ist ein freundlicher Wegweiser zu Gemüthsruhe und freudiger Hoffnung. Auch dem Staate dienen die Prediger, denn sie sind die eigentlichen Depositaire der öffentlichen Moral, ohne Moralität aber kann kein Staat bestehen. — In der Schrift: „Religion eine Angelegenheit des Menschen", (3. Aufl. Berlin 1799) beantwortet derselbe Autor die Frage, ob die Religion unter diejenigen Dinge gehöre, welche sich auf die wesentliche Natur des Menschen und deren ursprüngliche, unabänderliche Endzwecke beziehen und ob deshalb dem denkenden Menschen an derselben viel gelegen sei? Die genaue Selbstbeobachtung zeigt uns zunächst das Verlangen nach Glückseligkeit, ferner als noch höher das Grundgefühl der Moralität. Unsere Natur selbst weist uns also darauf hin, dass Moralität für uns das beste Mittel zur Glückseligkeit ist. Die Religion nun mit ihrem Gedanken an einen allgegenwärtigen und allwissenden Gesetzgeber, an die weise Weltregierung und gütige Vorsehung Gottes dient in hohem Grade dazu, den einzig würdigen Zweck der Menschheit zu unterstützen, nämlich die Wirksamkeit des moralischen Gefühls zu erhöhen und das Verlangen nach Glückseligkeit zu befriedigen. Wegen dieses nahen und wichtigen Verhältnisses zu den höchsten Zwecken der Menschheit verdient die Religion vollste Beherzigung. Nur vor tiefsinnigen Spekulationen muss man sich ebenso hüten, wie vor empfindsamem Glauben, denn beide sind für die Beförderung der Moralität bedeutungslos. — Ausgehend von der Perfektibilität des Christenthums unterscheidet Wilhelm Abraham Teller († 1804) in der „Religion der Vollkommenen" die drei Stufen des unbedingten historischen Glaubens, des Vernunftglaubens und des rein vernünftigen Christenthums. Letzteres, das umfassende Bündniss der tugendhaften Gesinnung, entspricht allein der menschlichen Bestimmung, indem es die Seele mit angenehmen Bewegungen und Empfindungen erfüllt und uns ein Stärkungsmittel giebt zur Ausübung aller Pflichten. Diese Religion der Vollkommenen in der Schrift nachzuweisen war die Aufgabe des „Wörterbuchs des Neuen Testamentes" (1772) wo mit Hülfe einer sehr willkürlichen Exegese alles Unbegreifliche, von den Besessenen bis zur Trinität, in höchst nüchterner Weise natürlich erklärt, d. h. beseitigt wird. — Mit den beiden vorigen durch Gleichheit der Gesinnung wie der Stellung, nämlich als Oberconsistorialrath in Berlin verbunden, fasste auch Sack, († 1786) die Tugend als den wesentlichsten Inhalt der Religion, die göttliche Offenbarung als Bestätigung der natürlichen Religion.

Wohl der angesehenste unter den Populartheologen jener Zeit war der Abt Joh. Friedr. Wilhelm Jerusalem († 1789), dessen „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion“ (1774 ff.), als Erbauungsbuch viel gelesen und in fast alle Europäische Sprachen übersetzt wurden. Die natürliche oder vernünftige Religion ist auch ihm das Wesentliche, ihre wesentlichen Stücke unsere Rechtschaffenheit und Gottes Versicherung seiner Gnade, vorzüglich betreffs der ewigen Seligkeit. Die Offenbarung wird nicht geleugnet, aber sie ist nur ein ausserordentlicher Unterricht Gottes von der natürlichen Religion, ein Aufhelfen und Weiterbringen der Vernunft, ein schnelleres Hinführen zu einem Ziel, welches sie für sich allein entweder garnicht oder doch erst nach langen Umwegen erreicht haben würde. Von den Erzählungen der Schrift werden einige als nützlich erwiesen, andere, z. B. das Mitnehmen der goldenen und silbernen Gefässe, entschuldigt, andere, z. B. das Reden des Esels, als unwahr bezeichnet.

Aus dieser populären Literatur erkennt man den Geist der derzeitigen Theologie besser, als aus den mehr wissenschaftlich gehaltenen dogmatischen Werken. In diesen ward nämlich meist ein ganz eigenthümliches Verfahren beobachtet. Die alte kirchliche Dogmatik wurde als Rahmen oder als Grundlage beibehalten; wo die Bestimmungen derselben der eigenen Anschauung zu sehr widersprachen, wurden sie stillschweigend übergangen, wie z. B. Ubiquität und Höllenfahrt, oder durch verständige Deutung ihres mysteriösen Inhaltes entleert, z. B. der Sündenfall zum Essen einer giftigen Frucht, die Erbsünde zur fehlerhaften Anlage, die Genugthuung zu einem moralisch verdienstlichen Opfer herabgesetzt, oder durch Rückgang auf die Schrift abgewiesen. In der Auslegung der Schrift herrschte grosse Willkür; unbequeme Lehren wurden erklärt aus Unkunde der Sprachen, Missverständniss der Worte oder Accommodation an zeitgenössische Vorurtheile. An ein Begreifen der unverständlich erscheinenden Dogmen ward nicht gedacht; die Religion ward nach wie vor durchaus intellektualistisch aufgefasst und weil in der Erkenntniss der gesunde Menschenverstand als höchste Instanz erschien, dieser einseitigen Verständigkeit aber die Fähigkeit abging, die dunklere Seite des menschlichen Geisteslebens, Gefühl und Empfindung, zu begreifen, so musste auch das Dogma fallen. Nur eine unverstandene Scheu, die natürliche Wirkung der langen Herrschaft der kirchlichen Lehre, hielt von entschiedener Bekämpfung und offener Verwerfung zurück. —

Doch fehlte es auch an dieser nicht ganz. Mochte sie auch weniger von der Wolffischen oder der Popularphilosphie ausgehen, als von den Einwirkungen der Englischen und Französischen Freidenker oder den Nachwirkungen eines Dippel und Edelmann, so entlehnte sie doch von jener nicht wenige ihrer Waffen, besonders den überall angewandten Satz vom zureichenden Grunde. Wäre

es doch geradezu unbegreiflich, wenn nur die supernaturale Möglichkeit und nicht auch die durch und durch rationale Wirklichkeit des Wolffischen Systems zur Anwendung gekommen wäre.

Das erste Produkt dieser Bewegung war die sogenannte Wertheimer Bibel (1735). Der Verfasser: Johann Lorenz Schmidt († 1751) will die Bibel übersetzen und erklären nach dem Grundsatz, dass in der Offenbarung nur dasjenige könne als wahr angenommen werden, was der Vernunft nicht widerspreche. Statt sich in die Gedanken und in den poetischen Geist der Bibel hineinzuversetzen, behandelt er sie als Lehrbuch der Leibniz-Wolffischen Philosophie, überträgt sie in die platteste Prosa nüchterner Verständigkeit, setzt an die Stelle der Bilder und Gleichnisse allgemeine Verstandesbegriffe u. dgl. In systematischer Form hat der bekannte „Zopfprediger“ Johann Heinrich Schulz, Prediger zu Gielsdorf, Wilkendorf und Hirschfelde seine Gedanken niedergelegt in der „Philosophischen Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die Jüdische insonderheit“ (Frankfurt und Leipzig 1784). Die erste Grundregel des Verstandes ist, dass alles was da ist, seine Ursache haben müsse. So enstand der Glaube an ein höchstes Wesen, welches die allgemeine Ursache sei aller Dinge in der Welt, eine Vorstellung, welche die Menschen von sich selbst und ihrer Wirksamkeit entlehnten. Diesem höchsten Gott wurden eine Reihe von Untergöttern beigegeben und zwar in den verschiedenen Ländern gar verschiedene. Moses, wahrscheinlich das Kind der ersten unschuldigen Liebe einer Aegyptischen Prinzessin, erzogen in aller Weisheit der Aegypter, genau bekannt mit den Verhältnissen der Wüste, benutzte die Unwissenheit und Leichtgläubigkeit des Jüdischen Volkes, demselben eine von ihm erdachte Religion aufzuhalsen und sich die Stellung des höchsten und einzigen Mittlers zu verschaffen. Der Charakter Jehovas erscheint jedesmal so, wie ihn die Leidenschaften des Moses machen und haben wollten, voll Rachbegierde, Blutdurst und Mordlust. Von der bei den Juden üblichen Menschenschlächterei haben alle Menschenopfer anderer Völker ihren Ursprung. Durch diesen Begriff von Jehova ward der Charakter der ganzen Jüdischen Nation zu den unmenschlichsten Grausamkeiten gestimmt, so dass ihre Geschichte ein Register von Schandthaten und Unmenschlichkeiten ist. Jesus von Nazareth war der Natur auf ihrer bildenden Scheibe zum glücklichsten Genie gerathen, aber in seiner Lehre ist kein einziger deutlicher Begriff von der Natur und dem Wesen Gottes. Freilich sagt er, Gott ist ein Geist, aber Geist ist nur eine Chimäre, weil niemals Gegenstand unserer sinnlichen Empfindung. Sein Unterricht wollte nur die Ueberzeugung erwecken, dass für alle Bedürfnisse aller in der Welt vorhandenen Wesen aufs Beste gesorgt ist. Woher jedoch dieser wohlthätige und nothwendige Zusammenhang zwischen Ursachen und Folgen stammt, können wir nicht wissen. Der Begriff von Jehovah muss aufgegeben werden;

wollt Ihr zur Erleichterung Euch eine Vorstellung machen von dem höchsten Wesen, so stellt ihn lieber vor als einen Vater, der die Bedürfnisse seiner Kinder kennt und ihnen mit der weisesten Güte abzuhelfen ebenso willig als vermögend ist. Doch ist auch dies nur eine bildliche Vorstellung, welche wir uns machen, weil unsere Phantasie nun einmal ein gewisses Ziel haben will. — Der einzig vernünftige Begriff des Wortes „Gott" ist derjenige des zureichenden Grundes der Welt. In diesem strengsten Sinne ist kein Mensch Atheist. In Vergleichung gegen einander sind dagegen alle Atheisten, denn wegen ihrer individuellen Verschiedenheit gehen in ihren besonderen Vorstellungen von der Gottheit alle auseinander, führt doch die allgemeine Vernunft nur bis zum allgemeinen Begriff vom zureichenden Grunde, erst die individuell verschiedene Phantasie zu bestimmten Vorstellungen von Gott. Daher ist es völlig ungereimt, Jemanden des Atheismus, d. h. einer abweichenden Vorstellung von Gott wegen zu tadeln oder zu verfolgen, zumal die Religion, im Unterschied von der natürlichen Moral theils zu unnützen Ceremonien, theils zu den allerschädlichsten und für die menschliche Gesellschaft verderblichsten Handlungen hinführt.

Auch Andreas Riem, Prediger zu Friedrichswalde, dann in Berlin, eifert in mehreren Schriften gegen die thörichten und unverständigen Lehren der Religionen, welche kluge Priester ersannen zu eigenem Vortheil. „Keine Classe der Menschen war der Erde so verderblich, als die Priesterschaft. Gegen Mörder und Banditen gab es jeder Zeit Gesetze; nicht gegen den Meuchelmörder im Priestergewande. Den Krieg schlug man durch Krieg zurück und er nahm ein Ende. Den Krieg der Priesterschaft gegen die Vernunft nahmen Jahrtausende in Schutz und er dauert unaufhörlich fort." Auch Georg Schade will in seiner: „unwandelbaren und ewigen Religion der ältesten Naturforscher und sogenannten Adepten" etc. (1760), die natürliche Religion als zulänglich erweisen und erklärt alle, die eine übernatürliche Offenbarung behaupten, als gottlose Betrüger. — Sehen wir von andern Vertretern dieser Anschauung ab, haben sie doch für die Lösung des religionsphilosophischen Problems keine Bedeutung. Nur des Theologen muss noch gedacht werden, der, gleichsam das Enfant terrible der Aufklärung, in seinem wechselvollen Leben selbst diese Wandlungen durchmachte. Es ist Karl Friedrich Bahrdt*) (25. Aug. 1741 bis

---

*) Bahrdt hat mit der grössten Offenheit sein Leben und Streben erzählt in der „Geschichte seines Lebens." 4 Th. Berlin 1790. 91. Seine Schriften füllen 126 Bände, doch nennen wir nur: „Die neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen (1772—75). „Briefe über die Bibel im Volkston" (1782). „Ausführung des Plans und Zwecks Jesu in Briefen für wahrheitsuchende Leser" (1784—86). „Katechismus der natürlichen Religion" (1783). „Kirchen- und Ketzeralmanach" (1781).

23. Apr. 1792). Mit hervorragenden Anlagen ausgerüstet, schloss sich Bahrdt zunächst in Philosophie und Theologie an Crusius an und wirkte, trotz seiner Jugend, in Leipzig als angesehener Docent und Prediger, als Gegner der Wolff'schen Philosophie und eifriger Vertheidiger der Orthodoxie. Aber das öffentliche Aegerniss, das sein liederliches Leben erregte, zwang ihn Leipzig zu verlassen. Er ward 1769 Professor der biblischen Alterthümer zu Erfurt und zwei Jahre später Professor der Theologie und Prediger zu Giessen. Bahrdt sagt selbst, er würde der Orthodoxie lebenslang treu geblieben sein, hätte er nicht soviel Feindseligkeit von den Theologen zu erleiden gehabt. In Folge dieser Anfeindungen erst sei die Zerstörung der positiven Religion der bleibende Zweck seines Lebens geworden. Und bei seinem Amtsantritt in Giessen scheute Bahrdt sich nicht, um die Bedenken gegen seine Rechtgläubigkeit niederzuschlagen, eine „christvolle“ Predigt im Stile Lavater's zu halten, mit häufigen Anrufungen Christi und einem lauten, untadelhaften Bekenntniss zu den Hauptlehren des Lutherthums. Freilich erklärt er, damals noch sehr rechtgläubig gewesen zu sein. „Mein Glaube an die Göttlichkeit der Offenbarung, an die unmittelbare Sendung Jesu, an seine Wundergeschichte, an Dreieinigkeit, Gnadenwirkungen, natürliches Verderben, Rechtfertigung des Sünders durch Ergreifen des Verdienstes Christi und besonders die Genugthuungslehre schien noch unerschüttert. Nur die Art, wie drei Personen in Einem Gott sein sollten, hatte meine Vernunft in Anspruch genommen.“ Doch machte Bahrdt schon in Giessen Fortschritte in der Aufklärung. Die Trinität fiel; Christus erschien als blosser Mensch, unmittelbar ausgerüstet mit göttlicher Weisheit, Gott genannt, weil Gott in ihm und durch ihn wirkte; der heilige Geist ist eine blosse Kraft Gottes. Nachdem er mit Hülfe eines durchreisenden Naturalisten auch die Versöhnungslehre, besonders die Annahme eines zürnenden Gottes und einer fremden Genugthuung Christi für uns über Bord geworfen hatte, und als den allerschändlichsten und verdammungswürdigsten Irrthum erkannt, fühlte sich Bahrdt wie neu geboren. Aus dieser neu gewonnenen Erkenntniss flossen „die neuesten Offenbarungen.“

Der dadurch erregten Verfolgung entzog sich Bahrdt, indem er 1795 der Aufforderung des Herrn von Salis folgend die Leitung eines Philantropins zu Marschlinz in Graubündten, übernahm. Schon im nächsten Jahr finden wir ihn als General-Superintendent zu Dürkheim an der Hardt, im Fürstenthum Leiningen-Dachsburg. Bei dieser Gelegenheit giebt er instruktive Anweisungen, wie ein Prediger sich Stoff verschaffen könne, dessen Vernunft alle positive Wahrheiten glücklich verbannt hat, Trinität, Versöhnung, übernatürliche Gnade, Erbsünde, ewige Höllenstrafen, der nur noch festhält die unmittelbare Sendung Jesu, die Göttlichkeit der Schrift und die Wahrheit der biblischen Geschichte. Auf Wunsch seines Landesherrn wollte Bahrdt auf Schloss Heidesheim ein Philanthropin gründen und machte, um fremde Schüler zu ge-

winnen, eine Reise nach Holland und England. Während derselben hatte der kaiserliche Reichshofrath ihm unterm 27. März 1779 alles auf Religion bezügliche Bücherschreiben, Lehren und Predigen bei Vermeidung schwerer Strafe untersagt. Bahrdt schrieb sein „Glaubensbekenntniss“, das dem Reichstag zu Regensburg übergeben ward, rettete aber seine Person nach Halle. Hier widersetzte sich die theologische Fakultät, Semler an der Spitze, seiner Zulassung. Mit Unrecht hat man Semler daraus einen Vorwurf gemacht. Was beide trennte, war nicht der Unterschied der theologischen Ansichten. Aber der würdige Semler, von unbescholtener Reinheit des Charakters und wissenschaftlichem Ernst der Forschung, und der leichtfertige Bahrdt, ohne Grundsätze in Wissenschaft und Leben, liederlich und skandalsüchtig, konnten keine Freunde sein. Bahrdt erhielt das Recht, in Halle Vorlesungen über Philosophie und Humaniora zu halten; er las über alles Mögliche, mit viel Beifall. Vergebens aber hatte der Minister Zedlitz ihn erinnert, „dass Sie jetzt äusserst vorsichtig in ihrem Wandel sein müssen, um nicht glauben zu machen, dass die freie Denkungsart mehr aus den Begierden des Herzens als aus der Ueberzeugung des Verstandes entsprossen sei.“ 1787 kaufte er bei Halle einen Weinberg und ward Schenkwirth. Als Verfasser eines Pasquills gegen Wöllner's Religionsedikt mit Festungshaft bestraft, lebte Bahrdt liederlich bis an sein Ende und starb an den Folgen seiner Ausschweifung. Ein würdiger Abschluss eines solchen Lebens.

In Halle verlor Bahrdt den letzten Rest von Glauben. In den „Briefen über die Bibel im Volkston“ sucht er zu beweisen, dass alles Wunderbare und Uebernatürliche bloss Kolorit der Erzählung sei, welches von den Resten des Jüdischen Aberglaubens der Erzählenden herkomme. Dabei streift er den später so wichtigen Gedanken, „dass auch von Christo, aus Enthusiasmus für diesen erhabensten Lehrer der Menschheit, dergleichen (scil. wunderbare) Umstände seiner Ankunft und seines übermenschlichen Ursprungs erdichtet worden wären.“ Natürlich ist Bahrdt ausser Stande, diesen Gedanken zu verwerthen. Christus, „der Grösste und Verehrungswürdigste der Sterblichen“ hatte den Plan, „durch Stiftung einer geheimen Gesellschaft die von Priestern und Tempelspfaffen verdrängte Wahrheit unter der Menschheit zu erhalten und fortzupflanzen.“ Das ganze Leiden war ein wohlüberlegter Plan, eine Rolle, welche Jesus mit grösster Aufopferung bis zum Eintritt des Wiedererwachens geschickt und glücklich durchführte. Dadurch sollten die Jünger von ihrer Hoffnung auf einen irdischen Messias geheilt werden.

Das Stärkste an Plattheit, was die Aufklärung gezeitigt hat, dürfte ohne Zweifel Bahrdt's „Katechismus der natürlichen Religion“ sein. Religion ist praktische Erkenntniss von Gott; bloss theoretische Erkenntniss von Gott ist Theologie. Bloss zu letzterer gehört die Trinität u. A. Gründet die Religion sich auf

vernünftige Betrachtung unseres eigenen Geistes und der übrigen Dinge in der Welt, so heisst sie natürlich, geht sie auf unmittelbare Offenbarung zurück, übernatürlich oder geoffenbart. Solche Offenbarung ist jedoch nicht wahrscheinlich; dagegen führt die Vernunft mit Nothwendigkeit auf die Annahme Gottes, besonders weil nur bei dieser Annahme die Geltung des Sittengesetzes mit dem Trieb nach Glückseligkeit vereinbar ist. Christus verfolgte auch kein anderes Ziel, als gegenüber den Ansprüchen der Priester die unterdrückte Vernunft in ihre Rechte einzusetzen und die Menschen durch Verkündigung der Wahrheit in ihrer Glückseligkeit zu fördern. Die fruchtbarste Quelle dieser Wahrheit sind Natur und Geschichte; jene lehrt mich die Weisheit, Liebe und Wahrhaftigkeit Gottes, diese zeigt mir die menschlichen Handlungen mit ihren Folgen. In beiden erkenne ich die Vorsehung Gottes, welche mit den Geschöpfen weise und wohlthätige Zwecke verfolgt. Die Bösen sind nicht böse, sondern arme Kranke. Die Uebel sind unvermeidliche Folgen der Unvollkommenheit des Endlichen, sind aber nicht auf den Zorn Gottes zurückzuführen, weil Gott als lauter Liebe niemals zürnt. Darauf stützt sich unsere Liebe zu Gott, d. h. die Ueberzeugung, dass Gott uns stets geben wird, was zu unserer Glückseligkeit führt. Dieser Glaube giebt mir Ruhe auch im Tode, da ich von meinem Schöpfer jenseits des Grabes ein vollkommneres Leben und einen höheren Grad von Glückseligkeit erwarte. Ausser dieser Gotteserkenntniss ist zur Glückseligkeit noch Selbsterkenntniss und Menschenkenntniss erforderlich.

Die Glückseligkeit besteht in der Zufriedenheit und Heiterkeit des Geistes; diese gründet sich auf das Bewusstsein solcher Handlungen, welche das Wohlgefallen Gottes und die Billigung meiner Mitmenschen gewinnen. Grundlage derselben ist die Gesundheit von Seele und Leib. Die Gesundheit des Leibes beruht besonders auf regelmässigen Entleerungen und Ausdünstungen. Daher schreckt Bahrdt nicht vor der Plattheit zurück, die Regel aufzustellen, dass wir den Körper daran gewöhnen, früh Morgens sich zu entleeren, und dass wir nicht voll Schweiss kalt trinken oder in Zugluft gehen. In dieser Art werden Regeln gegeben über Speise und Trank, frische Luft, Reinlichkeit, Schlafen, Zuziehung des Arztes etc. Die 240. Frage dieses Abschnittes lautet z. B.: Gehört zu den Pflichten gegen Deine Kinder auch das Einimpfen der Pocken? Dieselbe wird unter Anführung einer Reihe von Gründen bejaht. Mittel zur Glückseligkeit ist die Tugend, besonders Gerechtigkeit und Gemeinnützigkeit. Dass der tugendhafte Mensch sinnliche Freuden geniessen darf, haben nur Schwärmer und Aberwitzige bezweifelt. Aber es gilt, die Freuden recht zu geniessen. Deshalb ermahnt Bahrdt, alle möglichen Freuden auszuspähen, nicht zu eilfertig zu geniessen, alle Genüsse möglichst zu erhöhen und sich zu gewöhnen an alle Freuden, welche Gott den Menschen bietet. — Das ist das Evangelium des theologischen Schankwirths bei Halle.

Erfreulicher ist die Betrachtung eines Mannes, der als Höhepunkt der Aufklärung kann bezeichnet werden, dem bei aller Schärfe der Kritik die unantastbare Reinheit seines sittlichen Charakters und der tiefreligiöse Ernst seines Forschens die Zuneigung seiner Leser gewinnt. Es ist Herrmann Samuel Reimarus (1694—1768).

In seinen vielgelesenen „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" (Hamburg 1754) bewegt sich Reimarus durchaus in Leibniz-Wolffischen Gedanken*). Menschen und Thiere haben ihren Ursprung nicht aus sich selbst, auch nicht aus der körperlichen Welt. Diese selbst ist an sich leblos und hat daher ihr Dasein und ihre Beschaffenheit in der Zeit von einem selbständigen, ewigen Wesen erhalten. Die körperliche Welt ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern nur wegen der lebendigen Wesen. „Wer die Welt kennen will, was sie für ein Ding sei, der muss diesen Nutzen für die Lebendigen mit zu ihrer Erklärung und zu ihrem wesentlichen Begriffe ziehen." Mit bekannter Weitschweifigkeit wird nun ausgeführt, wie alles in der Welt unserem Nutzen dient, das Grösste wie das Kleinste. — Das selbständige, nothwendige Wesen, welches die Welt geschaffen hat, ist Gott; seine Eigenschaften erkennen wir durch Vernunftschlüsse aus dem Begriff, durch Erfahrung aus den Werken Gottes. Unter denselben ragen Weisheit und Güte hervor, die in der weisen Einrichtung und fortgehenden Leitung der Welt erscheinen. Wie hier den materialistischen Atheismus von Lamettrie und Maupertuis und den pantheistischen Spinoza's, so bekämpft er in der Betrachtung des Menschen und seiner eigenthümlichen Vorzüge den Naturalismus J. J. Rousseau's, in der Betrachtung der vollkommensten Welt die Einwürfe Bayle's. Die Unsterblichkeit, welche mit besonderem Nachdruck gelehrt wird, gründet sich theils auf das Wesen der Seele als einfacher, immaterieller Substanz, theils auf die Absicht Gottes in der Schöpfung, seine Vorsehung über den Menschen, seine Gerechtigkeit, unser Verlangen nach Glückseligkeit, und andere Gründe. Auch an der Religion wird besonders hervorgehoben, dass sie unserer Glückseligkeit dient: nur die Religion veranlasst die Eltern, die Last der Ernährung und Erziehung ihrer Kinder auf sich zu nehmen, sie allein ermöglicht den Bestand der menschlichen Gesellschaft; die Religion erhöht unsere Freuden durch Einschränkung der sinnlichen Genüsse und

---

*) Zur kurzen Charakteristik dient am besten der erste Satz: „Wer ein lebendiges Erkenntniss von Gott hat, dem eignet man billig eine Religion zu; und sofern dieses Erkenntniss durch die natürliche Kraft der Vernunft zu erhalten ist, nennet man es eine natürliche Religion." „Ein solches Erkenntniss von Gott wird an sich lebendig, das ist, wirksam sein, und eine vergnügende Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, einen willigen Trieb zur Tugend und Pflicht, und eine ungestörte Zufriedenheit des Gemüths zu Wege bringen."

Einführung höherer, sie allein schafft unseren Naturkräften nach ihren Regeln und letztem Zweck Genüge und schafft wahre, dauernde Zufriedenheit.

Auf Grund dieser Voraussetzungen kommt aber Reimarus zu einem ganz anderen Urtheil über Wunder und Offenbarung, wie seine Meister. In der einmal geschaffenen Welt ein Wunder anzunehmen, streitet mit der moralischen Nothwendigkeit, welche beruht auf der vor allem betonten Vorsehung Gottes, streitet auch mit den göttlichen Absichten, welche Nichts ohne Zweck können geschaffen haben. „Die göttliche Einsicht ist zugleich ein steter Bewegungsgrund für den göttlichen Willen, die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit und Dauer unverändert zu erhalten. Denn wenn sich Gottes Rathschluss von den wirklichen Begebenheiten und deren Mitteln änderte, so musste er auch andere Beweggründe dazu haben, als er anfänglich gehabt. Folglich würde er dadurch selbst seine vorigen Einsichten und Rathschlüsse für nicht gut und weise erklären, er würde also entweder zuerst oder zuletzt geirrt und übel gewählt haben, welches der unendlichen Vollkommenheit Gottes widerspricht." — „Eine solche (d. h. wunderbare) Wirkung göttlicher Macht kann die ordentliche Erhaltung der Natur nicht sein, denn sie würde derselben vielmehr widerstreiten." „Wenn denn auch Gott alles unmittelbar und durch Wunder thäte, so würde er alles allein thun, und wozu hätte er denn eine Schöpfung endlicher Dinge vorgenommen? Wenn er das Bemühen der geschaffenen Substanzen und die Gesetze ihrer Natur alle Augenblicke hemmete: wozu hätte er sie ihnen gegeben? Je mehr er nach der Schöpfung Wunder thäte, desto mehr würde er die Natur wieder vernichten und umsonst geschaffen haben, nicht aber erhalten, und für sich würde er entweder die möglichen Naturmittel zu seinem Zwecke nicht eingesehen haben, oder auch seinen Zweck oft ändern und seinem Einfluss in die Erhaltung der Natur entgegenarbeiten."

Ohne Wunder keine Offenbarung! Diesen Satz kennen wir von Wolff her. Wenn nun Reimarus, im Ganzen ein entschiedener Schüler Wolff's, das Wunder leugnet, wird er die Offenbarung halten können und wollen? Wie derselbe in Wahrheit über diese Frage denke, hat sicher keiner seiner frommen Leser geahnt. Denn die „Schutzschrift oder Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes", ein Werk, an das Reimarus ein Menschenalter hindurch ernstes Nachdenken und den angestrengten Fleiss seiner Mussestunden wandte, und in dem er sich ohne Rückhalt mit der positiven Religion auseinandersetzte, ward erst nach seinem Tode bekannt*).

---

*) Bekanntlich wurden die ersten Bruchstücke desselben von Lessing in den „Beiträgen zur Geschichte der Literatur aus den Schätzen der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel" abgedruckt. Einen vollständigen Abdruck begann W. Klose in Niedner's „Zeitschrift für historische Theologie." Jahrgang

Eine Kritik der biblischen Offenbarung, das ist in kurzen Worten der Inhalt dieses Werkes. Als Christ freilich nimmt Reimarus dieselbe an, aber aus welchem Grunde ist er Christ? Doch nur, weil seine Väter und Grossväter dieses oder jenes geglaubt haben. Auf solchen Zufall darf ein vernünftiger Mensch seinen Glauben und die Hoffnung seiner Seligkeit nicht gründen. Derselbe muss die väterliche Religion, die als rein zufällige ebenso gut falsch sein kann als wahr, mit Vernunft und ohne Vorurtheil untersuchen. Die Vernunft aber wird von der Kanzel herab verschrieen, als sei sie, durch den Sündenfall verdorben, durchaus unfähig, göttliche Dinge zu beurtheilen. Doch widersprechen diesem Grundsatz jene Theologen selbst, indem sie die Lehren anderer Kirchen für vernunftwidrig erklären und diejenigen der eigenen soviel als möglich durch Vernunftgründe stützen. Bei der Prüfung der göttlichen Offenbarung weist Reimarus zunächst mit Nachdruck darauf hin, dass uns gar keine unmittelbare Offenbarung gegeben ist, sondern nur mittelbare, deren Glaubwürdigkeit wir genau nach allen den Regeln untersuchen müssen, wonach man die Wahrheit eines menschlichen Zeugnisses untersucht. Im Uebrigen hält er sich durchaus an die, von Wolff bereits aufgestellten aber nicht angewandten Kriterien der Offenbarung. Als Boten göttlicher Offenbarung können wir nur solche Menschen anerkennen, deren Reden und Thun mit diesem Zweck übereinstimmen, nicht aber solche, die unlautere menschliche Absichten zeigen oder gar unmoralisch handeln. Als göttliche Lehren und Vorschriften können wir nur solche annehmen, die dem Wesen Gottes entsprechen und des Menschen Vollkommenheit und Glückseligkeit dienen, nicht aber solche, welche sich selbst oder anderen offenbaren Wahrheiten, besonders den göttlichen Vollkommenheiten und den Naturgesetzen widersprechen. Was nach diesen Grundsätzen als göttliche Offenbarung nicht angenommen werden kann, kann auch nicht durch die Behauptung, es sei göttliche Offenbarung, oder durch ein Wunder beglaubigt werden. Denn „das Widersprechende lässt sich durch kein Wunder auflösen und Laster können nicht wunderthätig in Tugenden verwandelt werden“. Und „was in sich selbst unmöglich und ungereimt ist, was in jeder anderen Geschichte Lüge, Betrug, Gewaltthätigkeit und Grausamkeit heissen würde, kann nicht dadurch vernünftig, ehrlich, erlaubt und rechtmässig werden, dass die Worte hinzukommen: So spricht der Herr“.

Diese Grundsätze auf die Träger der Alt-Testamentlichen Offenbarung angewandt, erscheinen die Erzväter vor Moses durchaus nicht als Boten der Offenbarung. Sie denken gar nicht

---

1850—52. Eine übersichtliche Analyse des ganzen Werkes giebt D. F. Strauss in seiner Schrift: „Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.“ Leipzig 1862. Gesammelte Schriften. Bd. V.

daran, eine seligmachende Religion auszubreiten, sondern warten ihres Viehes und Feldes. In der Geschichte Noah's und der Sündfluth finden sich unzählige Widersprüche und Unmöglichkeiten, welche die Naturgeschichte, die Baukunst und die übrigen Umstände uns bei dieser Erzählung vorhalten. In der Geschichte Abraham's finden wir zahllose göttliche Erscheinungen, Wunder, Befehle und Stiftungen, sie alle aber haben weltliche Dinge zum Inhalt, ohne Einfluss auf eine seligmachende Religion. Auch an Widersprüchen und moralischen Anstössen fehlt es nicht. — In dieser Weise wird das ganze Alte Testament darauf hin geprüft, ob sein Inhalt wol göttliche Offenbarung sei. Die Antwort lautet nicht sehr günstig. Es giebt keine Geschichte, in der die Wunder so gehäuft und übertrieben wären; es giebt aber auch keine Geschichte, „die so voller Widersprüche wäre und darin der Name Gottes so vielfältig und schändlich missbraucht wurde: indem alle die Personen, welche hier als Männer Gottes aufgeführt sind, einem ehr- und tugendliebenden Gemüthe mit ihrem Betragen lauter Anstoss, Aergerniss und Abscheu verursachen". Man findet Niemanden, dessen „eigentlicher und ernstlicher Zweck gewesen wäre, ein wahres Erkenntniss Gottes, Tugend und Frömmigkeit unter Menschen auszubreiten, geschweige, dass man eine einzige grosse, edelmüthige und gemeinnützige Handlung darin antreffen sollte. Sie besteht in einem Gewebe von lauter Thorheiten, Schandthaten, Betrügereien und Grausamkeiten, davon hauptsächlich Eigennutz und Herrschsucht die Triebfedern waren". Was von übernatürlicher Eingebung, von Offenbarung, Weissagung und Wunder geredet wird, ist „ein blosses Blendwerk, Betrug und Missbrauch des göttlichen Namens".

Auch die Lehren des Alten Testaments können nicht aus göttlicher Offenbarung stammen. Die Lehre von Gott und unseren Pflichten wird in den Hintergrund gedrängt durch die Masse Ceremonialgebote, während zur Mittheilung einer wahren Religion das Wesen, das Dasein, die Eigenschaften, die Werke und Absichten Gottes in der Schöpfung hätten erklärt werden müssen. Danach wird es Niemanden wundern, dass die Schriften des Alten Testaments allmählich entstanden, zufällig zu höherem Ansehen kamen und erst später vergöttert wurden. Auch die Schriften des Neuen Testaments sind, selbst wenn man ihren Ursprung von Aposteln und Apostelschülern zugiebt, ohne den Anspruch auf göttliche Eingebung, durchaus menschlich und gelegentlich geschrieben, und erst später als kanonisch anerkannt. Deshalb bedürfen dieselben der historischen Auslegung. Vor allem ist die Lehre Jesu von derjenigen der Apostel zu unterscheiden. Der Inbegriff der Lehre Jesu war kurz: Thut Busse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Die Busspredigt enthält grosse, edle, ja göttliche Lehren, die für alle Zeiten und Völker gelten. Damit aber verknüpft Jesus die Absicht, das Himmelreich aufzurichten, d. h. ein weltliches Reich mit äusserer

Macht und Herrlichkeit, wie die Juden es erwarteten. Jesus wollte überhaupt keine neue Religion einführen. Durch den Tod ward jener ursprüngliche Plan Jesu vereitelt. Seine Auferstehung ist von den Jüngern ersonnen; das Zeugniss der römischen Wächter ist erdacht, das Zeugniss der Jünger über die Erscheinungen des Auferstandenen zerfällt wegen seiner Widersprüche in Nichts, das Zeugniss aus Alt-Testamentlichen Weissagungen ist haltlos wie die altjüdische Schriftauslegung. Aus Noth und wegen ihrer fehlgeschlagenen Hoffnungen erdichteten die Jünger sich ein neues System. Mit der Minderheit der Juden lasen sie jetzt aus dem Alten Testament heraus, dass Jesus gekommen sei, durch Leiden und Tod die Sünden der ganzen Welt zu büssen. Sie stahlen den Leichnam und behaupteten, Jesus sei auferstanden, nach 40 Tagen gen Himmel gefahren, von wo er bald wieder kommen werde, Gericht zu halten und sein Reich aufzurichten. Die schöne, vernünftige Moral ihres Meisters behielten sie bei, fügten aber, der eigenthümlichen Schwäche der Menschen sich anbequemend, allerlei unerforschliche Geheimnisse und wunderthätige Hülfsmittel hinzu. Ausser der grossen Begeisterung der Apostel förderten die Ausbreitung des Christenthums besonders die eingeführte Gütergemeinschaft, der Chiliasmus und die sog. Wundergaben. Paulus bringt alsdann die apostolische Lehre zum Abschluss. „Sehet nun", sagt Reimarus, „ob nicht das ganze Lehrgebäude des apostolischen Christenthums von Anfang bis zu Ende auf lauter falschen Sätzen beruhe, und zwar auf Sätzen, die den Grund und das Wesen dieser Religion ausmachen, mit welchen sie stehen und fallen muss". —

Wie Geschichte und Lehre der Bibel, so wird auch das Lehrsystem der protestantischen Kirche einer scharfen Kritik unterzogen. Die ursprüngliche Vollkommenheit und der Sündenfall widerstreiten dem göttlichen Wesen, die Erbsündenlehre ist „lauter unverständliche Worte, dabei sich nichts ohne klaren Widerspruch denken lässt". Ebenso unfasslich ist ihm die Lehre vom Werke Christi und der Zurechnung seines Verdienstes, und vor allem die ewige Verdammniss der Ungläubigen scheint ihm der Güte Gottes und seinen Absichten mit den Menschen durchaus zu widersprechen.

Reimarus begnügt sich jedoch nicht damit, die bereits von Wolff aufgestellten Kriterien einer göttlichen Offenbarung auf die im Christenthum vorliegende anzuwenden und diese aufzulösen, er weist die Unmöglichkeit einer solchen Offenbarung überhaupt nach. Eine Offenbarung, die alle Menschen auf gegründete Art glauben könnten, könnte erstens unmittelbar an alle Menschen ergehen. Das wäre ein beständiges Wunder und als solches der göttlichen Weisheit entgegen. Zweitens könnte dieselbe einzelnen Personen bei allen oder bei einigen Völkern verliehen sein. Dann müsste die göttliche Offenbarung auf menschliches Zeugniss hin angenommen werden, dieses aber ist unsicher. Deshalb widerstreitet auch dieser Weg der göttlichen Weisheit. Drittens kann

nur Ein Volk zu gewissen Zeiten durch gewisse Personen die Offenbarung empfangen haben. Diese Hypothese hat manche Vorzüge. Aber das Wunder bleibt bestehen, die offenbarte Erkenntniss ist nothwendig dunkel und unbegreiflich, wird auch unsicher wegen der falschen Propheten und des menschlichen Zeugnisses der Ueberlieferung. Die allgemeine Verbreitung ist unmöglich schon wegen der verschiedenen Sprachen, der geringen Ausbreitung der wahren Religion, der Schwierigkeit, selbständig in der Schrift zu forschen. Daher ist es mit der Güte und Weisheit Gottes durchaus unvereinbar, dass die Annahme dieser Offenbarung das nothwendige und einzige Mittel der Seligkeit sein solle. Das ist vielmehr die Offenbarung in der Natur oder die natürliche Religion.

Neunter Abschnitt.

Die Opposition gegen die Aufklärung.

Die deutsche Aufklärung ward durch die Leibnizische Philosophie stark beeinflusst, aber nicht durch den ächten Leibniz, sondern durch den von Wolff popularisirten. An jenem gemessen, hatte sie deshalb von Anfang an einen doppelten Mangel; sie missachtete die Geschichte und sie verkannte den Werth der unbewussten Empfindungen. Nach beiden Beziehungen hin finden wir neben der Aufklärung sie ergänzende Strömungen, wenn auch zu unbedeutend, als dass sie die allgemeine Signatur jenes Zeitalters hätten ändern können. Im Verhältniss zur christlichen Religion begründet die eine dieser Strömungen die Anfänge einer historisch-kritischen Untersuchung der Urkunden unserer Religion, um bei weiterem Blick sie überhaupt einzureihen in den Gesammt-Zusammenhang des geschichtlichen Werdens und Geschehens. Die andere macht gegenüber der nüchternen Entleerung der christlichen Glaubenslehren durch die Aufklärung das unmittelbare Fühlen und Empfinden des frommen Gemüths geltend, um im Bewusstsein dieses sicheren, unentreissbaren Besitzes jede verständig denkende Betrachtung der Religion abzuweisen. Jene Richtung steht wesentlich auf dem Boden der Aufklärung: von ihr erst hat sie den Grad von Freiheit gegenüber der geoffenbarten Religion, der eine Kritik ihrer Urkunden ermöglicht, mit ihr theilt sie den Begriff der Religion als Morallehre und die Hochschätzung der sogenannten natürlichen Religion; aber mit der Zeit führt die historische Betrachtung, wenn auch nur allmählich, so doch stetig und nothwendig über die Aufklärung hinaus. Diese Richtung steht insofern höher, als sie, mit einem tiefen Verständniss für das innere Wesen der Religion der rein verständigen Aufklärung entschieden opponirt, aber indem sie stehen bleibt bei dem unmittelbar Empfundenen und in jeder denkenden Betrachtung einen Angriff sieht auf das unantastbare Heiligthum der Religion, ist auch sie ausser Stande, sie zu verstehen und ihrer historischen Gestaltung gerecht zu werden.

Die historisch-kritische Richtung fand die ersten Vertreter in der Niederländischen und Englischen Theologie. In Deutschland begann zuerst Wettstein († 1754) den ursprünglichen Text des Neuen Testamentes aus einer Unzahl überlieferter Lesarten herzustellen, für den altkirchlichen Inspirationsbegriff ein harter Stoss. Ihm folgte Griesbach († 1812), der eine übernatürliche Offenbarung nicht bloss für möglich, sondern für wahrscheinlich und wünschenswerth erklärt und nur verlangt, dass sie keiner Wahrheit der natürlichen Religion widerspreche. Er hat durch Classifikation der Handschriften des Neuen Testaments die niedere Kritik in neue Bahnen gelenkt und zugleich die Kritik der Synoptiker begründet, deren hergebrachte Harmonie ihm unmöglich erschien. Eichhorn († 1827) begann alsdann die Neu-Testamentlichen Schriften ganz derselben vorurtheilsfreien historischen Kritik zu unterziehen, wie die Produkte der Profan-Schriftsteller. Für das Alte Testament leistete dasselbe Joh. Dav. Michaelis († 1791), der gelehrte Begründer einer systematischen Textkritik, und zugleich in seinem „Mosaischen Recht“ (1770) der Anfänger einer unbefangenen, rein historischen Betrachtung der Alt-Testamentlichen Geschichte. Gegenüber der bisher üblichen dogmatisch befangenen Exegese ward Joh. Aug. Ernesti (1707—1781) der Begründer der historisch-kritischen Auslegung. Von Haus aus Philolog erklärt er in seiner „Institutio interpretis N. T.“ (1761) die Auslegung als die Fertigkeit, die in irgend einer Rede enthaltenen Gedanken Anderer genau und vollständig mitzutheilen. Der Ausleger darf niemals etwas Anderes wollen, als den Sinn, welcher nach Absicht des Schriftstellers in den Worten liegen soll, vollständig in sich aufnehmen und richtig wiedergeben. Das Verhältniss der Worte zu den Vorstellungen und Sachen wird vermittelt durch die Sprache, diese aber findet in jedem Schriftstück je nach den Verhältnissen seiner Entstehung und nach seinem Zweck ihre eigenthümliche Anwendung. Die Auslegung muss also nicht bloss grammatisch sein, d. h. nach den allgemeinen Regeln der betreffenden Sprache sich richten, sondern auch historisch, d. h. auf die geschichtliche Entstehung der zu erklärenden Schrift Rücksicht nehmen.

Der Bedeutendste in dieser Reihe ist Johann Salomo Semler (1725—1791). Von den Einen als Vater der neuen Theologie gepriesen, von den Anderen verdammt als der, mit dem der Abfall vom Glauben der Väter allgemein geworden, als Mann hochgeehrt von allen, welche eine vernünftige Betrachtung der Religion erstrebten, als Greis von allen Seiten mit Misstrauen angesehen, bietet Semler auch für die objektive Beurtheilung zwei mit einander schwer vereinbare Seiten dar. Von der pietistischen Erziehung her bewahrt er sich eine lebendige innere Frömmigkeit, aber die Schärfe seines kritischen Verstandes liess ihn von den objektiven Lehren der Kirche Manches aufgeben, sobald nur seine persönliche Frömmigkeit daran nicht hing. Ein unermüdlicher Arbeiter,

aber ohne systematischen Sinn, hat er in nicht weniger als 171 Schriften, welche durchaus formlos sind, zum Theil nur Auszüge oder von kritischen Bemerkungen unterbrochene Lesefrüchte, für fast alle Gebiete der Theologie den Anstoss zu neuer Forschung gegeben aber nirgends etwas Abgeschlossenes geliefert. In der Kritik des Textes und der Beurtheilung des Kanon schliesst sich Semler durchaus den vorhin Genannten an. Der Kanon ist nicht ursprünglich, sondern geschichtlich geworden und darf deshalb nicht als Grundlage des christlichen Glaubens angesehen werden. Eine Schrift ist nicht deshalb göttlich, weil Gott dieselbe verfasst, geschrieben oder inspirirt hat, oder weil sie im Kanon steht, sondern sie steht im Kanon, weil die Menschen das Urtheil hatten, diese Schrift diene dazu, ihre Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern. Das nämlich ist das Göttliche einer Schrift, doch enthalten alle biblischen Schriften viele Dinge, welche rein historische und zufällige Bedeutung haben und zur Beförderung der menschlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit Nichts beitragen. Dies Historische lässt die biblischen Schriften als Gelegenheitsschriften erscheinen, welche zu einer bestimmten Zeit, unter bestimmten Umständen, zu einem ganz bestimmten Zweck geschrieben sind. Die Neu-Testamentlichen Bücher sind aus dem anfänglichen Gegensatz und der späteren Versöhnung einer mehr Jüdischen und einer freieren, mehr heidnischen Partei im Urchristenthum hervorgegangen. Für die Auslegung ergiebt sich daraus die Forderung der historischen Exegese. In der Kirchengeschichte bemüht sich Semler vorzüglich um ein Verständniss auch des Urchristenthums aus den Verhältnissen jener Zeit und um eine gerechtere Würdigung der Ketzer. In der Dogmengeschichte fehlt ihm der Blick für das stets Bleibende und überall Gleiche, dagegen weist er mit Vorliebe hin auf das äusserlich Wechselnde in den dogmatischen Bestimmungen, auf den Einfluss der Privatmeinung eines hervorragenden Lehrers, philosophischer Zeitmeinungen, lokaler und temporeller Umstände. Das Dogma hat überhaupt für die christliche Kirche lediglich lokalen Werth, um die Genossen einer lokalen Religionsgemeinschaft von denen der anderen zu unterscheiden. In der Dogmatik macht sich Semlers Schwäche, das Fehlen einer philosophischen Auffassung des religiösen Stoffes, vor allem geltend. Meist stellt er nur dem historisch gewordenen Dogma seine abweichende „Ausdrucksweise“ gegenüber und lässt dem Leser die Wahl zwischen beiden. Beachtung verdient nur seine Unterscheidung der öffentlichen und Privatreligion, eine unklare Ahnung des Unterschieds von Theologie und Religion. Beiden liegt zu Grunde die historische Religion, d. h. die Geschichte und Lehre Jesu nach ihrem buchstäblichen Sinn. Die öffentliche oder gesellschaftliche Religion ist die lokale und temporelle Auffassung derselben, wie sie in den bestimmten Lehrsätzen der Symbole niedergelegt ist und um der äusseren Ordnung willen von den Gliedern einer bestimmten Kirchengemeinschaft gelehrt und ge-

glaubt werden muss. Die moralische oder Privatreligion richtet sich nach der individuell verschiedenen moralischen Entwicklung des Einzelnen, wonach die Anwendung der biblischen Lehren gerade auf sein Herz verschieden ist. Die gesellschaftliche Religion bedarf der Dogmen und der äusseren Uebereinstimmung aller ihrer Glieder, die Privatreligion bedarf der grössten Freiheit.

Seltsam mag es erscheinen, aber dennoch ist es Thatsache, dass dem allgemeinen Streben nach Aufklärung eine unklare Schwärmerei, ein phantastisches Träumen zur Seite ging, wie selten sonst. Semler selbst versuchte sich, besonders gegen Ende seines Lebens, im Goldmachen; alchymistische Studien, das Suchen nach dem Stein der Weisen, der Umgang mit Geistern und das geheimnissvolle Treiben geheimer Gesellschaften waren ganz gewöhnlich. Es zeigt sich darin die natürliche Reaction des lebendig empfindenden Menschen gegen das nüchterne, erkältende Raisonnement des Verstandes. Für die Religion macht diese Richtung in der Weise sich geltend, dass unbeirrt durch die Kritik des Verstandes das innerlich empfundene Leben unmittelbar dargestellt wird. So von einem Gellert († 1769), dem trotz aller Mängel, welche dem Dichter anhaften, dies Verdienst nicht abzusprechen ist, dass er als Apologet des Christenthums in Wort und Leben seiner Zeit die religiösen und moralischen Gedanken nahe gebracht hat, welche sein eigenstes innerstes Leben ausmachten. Mit weit grösserem poetischen Schwung hat Klopstock († 1803) in seinem „Messias" die Versöhnung des Menschen besungen und seine Zeitgenossen fortgerissen zu schwärmerischer Begeisterung. In schlichterer Weise hat auch Matthias Claudius († 1815) als „Wandsbecker Bote" Zeugniss abgelegt von der Offenbarung Gottes, die in Natur und Geschichte zu seinem empfänglichen Gemüth redete, nicht immer ohne scharfe Seitenhiebe auf die ihm fremd gebliebene Philosophie. Auf weite Kreise wirkte auch der fromme Gerhard Teerstegen († 1769), ein Seidenbandwirker von Profession, der durch seine erquicklichen Erbauungsstunden vielen den Weg gewiesen hat zu Christo, sowie Jung-Stilling († 1847), dessen felsenfestes Vertrauen auf die göttliche Vorsehung Goethe zu dem Ausspruche veranlasste: „Der wunderliche Mensch glaubt, er brauche nur zu würfeln, und unser Herr Gott müsse ihm die Steine setzen." Diesem Kreise gehört auch Joh. Caspar Lavater († 1801) an, dem das Christenthum reale, innerlich im Herzen des Menschen sich vollziehende Gemeinschaft mit Gott war, die Bibel Urkunde der göttlichen Offenbarung, Jesus der erste, unvergleichliche Sohn des ewigen, unsichtbaren Vaters, die unmittelbarste Offenbarung Gottes. Neben dieser religiösen Innerlichkeit besass aber Lavater eine Aufgeschlossenheit für alle weltlichen Verhältnisse und Wissenschaften, die ihn befähigte, auch zu religiös indifferenten Kreisen Beziehungen anzuknüpfen.

Jede dieser beiden Richtungen hat zwei Männer hervorgebracht, welche einer denkenden Betrachtung der Religion soweit

nachgegangen, dass sie eine eingehendere Betrachtung fordern, die historisch-kritische Lessing und Herder, die gemüthlich-empfindsame Hamann und Jakobi*).

I.

Gotthold Ephraim Lessing. (22. Jan. 1729 bis 15. Febr. 1781.)

War Lessing**) Spinozist? Diese Frage ward bekanntlich bald nach Lessing's Tode zwischen Jakobi und Moses Mendelssohn lebhaft verhandelt und kann auch jetzt noch nicht umgangen werden. Jakobi behauptete unter Berufung auf ein Gespräch, das er mit Lessing in Anlass des Goethe'schen Prometheus über das Verhältniss Gottes zur Welt und über die menschliche Willensfreiheit geführt hatte, derselbe sei Spinozist. Mendelssohn, der darin eine gar schwere Beschuldigung sah, wollte seinen Freund von diesem Vorwurf retten und erfand den „geläuterten Spinozismus.“ Erinnern wir uns jedoch daran, wie wenig Mendelssohn den Spinoza kannte, wie sehr Jakobi geneigt war, alle Systeme der Reflexionsphilosophie trotz weitgehender Unterschiede mit dem Spinozismus zu identificiren, so werden wir schon von vornherein jenem Streit wenig Bedeutung beilegen, ohne an der Treue der Ueberlieferung oder an dem wissenschaftlichen Charakter des Gespräches zu zweifeln. Doch, sehen wir dasselbe etwas genauer an! Um zwei Punkte dreht sich das Gespräch, um die Annahme eines ausserweltlichen, persönlichen Gottes und um die menschliche Willensfreiheit. Jakobi glaubt eine verständige, persönliche Ursache der Welt: Lessing gesteht, dass die orthodoxen Begriffe von der Gottheit für ihn ungeniessbar sind, dass er Nichts weiss, als ἓν καὶ πᾶν; Lessing will sich alles natürlich ausgebeten haben

*) Zu dem Folgenden vergleiche man: Otto Pfleiderer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin 1878. Dass hier Lessing neben Kant als Vertreter der kritischen Religionsphilosophie erscheint, ist mir ebenso unbegreiflich, wie dies, dass Herder in der Mitte von Hamann und Jakobi als Repräsentant der mystisch-intuitiven Religionsphilosophie aufgeführt und dass Fries nur im Anhang zu Jakobi erwähnt und in einigen Zeilen abgemacht wird. Je mehr ich der eingehenden und klaren Darstellung Pfleiderer's verdanke, desto grösser war die Versuchung, mich überall mit ihm auseinander zu setzen. Dennoch habe ich, dem in der ganzen Arbeit beobachteten Grundsatz treu, jede namentliche Zustimmung oder Polemik vermieden, obgleich der Ausdruck häufig durch die Uebereinstimmung mit Pfleiderer oder den Widerspruch gegen ihn bestimmt ist. Wie die oft abweichende Darstellung, so möge auch die gewählte Anordnung sich selbst vertheidigen.

**) Die für uns in Betracht kommenden philosophischen und theologischen Schriften Lessing's sind in bisher noch nicht erreichter Vollständigkeit gesammelt in der Hempel'schen Ausgabe von Lessing's Werken, Bd. XIV—XVIII. Dieselben werden auch separatim abgegeben. „Lessing als Theolog“ ist dann ein höchst beliebtes Thema geworden für Abhandlungen und Vorträge, aber trotz der fast unübersehbaren Zahl solcher Arbeiten fehlt es noch immer an einer rein objektiven, in Lob und Tadel gleicher Weise gerechten Darstellung.

und kann sich eine ausserweltliche, persönliche Gottheit nicht anders denken, als mit ungeheurer Langeweile. Jakobi fühlt sich frei und kann nicht, diesem unmittelbaren Gefühle zum Trotz, annehmen, dass unsere Gedanken nur nebenhergehen neben den Affekten, ohne sie zu bestimmen. Lessing dagegen begehrt keinen freien Willen, sondern will als ehrlicher Lutheraner „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, dass kein freier Wille sei", festhalten. Das sind die einzigen Punkte, welche berührt werden. Nun weiss aber Jeder, dass die Leugnung eines persönlichen, ausserweltlichen Gottes und der menschlichen Willensfreiheit mit dem Spinozismus identisch ist nur in den Augen Jakobi's, der auch in diesem Gespräch erklärt: Er kenne kein Lehrgebäude, das so sehr als das Leibnizische mit dem Spinoza übereinstimme. — Wir müssen, um Lessing's philosophischen Standpunkt zu bestimmen, deshalb nothwendig auf seine eigenen Schriften zurückgehen.

Zunächst darf man nicht ausser Acht lassen, dass Lessing Kritiker war und nicht Systematiker. Kein Systematiker könnte mit Lessing sagen: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz ein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewendet hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich die Kräfte, der Besitz macht ruhig, träge, stolz". Kein Systematiker kann an der Fähigkeit unserer menschlichen Erkenntniss so sehr zweifeln, dass ihm die geoffenbarte Religion grade wegen dessen am verdächtigsten ist, womit dieselbe sich am meisten weiss, nämlich wegen des unzweifelhaften Besitzes der Wahrheit der Unsterblichkeit. Deshalb ist von der bekannten Aeusserung Lessing's: „Wenn ich mich nach Jemand nennen soll, so weiss ich keinen Andern" (d. h. als Spinoza) besonders die darin enthaltene Ablehnung festzuhalten, Jemandes Schüler zu sein. Mit Recht bemerkt schon Herder, Lessing war „nicht geschaffen, ein ....ist zu sein, welche Buchstaben man auch dieser Endung voraussetzen möge"! Lessing war eben auch in der Philosophie Fragmentist, und zwar aus einem doppelten Grunde, materiell, weil seinem praktisch-thätigen Sinn rein spekulative Untersuchungen als überflüssig erschienen, formell, weil seinem lebhaften Geist trotz aller logischen Schärfe die Geduld fehlte zu methodisch-schematischem Denken. Die wichtigsten Gedanken Lessing's weisen aber unzweifelhaft auf Verwandtschaft mit und Abhängigkeit von Leibniz hin.

Dem Studium des Leibniz wendet sich Lessing frühzeitig und mit grossem Eifer zu; Leibniz gegen den versteckten Angriff der Berliner Akademie zu vertheidigen, schreibt er mit Mendelssohn zusammen die Abhandlung: „Pope, ein Metaphysiker". Jedes Blatt von Leibniz Hand hält er als solches der Veröffentlichung werth. Von Leibniz redet er in den Ausdrücken der grössten

Verehrung: Wäre Pope in der Erklärung der Uebel Shaftesbury gefolgt, so würde er der Wahrheit und Leibnizen ungleich näher gekommen sein! Leibniz wird in Schutz genommen gegen den Vorwurf, sein System den verschiedensten Lehren und Vorurtheilen angepasst zu haben, dagegen gepriesen wegen der grossen Art zu denken und der Kunst, aus jedem Kiesel Feuer zu schlagen. — Auf Leibniz weisen auch die wichtigsten Gedanken Lessing's. Man vergleiche nur „das Christenthum der Vernunft". Das einzig vollkommene Wesen hat von Ewigkeit her das Vollkommenste, d. h. sich selbst betrachtet. Bei Gott ist Vorstellen, Wollen und Schaffen Eins, daher Gott, was er sich vorstellt, auch schafft. Nun kann sich Gott auf zweierlei Weise vorstellen: einmal, alle Vollkommenheiten auf einmal und sich als den Inbegriff derselben, d. h. Gott schuf von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine seiner Vollkommenheiten mangelte. Dies ist der Sohn Gottes oder Gott Sohn. Dieses Wesen ist ein identisches Bild von Gott, daher zwischen Gott und seinem Sohn die grösste Harmonie stattfindet, welche die Schrift den Geist nennt, welcher vom Vater und vom Sohn ausgeht. Auch diese Harmonie ist Gott und alle drei sind Eins. Ferner dachte Gott seine Vollkommenheiten getheilt, d. h. er schuf Wesen, von denen jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat. Diese Wesen zusammen heissen die Welt. Weil vom vollkommensten Gott geschaffen, ist diese Welt die vollkommenste, d. h. sie ist eine unendliche Reihe von Gliedern, in welcher nach unendlichen Graden des Mehr und Weniger der Vollkommenheit alle Glieder ohne Sprung oder Lücke an einander gereiht sind. Gott schafft nur einfache Wesen, unter denen eine umfassende Harmonie besteht, welche alle Vorgänge in der Welt erklärt. Mit den verschiedenen Graden der Vollkommenheit besitzen diese Wesen auch verschiedene Grade des Bewusstseins dieser Vollkommenheit und der Fähigkeit, derselben gemäss zu handeln. Daher sind dieselben moralische Wesen, deren Gesetz fürs Handeln kein anderes ist, als: „Handle deinen individuellen Vollkommenheiten gemäss"! — Sehen wir ganz ab von dem Versuch, die Dreieinigkeit zu construiren, — alle Grundgedanken erinnern an Leibniz: Alles Geschaffene sind einfache Wesen und zwar einfache vorstellende Wesen; die endlichen Dinge sind verschieden nach unendlichen Unterschieden des Grades der Vollkommenheit; Gott ist die höchste, vollkommenste Monade; die Welt und alles Geschehen in ihr wird zusammengehalten durch die Harmonie; das Streben nach Vollkommenheit ist das Princip unseres Handelns.

Mit Leibniz vertritt auch Lessing den Determinismus und die Vollkommenheit der Welt. Mit der Freiheit glaubt er Nichts zu verlieren, was wir zu unserer Thätigkeit hier oder zu unserer Glückseligkeit dort gebrauchen können. „Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt, wie viel vollkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den näm-

lichen Umständen bald so bald anders handeln zu können. Ich danke dem Schöpfer, dass ich muss, das Beste muss"! — Betreffs der Vollkommenheit der Welt bleibt es bei Leibniz zweifelhaft, ob die Vollkommenheit der Welt eine fortschreitende oder eine sich gleich bleibende ist, d. h. ob die höchste Vollkommenheit das letzte Ziel ihrer Entwickelung ist oder ob dieselbe von Anfang an vorhanden. Lessing entscheidet sich dafür, dass die Welt von Anfang an so vollkommen war, wie eine Welt nur sein kann. Diese Vollkommenheit im Einzelnen nachzuweisen und durch eine Theodicee gegen alle Einwendungen sicher zu stellen, unternimmt Lessing nicht.

Auch betreffs der Seele und ihrer Unsterblichkeit schliesst er sich in dem Fragment: „Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können", eng an Leibniz an. Die Seele ist ein einfaches Wesen, welches unendlicher Vorstellungen fähig ist. Aber als endliches Wesen ist sie dieser unendlichen Vorstellungen nicht auf einmal fähig, sondern erst nach und nach in einer unendlichen Folge der Zeit. Nun ist es nicht denkbar, dass diese Fähigkeit uns sollte gegeben sein ohne ausgebildet zu werden. Daher ist die Annahme eines jenseitigen Lebens durchaus nothwendig. Um uns in demselben mehr Vorstellungen zuzuführen, werden wir vielleicht eine andere Organisation erhalten, nämlich mehr Sinne. Jetzt haben wir fünf Sinne, aber wie wir erst allmählich bis dahin gelangt sind, so hindert Nichts, dass wir nicht noch mehr erhalten. Da nämlich die ganze materielle Welt beseelt ist, Stäubchen, welche der Seele zu einerlei Sinn dienen, homogene Urstoffe ausmachen und jeder Sinn einem bestimmten Stoff entspricht, sind soviel Sinne möglich, als es homogene Massen in der materiellen Welt giebt. Deren aber sind mehr als fünf. — Mit der Begründung der Unsterblichkeit hängt eng zusammen die Vertheidigung der Ewigkeit der Höllenstrafen, in der Abhandlung: „Leibniz von den ewigen Strafen". Nicht als ob Leibniz, und mit ihm Lessing die Kirchenlehre vertrete, nach welcher im Jenseits ein doppelter Endzustand eintritt, der Seligen im Himmel, der Verdammten in der Hölle, beide durch eine unübersteigliche Kluft auch räumlich getrennt. Aber gegenüber der seichten Annahme eines gleich seligen Zustandes aller im Jenseits sieht Leibniz in der Kirchenlehre, wenn auch in sinnlicher Form exoterischer Lehre eine tiefsinnige Wahrheit, durchaus verwandt seiner esoterischen Lehre. Im Anschluss an Leibniz vertritt nun Lessing dieselbe Anschauung gegenüber Eberhard's: „Apologie des Sokrates", welcher vom Boden aufklärerischen Eklekticismus aus gegenüber der kirchlichen Orthodoxie die Seligkeit auch der Heiden behauptete. Die esoterische grosse Wahrheit, in deren Rücksicht Leibniz der gemeinen Lehre von der ewigen Verdammniss das Wort zu reden zuträglich fand, ist die, dass in der Welt Nichts insuliret, Nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen ist. Daher kann auch das

moralische Verhalten, das gute oder böse Handeln nicht ohne Folgen sein. Freilich nicht, als gäbe es im Jenseits zwei getrennte Räume, den einen für die Seligen, den anderen für die Verdammten, sondern das Gute, das Jeder an sich hat, ist sein Himmel, das Böse seine Hölle. Auch ist zwischen beiden nicht eine absolute Trennung, sondern wie unendlich viele Grade der Vollkommenheit, so giebt es auch unendlich viele, allmählich in einander übergehende Stufen der Glückseligkeit vom Himmel der Seligen zur Hölle der Verdammten. Und selbst wenn auf dem Wege allmählicher Entwickelung schliesslich alle zur Vollkommenheit und damit zur Glückseligkeit gelangen, so besteht die ewige Strafe der Sünden wenigstens darin, dass sie das Erreichen dieses Zieles verzögern. — Bei soviel Uebereinstimmung hat es wenig auf sich, dass Lessing sich diese Unsterblichkeit näher denkt unter der Form der Seelenwanderung, der Metempsychose, dass unsere Seele bereits mehrmals in verschiedenen Leibern und unter verschiedenen Lebensumständen auf der Erde gewesen sei und auch künftig solche Wandlungen durchmachen werde.

Lessing also ist wesentlich Anhänger des Leibniz, aber nicht desjenigen Leibniz, den Wolff seiner Zeit mundgerecht gemacht hatte, sondern des ächten Leibniz, den er, mit genauer Unterscheidung der exoterischen und der esoterischen Lehrweise, in den eigenen Schriften entdeckt hat. Aber auch hier ist er kein blosser Nachtreter. Sehen wir ab von Kleinigkeiten, z. B. dass Lessing die Individualität, deren hohe Werthschätzung er von Leibniz gelernt hat, auch auf praktischem Gebiet zur höchsten Richtschnur des Handelns macht, dass er Leibnizen's Unterscheidung von übervernünftigen und widervernünftigen Wahrheiten nicht kennt, sondern mit dem aufklärerischen Rationalismus alles der Entscheidung des menschlichen Verstandes unterstellt. Die Hauptdifferenz betrifft doch das ἓν καὶ πᾶν. Leibniz fasst meist Gott als erste und vollkommenste Monade: die endlichen Monaden sind selbständig für sich ausser Gott; nur beiläufig ist eine andere Auffassung angedeutet, indem er Gott als die Central-Monade, also als die Seele, alles Seiende als den Körper bezeichnet. Lessing erklärt schon in der Abhandlung: „Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott", dass er sich von derselben keinen Begriff machen könne. Nennt man die Dinge das Complement der Möglichkeit, so kann von demselben in Gott ein Begriff sein, oder nicht. Letzteres wird Niemand behaupten. Wird aber zugestanden, dass ein Begriff der Dinge in Gott ist, so liegt darin, dass alle Dinge in ihm selbst wirklich sind; denn sobald Gott einen Begriff von der Wirklichkeit der Dinge hat, sind dieselben nicht mehr wirklich ausser ihm. Oder sagt man, die Wirklichkeit eines Dinges sei der Inbegriff aller möglichen Bestimmungen, die ihm zukommen können, so muss dieser Inbegriff nothwendig auch in der Idee Gottes sein. Auch wird der Unterschied der Dinge von Gott nicht aufgehoben,

wenn die Begriffe, welche Gott von den wirklichen Dingen hat, diese wirklichen Dinge selbst sind; auch als solche bleiben sie zufällig, während Gott nothwendige Wirklichkeit zukommt. — Mit entschiedener Abweisung eines ausserweltlichen, in menschlicher Art persönlichen Gottes betont er immer wieder das ἓν καὶ πᾶν, ist damit aber vom ächten Spinozismus noch sehr weit entfernt.

Damit ist auch Lessing's Stellung zur Aufklärung hinlänglich gekennzeichnet: Lessing steht ganz und gar auf dem Boden der Aufklärung. Dahin stellt ihn nicht bloss persönliche Freundschaft mit den Hauptführern der Aufklärung, sondern vor allem der ganze Charakter seines Strebens. Daher sein unablässiger Kampf gegen alle durchs Alter geheiligte Vorurtheile, daher das Streben, alles kritisch zu untersuchen und in ein neues Licht zu stellen. Aber weil Lessing nicht bei der exoterischen Weisheit Leibnizen's und deren Verarbeitung durch Wolff stehen bleibt, sondern zur esoterischen hindurchdringt, nimmt er zwei Gedanken auf, welche der Aufklärung vollständig verloren gegangen waren, den Individualismus und die Idee der Entwickelung. Was ist, hat schon als bestehend ein Anrecht darauf, mit Sorgfalt betrachtet zu werden, und Lessing versteht es, wie zu seiner Zeit Wenige, in fremde Gedanken und Zeiten sich zu versetzen und fremdartige Erscheinungen gerecht zu würdigen.

Ganz dem entsprechend ist Lessing's Stellung zur religiösen Aufklärung seiner Zeit. Von Jugend auf hat Lessing mit Eifer theologische Streitfragen studirt, und auch als die Theologie als Berufsstudium aufgegeben ward, blieb das lebhafte Interesse, so dass Lessing später mit Recht von sich sagen konnte, er habe den Streit nicht gewollt, obgleich er denselben nicht zu scheuen brauche. Mit der Aufklärung ist er nun vollständig Eins in der Verwerfung der Orthodoxie. „Was gehen mich die Orthodoxen an? Ich verachte sie ebenso sehr als Du“, schreibt Lessing seinem Bruder. Aber er verehrt wenigstens das orthodoxe System wegen seines geschlossenen Zusammenhangs, ahnt auch in diesen und jenen Dogmen, trotz ihrer Unhaltbarkeit vor dem Verstande, eine tiefere Wahrheit verborgen, freilich, ohne auch nur einen Versuch zu machen, diese verstandeswidrige Einkleidung höherer Wahrheiten zu erklären oder zum allgemeinen Gesetz zu machen. Deshalb ist ihm die neuere Theologie der Aufklärung noch mehr zuwider. „Was ist sie anders, unsere neumodische Theologie, gegen die Orthodoxie, als Mistjauche gegen unreines Wasser? Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut man nun? Man reisst diese Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen.“ „Darin sind wir einig, dass unser

altes Religionssystem falsch ist; aber das möchte ich nicht mit Dir sagen, dass es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei. Ich weiss kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will, und mit weit mehr Einfluss auf Vernunft und Philosophie als das alte sich anmaasste.“ Fragen wir nun aber nach dem Neuen, was Lessing an die Stelle der Orthodoxie wie der Aufklärung setzen will, so kann die Antwort uns nicht befriedigen. Möglich, dass Lessing Manches verschwiegen, zu dessen Aufnahme ihm die Zeit noch nicht reif schien, wahrscheinlich, dass seine Kraft nur soweit reichte, wie die Kritik, bei der Schöpfung eines Neuen aber bald ihre Schranke fand.

Die ältesten theologischen Schriften Lessing's sind sehr zahm. Die „Rettung des Cardanus“ (1770) will zeigen, wie schwach die Gründe seien, auf welche hin man den Cardanus des Atheismus beschuldigt habe, die „Rettung des Ineptus Religiosus“ weist nach, dass diese Schrift gegen den Synkretismus durchaus satirisch gemeint und deshalb kein böses und gottloses Buch sei, die „Rettung des Cochlaeus“ behandelt dessen Erfindung, dass die Kirchenspaltung der Reformation blosse Folge einer zufälligen Eifersucht des Dominikaner- und Augustiner-Ordens sei. Der „Berengarius Turonensis“ sucht an der Hand eines auf der Wolfenbüttler Bibliothek aufgefundenen Manuscriptes den Nachweis zu führen, dass Berengar vollkommen die spätere Lutherische Lehre vom Abendmahl vorgetragen habe. Die „Gedanken über die Herrnhuter“ (1750) dringen auf ein praktisches Christenthum: Der Mensch ward zum Handeln erschaffen und nicht zum Vernünfteln, aber eben deswegen wendet er sich diesem mehr zu als jenem. Aus dieser Verkehrung des Wesentlichen rührt der Verfall der Weltweisheit wie der Religion her. — Weil ohne genauere Bestimmung bleibt diese Erörterung jedoch für die begriffliche Erfassung des Wesens der Religion ohne Werth. Ueberdies blieb diese Abhandlung nebst einigen andern, welche später Erwähnung finden, bis zu Lessing's Tode ungedruckt.

Um so gewaltiger dagegen entbrannte der Streit, als Lessing 1774—78 in den „Beiträgen zur Geschichte und Literatur“ eine Reihe von „Fragmenten eines Ungenannten“ herausgab. Jetzt ist es allgemein bekannt, dass es Bruchstücke waren aus der „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ von H. S. Reimarus. Auf diesen verweisen wir betreffs des Inhalts der Fragmente. Dieselben betreffen die „Duldung der Deisten“, die „Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln“, die „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten“, den „Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer“,

„dass die Bücher des Alten Testaments nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren," „die Auferstehungsgeschichte" und den „Zweck Jesu und seiner Jünger". Lessing war mit dem Autor nicht völlig einverstanden und fügte deshalb seine „Gegensätze" hinzu. Die zahlreichen Angriffe richteten sich aber meist eben so sehr gegen Lessing, wie gegen den unbekannten Verfasser. Und Lessing nahm den Kampf auf, besonders gegen Göze*).

Uebergehen wir die Einzelheiten des Streites und fragen nach den endgültigen Resultaten desselben, oder richtiger, nach den allgemeinen theologischen Sätzen, welche Lessing aufstellt und vertritt.

Zunächst handelt es sich um das richtige Verhältniss von Religion und Religionsbuch, oder von Christenthum und Bibel. Ueber diese allgemeine Frage waren Orthodoxie und Aufklärung einig; Reimarus und Göze, beide identificiren dieselbe so sehr, dass jeder Angriff auf die Bibel auch als Angriff gegen die Religion gilt. Auf Grund dieser gemeinsamen Voraussetzung geht die Orthodoxie aus von dem Satz: Das Christenthum ist wahr, und schliesst daraus: die Bibel ist wahr; die Aufklärung dagegen geht aus von dem Satz: Die Bibel ist aus mancherlei Gründen, wenigstens an manchen Punkten nicht wahr, und schliesst: Also ist auch das Christenthum unwahr, wenigstens unglaubwürdig. Lessing sucht die ganze Streitfrage zu verrücken, indem er jene gemeinsame Voraussetzung in Anspruch nimmt. Das Religionsbuch ist nicht die Religion, die Bibel ist nicht das Christenthum, also sind Angriffe gegen die Bibel nicht zugleich auch Angriffe auf das Christenthum. Lessing ist sich der Tragweite seiner Behauptung wohl bewusst. Die Religion ist ihm der Palast, in dem die Menschheit von Alters her bequem und ungestört lebt, das Religionsbuch ist der Grundriss, nach welchem der Palast gebaut ward. Jetzt überschätzt man diesen Grundriss so sehr, dass man im Fall eines Brandes nicht versuchen würde, das Feuer zu löschen, sondern nur den Riss zu retten. Lessing will zwischen Bibel und Christenthum einen Unterschied machen, er will die Bibel für den einzigen Grund unserer allerheiligsten Religion lieber nicht erkennen, als die Religion unauflöslichen Schwierigkeiten preisgeben.

Lessing hat seine Gedanken über diesen Gegenstand kurz zusammengefasst in 10 Axiomata: 1. „Die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion gehört. 2. Es ist blosse Hypothese, dass

---

*) Der arme Hauptpastor von Hamburg, Johann Melchior Göze, durch Lessing „zum Träger und Typus aller Geistesbeschränktheit und Wissenschaftsfeindschaft erhoben," hat freilich seine „Rettung" gefunden. Vergl. Röpe, Joh. Melchior Göze. Hamburg 1860. Aber so lange die maasslose Ueberschätzung der Verdienste Lessing's um die Religionsphilosophie anhält, wird man auch seine oft mehr plumpe als sachliche, der Hauptfrage: „Welche Religion Lessing durch die christliche verstehe, und zu welcher er sich selbst bekenne?" mit leeren Ausreden entschlüpfende Polemik zu einseitig bewundern, als dass man seinem Gegner gerecht werden könnte.

die Bibel in diesem Mehreren gleich unfehlbar sei. 3. Der Buchstabe ist nicht der Geist und die Bibel ist nicht die Religion. 4. Folglich sind die Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. 5. Auch war eine Religion ehe die Bibel war. 6. Das Christenthum war ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der erste schrieb und eine sehr beträchtliche, ehe der Kanon zu Stande kam. 7. Es mag also von diesen Schriften noch soviel abhangen, so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der christlichen Religion auf ihnen beruhen. 8. War ein Zeitraum, in welchem die christliche Religion bereits so ausgebreitet war, in welchem sie sich bereits so vieler Seelen bemächtigt hatte und in welchem gleichwol noch kein Buchstabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen ist, so muss es auch möglich sein, dass alles, was die Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren ginge und die von ihnen gelehrte Religion doch bestände. 9. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. 10. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat!“

Die Bibel also ist nicht die Religion, das wird historisch bewiesen daraus, dass das Christenthum bestand, ehe irgend einer der Evangelisten und Apostel etwas geschrieben hatte. Die erste Zusammenfassung des christlichen Glaubens war die regula fidei, erst später und ganz allmählich entstanden die Neu-Testamentlichen Schriften. (Die Hypothese Lessings betreffs der Entstehung der Evangelien übergehen wir hier.) Das Christenthum also ist älter als die Bibel, daher nicht das Christenthum abhängig von der Bibel, sondern die Bibel abhängig vom Christenthum, d. h. die Bibel nicht Grundlage, sondern schriftliche Urkunde des Christenthums. Die biblischen Schriften sind Gelegenheitsschriften, unter bestimmten Umständen zu bestimmten Zwecken geschrieben, enthalten daher sehr viel Zufälliges, für die Religion Gleichgültiges. Daher enthält die Bibel mehr und Anderes, als zur Religion gehört und für dies Andere kommt ihr nicht dieselbe Autorität zu, wie für das zur Religion Gehörige.

Um das Verhältniss von Bibel und Christenthum dreht sich der Streit zwischen Lessing und Göze, um die Bedeutung der Wunder und Weissagungen für die Wahrheit der christlichen Religion handelt es sich in dem Streit zwischen Lessing und Schumann. Gegen diesen richtet Lessing seine Abhandlung: „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft.“ Lessing geht davon aus, dass man wohl unterscheiden müsse zwischen Weissagungen, deren Erfüllung wir selbst erleben, oder Wundern, welche von unseren Augen gesehen, und Berichten von erfüllten

Weissagungen oder geschehenen Wundern. Hätte ich zur Zeit Christi gelebt, hätte ich gesehen, wie Weissagungen von unzweifelhaft altem Ursprung in seiner Person erfüllt wurden, oder wie er selbst Wunder verrichtete, ich würde sofort meinen Verstand dem seinigen untergeordnet haben. Oder wenn jetzt noch Weissagungen betreffs der christlichen Religion erfüllt und von Christen Wunder gethan würden, wie zur Zeit des Origenes, ich würde sofort den Beweis des Geistes und der Kraft anerkennen. Jetzt aber hat dieser Beweis weder Geist noch Kraft, sondern ist zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken. Seitdem die Wahrheit der Wunder Christi nicht mehr durch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen wird, seitdem sie nur Nachrichten von Wundern sind, wenn auch völlig unwidersprechliche Nachrichten, können sie mich nicht verbinden, an anderweitige Lehren Christi zu glauben. Denn wenn eine historische Wahrheit nicht demonstrirt werden kann, kann auch Nichts durch historische Wahrheit demonstrirt werden, d. h.: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden*). — Was heisst ferner, eine historische Wahrheit glauben? Es heisst Nichts Anderes, als diese Wahrheit gelten lassen, Nichts dagegen einwenden, dass ein Anderer einen anderen historischen Satz darauf baut. Wenn ich historisch Nichts dagegen einzuwenden habe, dass Christus einen Todten erweckt hat und selbst vom Tode auferstanden ist, so glaube ich ganz gerne, dass die Jünger ihn deshalb für Gottes Sohn hielten: das sind Wahrheiten einer und derselben Classe. Das kann mich aber nicht veranlassen, zu glauben, dass Gott einen Sohn habe, mit ihm gleichen Wesens, und dass Christus dieser Sohn sei. Das heisst, aus dem Unvermögen, gegen die Zeugnisse Jemandes etwas Erhebliches einzuwenden, die Verbindlichkeit herleiten, etwas zu glauben, wogegen sich meine Vernunft sträubt, und ist deshalb eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Auch die Berufung auf die Inspiration der Schrift hilft nicht, denn auch diese ist ja nur historisch gewiss, es wird also immer verlangt, von einer historischen Wahrheit aus in eine ganz andere Classe von Wahrheiten hinüber zu springen und nach jener alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe umzubilden. „Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.“ Also Wunder und Weissagungen, von denen ich nur historische Kunde habe, können mich, auch wenn ihre historische Wahrheit ganz unzweifelhaft ist, nicht zur Annahme der anderweitigen Lehren Christi verbinden, das können nur diese Lehren selbst.

---

*) Noch heute wird dieser Satz als höchste Weisheit verkündet, und doch hätte schon Lessing von seiner Auffassung der Geschichte als einer Entwicklung aus zu richtigerer Würdigung historischer Thatsachen kommen können.

Das Religionsbuch also ist nicht Grundlage, sondern Urkunde der Religion; Wunder und Weissagungen, kurz, historische Thatsachen sind kein sicherer Beweis für die Wahrheit einer Religion. Diese muss in sich selbst begründet sein, die Wahrheiten der Religion sind ewige oder Vernunft-Wahrheiten. Jene negative Bestimmung führt über die Unterscheidung von Religion und Bibel und Ablehnung des historischen Beweises des Geistes und der Kraft noch hinaus zur Unterscheidung der christlichen Religion von der Religion Christi. Diese positive führt auf Untersuchungen über das Wesen der Religion.

Jene Unterscheidung bespricht das Fragment „Die Religion Christi": Ob Christus mehr als Mensch gewesen, das ist ein Problem, dass er wahrer Mensch gewesen, das ist ausgemacht. Deshalb sind die Religion Christi und die christliche Religion ganz verschiedene Dinge. Die Religion Christi ist diejenige Religion, welche er als Mensch selbst erkannte und übte, und die jeder Mensch mit ihm gemein zu haben um so mehr wünschen muss, je höher er von dem Menschen Christus denkt. Die christliche Religion ist diejenige Religion, welche annimmt, Christus sei mehr als Mensch gewesen und welche ihn als solchen zum Gegenstand der Verehrung macht. Wie beide Religionen in Christo als in einer und derselben Person bestehen können, ist unbegreiflich, wie auch die Lehren und Grundsätze beider kaum in einem und demselben Buch zu finden sind. Die Religion Christi ist mit klaren und deutlichen Worten in der Bibel enthalten, die christliche Religion dagegen so vieldeutig, dass kaum über die Auffassung einer Stelle zwei Menschen einig sind. — Ueber diese Andeutungen jedoch kommt Lessing nicht hinaus, er giebt weder bestimmt und genau an, was denn zur Religion Christi gehört, noch erörtert er die Frage, aus welchen Gründen, sei es zufälligen, sei es nothwendigen, und in welcher Weise die christliche Religion an die Stelle der Religion Christi getreten ist.

Ebenso ungenügend sind die Erörterungen Lessing's über das Wesen der Religion. Die Wahrheiten der Religion sind ewige Wahrheiten oder Vernunft-Wahrheiten. Dieser Satz steht ihm unzweifelhaft fest. Derselbe folgt nothwendig daraus, dass die Religion weder auf das Religionsbuch noch auf Wunder und Weissagungen sich stützt, dass ich dieselbe also annehmen muss, weil sie an sich wahr, ihre Wahrheiten meiner Vernunft einleuchtend sind. Das folgt daraus, dass Lessing das Vernunft-Christenthum verbreiten will und betont, dass, was alle Religionen gemein haben, in der Vernunft nicht ohne Grund sein könne. Aber was für Wahrheiten sind diese Wahrheiten der Religion. Sind es theoretische Wahrheiten oder praktische? Für letztere spricht Manches. Für die Herrnhuter legt Lessing eine Lanze ein, weil sie von dem allgemein beschrittenen Weg des Vernünftelns auf den allein richtigen des Handelns zurückkehren. Er wünscht, „dass alle, welche das Evangelium Johannis trennt, das Testament Johannis wieder

vereinige." Das Testament Johannis sind die Worte, welche der Apostel gegen Ende seines Lebens allein in den Versammlungen der Gemeinde zu sprechen pflegte: „Kinderchen, liebet Euch!" Das allein erscheint ihm als genug, als hinlänglich genug, wenn es geschieht. „Dieses Testament Johannis war es, worauf ehedem ein gewisses Salz der Erde schwur. Jetzt schwört dieses Salz der Erde auf das Evangelium Johannis, und man sagt, es sei nach dieser Abänderung ein wenig dumpfig geworden." Lessing weist es mit Entschiedenheit ab, dass zur wahren christlichen Liebe nothwendig noch die christlichen Glaubenslehren hinzukommen müssten, damit Jemand ein Christ sei. Und denken wir nun gar an den Nathan, so scheint es völlig unzwweifelhaft, dass für Lessing die wahre Religion mit der Sittlichkeit identisch ist. — Betrachten wir dagegen die „Erziehung des Menschengeschlechts", so sind es gewisse Vernunft-Wahrheiten, d. h. theoretische Wahrheiten, auf welche es bei der Religion ankommt und deren allgemeine und unmissverständliche Bekanntmachung die Bedeutung des Christenthums ausmacht, besonders die Einsicht in die Einheit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. — So wenig tritt die Frage nach dem psychologischen Wesen der Religion für Lessing in den Kreis der Untersuchung, dass er diese Aussagen neben einander stellt, ohne eine Vereinigung auch nur anzudeuten.

Die wahre Religion ist also ewige, vernünftige Wahrheit, daraus ergeben sich zwei Fragen: einmal, beruht die Religion bloss auf Vernunft, ohne Offenbarung? dann: wie entstehen die positiven Religionen mit ihrem, zum Theil unleugbar vernunftwidrigen Inhalt?

Leibniz unterschied, im Zusammenhang seines Systems durchaus consequent, übervernünftige und widervernünftige Sätze. Letztere darf die Offenbarung nicht enthalten, wol aber erstere. Wolf bestimmte dann ausführlich die Merkmale dessen, was als Offenbarung sollte gelten dürfen. Nach diesem Kanon strich nun die Aufklärung, je nach persönlichem Belieben des Einzelnen, bald mehr bald weniger von den Sätzen der christlichen Offenbarung als widervernünftig, ohne doch die Offenbarung selbst principiell zu leugnen. Auch hier geht Lessing weiter, indem er die zu Grunde liegende Voraussetzung von der Uebervernünftigkeit der Offenbarung in Anspruch nimmt. Die Offenbarung geht allerdings über die natürliche Erkenntniss ihrer Empfänger hinaus, nicht aber über die Vernunft als solche; sie theilt den Menschen Erkenntnisse mit, die sie allerdings damals noch nicht hatten, aber mit der Zeit auch durch ihre natürliche Vernunft erlangen konnten. Die Offenbarung ist also durchaus vernünftig, sie ist, wie Lessing mit Benutzung eines bei den Kirchenvätern bereits vorkommenden Bildes ausführt, die Erziehung des menschlichen Geschlechts. Jede Erziehung ist Erziehung zu etwas, zu einem Ziel, also Entwickelung, das sind die Hauptgedanken von Lessing's „Erziehung des Menschengeschlechts."

Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht. Erziehung giebt dem Menschen Nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter. Ebenso giebt auch die Offenbarung dem menschlichen Geschlechte Nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, nur giebt sie ihm die wichtigsten Dinge früher. Wie Eltern und Lehrer bei der Erziehung, so hat auch Gott bei der Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maass halten müssen. Freilich ward schon der erste Mensch mit dem Begriff von einem einigen Gott ausgestattet, aber die sich selbst überlassene menschliche Vernunft zerlegte den einzigen Unermesslichen in mehrere Ermesslichere und versank damit in Viel- und Abgötterei. Um die Menschen wieder auf den rechten Weg zu bringen, wählte sich Gott ein einzelnes Volk zu seiner besonderen Erziehung und zwar das Israelitische als das ungeschliffenste und verwildertste. Diesem Volke liess sich Gott anfangs bloss als den Gott seiner Väter ankündigen, bezeugte sich durch Wunder als einen Gott, der mächtiger sei als irgend ein anderer und gewöhnte es dadurch an den Begriff des Einigen. Dieser Begriff des Einigen stützte sich aber ganz auf den Begriff des Mächtigsten, und war von dem wahren, transscendentalen Begriff des einigen noch weit entfernt: darin lag der Grund des häufigen Abfalls, indem ein anderer Gott als der mächtigste erschien. In moralischer Hinsicht war ein so rohes Volk nur durch unmittelbar sinnliche Strafen und Belohnungen zu erziehen. Es wäre ein pädagogischer Fehler gewesen, hätte Gott dem Volke schon jetzt die Unsterblichkeit der Seele und ein künftiges Leben offenbaren wollen, Wahrheiten, welchen seine Vernunft noch nicht gewachsen war. — Unterdes waren die übrigen Völker der Erde beim Lichte der Vernunft ihren Weg fortgegangen. Die meisten blieben hinter dem erwählten Volk zurück, einige kamen ihm zuvor, das beweist jedoch Nichts gegen die Offenbarung. Auch dass die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und von Belohnungen und Bestrafungen in einem künftigen Leben im Alten Testament nicht enthalten ist, beweist nichts gegen ihre Göttlichkeit. Ein Elementarbuch für Kinder darf dies oder jenes wichtige Stück der Wissenschaft oder Kunst wol mit Stillschweigen übergehen, darf nur nichts enthalten, was den Weg dahin versperrt. Im Exil kam das Jüdische Volk mit den weisen Persern in Berührung, und indem es Jehovah gegen das Wesen aller Wesen mass, trat der erste wechselseitige Dienst ein zwischen Vernunft und Offenbarung. Bisher hatte die Offenbarung die Vernunft geleitet, jetzt erhellte die Vernunft die Offenbarung. Im Lichte der Persischen Religion mit ihrem reinen Gottesbegriff sahen auch die Juden in dem Jehovah des Alten Testaments nicht mehr bloss den mächtigsten Nationalgott, sondern in Wahrheit den einen und alleinigen Gott. Auch mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wurden die Juden unter

den Chaldäern und Persern, vor allem in den Schulen der griechischen Philosophen in Aegypten, bekannt. Jetzt fand man für diesen Glauben im Alten Testament wenigstens Vorübungen, Anspielungen und Fingerzeige. Aber jedes Elementarbuch ist nur für eine bestimmte Zeit, auch das Alte Testament hatte seine Zeit. Dann kam Christus und riss dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen.

Die Juden waren in der Ausübung ihrer Vernunft soweit gekommen, dass sie zu ihren moralischen Handlungen edlere, würdigere Beweggründe brauchten, als zeitliche Belohnungen und Strafen. Und so ward Christus der erste zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele. Die Jünger haben diese Lehre getreulich fortgepflanzt und unter alle Völker verbreitet, dabei freilich auch mit anderen Lehren vermischt, deren Wahrheit weniger einleuchtend, deren Nutzen weniger erheblich war. Die Neutestamentlichen Schriften waren das zweite, bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht. Wie wir zur Lehre von der Einheit Gottes jetzt das Alte Testament entbehren können, wie wir anfangen, zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch das Neue Testament zu entbehren, könnten so nicht in demselben noch mehr Wahrheiten enthalten sein, welche wir als Offenbarungen anstaunen sollen, bis die Vernunft lernt, sie zu begreifen? Z. B. die Lehre von der Dreieinigkeit sollte uns vielleicht sagen, dass Gott unmöglich in dem Sinne Eins sein könne, in welchem endliche Dinge Eins sind, dass seine transscendentale Einheit eine Art von Mehrheit nicht ausschliesse, dass Gott die vollständigste Vorstellung, ein gleich vollkommenes Bild, einen Sohn Gott habe, die Lehre von der Erbsünde, dass der Mensch auf der niedrigsten Stufe zu wenig Herr seiner Handlungen ist, um moralischen Gesetzen folgen zu können, die Lehre von der Genugthuung, dass Gott dennoch ihm moralische Gesetze geben und alle Uebertretungen in Rücksicht auf seinen Sohn, d. h. den selbständigen Umfang aller Vollkommenheiten, wogegen jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet, verzeihen wollte, statt ihn von aller moralischen Glückseligkeit auszuschliessen. Ueber solche Geheimnisse der Religion zu spekuliren, darf man nicht hindern. Sie sind nämlich das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie danach im Rechnen einigermaassen sich richten können, dergleichen Spekulationen sind vielmehr das geeignete Mittel, das menschliche Geschlecht auf die höchste Stufe der Aufklärung und Reinigkeit zu erheben. Erreicht haben wir dieselbe noch nicht, aber wir werden sie erreichen. Jede Erziehung hat ein Ziel, auch diejenige des Menschengeschlechts, es ist die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums, die uns von den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird. Das Wesen desselben besteht darin, dass die Menschen das Gute thun, weil es das Gute ist, nicht, weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind. Und dauert es vielleicht noch lange, bis dies Ziel erreicht

wird: „Geh' Deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur lass mich dieser Unmerklichkeit wegen an Dir nicht verzweifeln! Lass mich an Dir nicht verzweifeln, wenn selbst Deine Schritte mir scheinen sollten zurückzugehen! Es ist nicht wahr, dass die kürzeste Linie immer die gerade ist!"

So äussert sich Lessing. Ist aber das seine wahre Meinung? Dann fehlt auch bei ihm jede Untersuchung über die Möglichkeit und die Art einer Offenbarung. Dann sieht auch Lessing, ganz im Geiste der Aufklärung, Wesen und Bedeutung des Christenthums in Nichts Anderem als in der Einsicht in die Einheit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele mit jenseitiger Vergeltung des diesseitigen Handelns. Auch dann ist das Christenthum ihm nicht das Ziel der religiösen Erziehung, nicht die vollkommene Religion, sondern zum Untergang bestimmt gleich der Jüdischen. Oder ist das nur die exoterische Wahrheit, und die esoterische hat Lessing für sich behalten? Hat er vielleicht selbst gehandelt nach der Regel, welche er giebt: „Hüte Dich, Du fähigeres Individuum, der Du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest und glühst, hüte Dich, es Deine schwächeren Mitschüler merken zu lassen, was Du witterst, oder schon zu sehen beginnest!" Uns erscheint Letzteres wahrscheinlicher, aber wer vermag es zu behaupten oder gar zu beweisen? In diesem Fall könnte er von Offenbarung nur uneigentlich reden, sie wäre vernünftige Einsicht und Erkenntniss, zu welcher zunächst nur Einzelne, durch sie erst die Masse gelangt, auch Judenthum und Christenthum wären nur auf menschliche Vernunft — nicht auf göttliche Offenbarungsthätigkeit gegründet, nur, dass die menschliche Vernunft hier einen anderen Weg einschlug. Woher aber dann das Vorgeben einer göttlichen Offenbarung und der Glaube an eine solche?

Wie dem aber auch sei, jedenfalls enthält die Offenbarung nur wesentlich Vernünftiges. Die Religionen aber, wie sie thatsächlich vorliegen, die sogenannten positiven Religionen enthalten vieles zur Religion Gleichgültiges, willkürliche Vorschriften für das Glauben und Handeln. Welche Bewandtniss hat es damit? Immer wieder und immer schärfer tadelt es Lessing, dass man gemeiniglich auf diese Aesserlichkeiten zuviel Werth lege. Es sei mancher ein Christ, der nicht also heisse, während viele nur aus Bequemlichkeit das leichtere Bekenntniss der Religionslehren auf sich nehmen statt der Erfüllung der schwereren Religionspflichten. Das Gespräch „Ernst und Falk" führt aus, dass das Wesentliche der Freimaurerei im Wesen des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft begründet sei und deshalb durch eigenes Nachdenken zu finden, dass aber die bestimmten Worte und Zeichen und Gebräuche die Freimaurerei nicht seien. Als ideale Aufgabe der Maurerei erscheint es, dass diejenigen, welche in jeder einzelnen positiven Religion über die Vorurtheile der Menge hinaus sind, sich verbinden, um die Trennungen möglichst zu beseitigen, durch welche die Menschen einander so fremd werden. — Toleranz ist

deshalb eine immer wiederkehrende Forderung Lessings, doch wird dieselbe weniger auf relative Werthschätzung jeder positiven Religion gegründet, als vielmehr auf Nichtachtung aller.

Der Werth der positiven Religionen also ist gering, gehen doch alle Aeusserungen Lessing's darauf, denselben herunterzusetzen, keine darauf, ihn positiv festzustellen. Woher stammen denn die positiven Religionen? Wenn Lessing in der Einleitung zur „Erziehung des Menschengeschlechtes" fragt: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter Nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen" — so scheint es, als betrachte er dieselben als in der Natur des Menschen und ihrer Entwicklung nothwendig begründet. Die Abhandlung selbst aber führt diesen Gedanken nur betreffs der religiösen Wahrheit in Judenthum und Christenthum, also betreffs der verschiedenen Grade der natürlichen Religion aus, nicht betreffs des eigentlich Positiven. Deshalb kann wenigstens sie uns nicht veranlassen zu der Vermuthung, Lessing habe später nicht mehr die Ansicht vertreten, welche eine Abhandlung „Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion" (aus den Jahren 1755—60) darlegt. Der vollständige Inbegriff der natürlichen Religion ist: Einen Gott erkennen, sich die würdigsten Begriffe von ihm machen und auf dieselben bei allen unseren Handlungen und Gedanken Rücksicht nehmen. Zu dieser natürlichen Religion ist jeder Mensch nach dem Maasse seiner Kräfte verbunden; da diese Kräfte verschieden sind, so auch die natürliche Religion des Menschen. Zum Zweck der bürgerlichen Verbindung musste man statt dieser Verschiedenheit Einigkeit herbeiführen und deshalb über gewisse Dinge und Begriffe sich vereinigen und denselben eben die Wichtigkeit und Nothwendigkeit beilegen, welche die natürlich erkannten Religionswahrheiten an sich haben. Diese positive Religion erhielt ihr Ansehen durch die Person des Stifters als geoffenbart; sie ist unentbehrlich und innerlich wahr, sofern in ihr die natürliche Religion nach der zufälligen Beschaffenheit desjenigen Staates, welchem sie dienen will, modificirt ist. Daher sind alle positiven Religionen gleich wahr und gleich falsch. Die beste positive Religion ist diejenige, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält.

II.

Johann Gottfried Herder. (25. Aug. 1744 bis 21. Dec. 1803.)

Kaum Einer seiner Zeitgenossen war Lessing so verwandt, wie Herder *). Freilich ist es eine Verwandtschaft, die Raum lässt

*) Von den Schriften Herders kommen hier besonders in Betracht: „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts" 1774—76. „Vom Geiste der Hebräischen

für weitgehende Verschiedenheit. Und zwar tritt diese Verschiedenheit zunächst ins Auge, sind wir doch gewohnt, in Lessing den scharfen, logischen Kritiker zu sehen, in Herder den feinsinnigen, congenialen Dolmetscher der Volkspoesie. Jene Verwandtschaft aber bezieht sich auf die allgemeine philosophische Weltanschauung.

Den ersten Regungen des menschlichen Geistes in den ältesten Denkmalen der Geschichte und Poesie nachzugehen, war Herder's Hauptstreben. Mit seltenem Verständniss weiss er sich hineinzudenken in die Verhältnisse, die Denk- und Anschauungsweise längst vergangener Zeiten und verschiedenartiger Völker, und weiss die ältesten Denkmale derselben in Poesie und Geschichte seiner Zeit und seinem Volke nahe zu bringen. Damit erneuert Herder gegenüber der alles nivellirenden, höchst unhistorischen Geschichtsbetrachtung der Aufklärung Leibniz' Betonung der Individualität und Werthschätzung der dunkelen Erkenntniss im Gefühl. Damit eröffnet er seiner Zeit in den „Stimmen der Völker" das Verständniss für die fern liegendsten Produkte der Poesie und damit auch für die Bibel. Denn Herder ist es, der neben der negativ-dogmatischen Kritik der Neologie und der historischen eines Ernesti, Michaelis, Semler, mit Nachdruck auf eine historisch-ästhetische Würdigung der Bibel hingewiesen hat.

Fragen wir nach der philosophischen Weltanschauung Herder's, so dürfen wir uns durch seine ausgesprochene Anlehnung an Spinoza nicht irre machen lassen. Denn auch Herder dringt zu einem objektiv richtigen Verständniss Spinoza's nicht hindurch und vertritt vielmehr einen „geläuterten Spinozismus", der seine Hauptzüge von Leibniz entlehnt hat.

Anfangs finden wir Herder in engster Beziehung zur Aufklärung. 1767 schreibt er voll Freundschaft und Hochachtung an Nicolai: Berlin sei der erste Ort, an den er sich wünsche, weil der Geist der Berliner Gelehrten sympathisch auf ihn wirke. In demselben Jahr schreibt er ganz im Sinne der Aufklärung an Kant: Er habe das geistliche Amt angenommen, weil er wisse und täglich erfahre, dass sich von hier aus am besten Cultur und Menschenverstand unter den ehrwürdigen Theil der Menschen bringen lasse, den wir Volk nennen. Und auch als später diese Freundschaft sich löste, behielt Herder von ihr wenigstens dies bei, dass alle Entwickelung des Menschen, auch die Religion, zuhöchst zur Glückseligkeit in Beziehung gesetzt ward.

Mit seinem Freunde Jakobi weiss sich Herder Eins in dem Gegensatz zur inhaltsleeren Begriffsphilosophie der Aufklärung,

---

Poesie". 1782—85. „Briefe über das Studium der Theologie." 1785. „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit." 1784—87. „Seele und Gott." 1787. „Christliche Schriften." 1797. „Briefe zur Beförderung der Humanität." 1793—97. Dazu A. Werner: Herder als Theolog. Berlin 1871.

welche aus Begriffen und Demonstrationen glaubt alles schöpfen zu können. Mit scharfen Worten wendet er sich gegen die Berufung auf den allgemeinen Menschenverstand: „Wenn Jeder, wo der Schuh sein Hühnerauge drückt, sich gleich auf allgemeinen Menschenverstand und Menschenempfindung bezieht, so ehret er den Genius der Menschheit, den er in sein Hühnerauge verwandelt, wahrlich nicht.“ Menschenverstand und Menschenempfindung „sind etwas Anderes als eure Schlafmütze“. Mit Entschiedenheit bekämpft er in der „Metakritik“ „jene menschliche Erkenntniss ohne und vor aller Erfahrung, jene sinnlichen Anschauungen ohne und vor allen sinnlichen Empfindungen eines Gegenstandes etc.“ Sehen wir von dem gereizten und unwürdigen Ton dieser Schrift ganz ab, — in den Briefen über Humanität spricht derselbe Herder von demselben Kant in Ausdrücken der grössten Verehrung und Hochachtung, — eine gerechte Beurtheilung ist nur möglich, wenn wir die eigenen Aufstellungen Herder's von den Angriffen auf Kant streng scheiden. Dort ist Manches Werthvolle, hier fehlt es an der ersten, unerlässlichen Bedingung, an dem rechten Verständniss des Gegners. Ein einziger Blick auf Herder's Besprechung der Deduction der Kategorien und des Idealismus lässt darüber keinen Zweifel. — Auch betreffs der Aufgabe der Philosophie ist Herder mit seinem Freunde Jakobi einig. Philosophie soll Dasein enthüllen, was da ist, in den Eigenschaften und Beziehungen, wie es da ist, kennen lernen; Metaphysik ist Nach-Physik, d. h. jene soll an die Physik stets sich halten und über deren Entdeckungen nicht hinausgehen. Wirklichkeit, Realität, thätiges Dasein ist der Hauptbegriff, ihm soll die Philosophie nachgehen und bleiben bei den Dingen der Natur.

Weiter aber geht diese Uebereinstimmung nicht. Mit Entschiedenheit verwahrt sich Herder vor allem gegen die Annahme eines ausserweltlichen Gottes. „Was Ihr, lieben Leute, mit dem „Ausser der Welt existiren“ wollt, begreife ich nicht. Existirt Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall ungemessen, ganz und untheilbar, so existirt er nirgends. Ausser der Welt ist kein Raum; der Raum wird nur, indem für uns eine Welt wird als Abstraktion der Erscheinung. Eingeschränkte Personalität passt auf das unendliche Wesen ebenso wenig, da Person bei uns nur durch Einschränkung wird. In Gott fällt dieser Wahn weg; er ist das höchste, lebendigste, thätigste Eins.“ „Mit dem persönlichen supra- und extramundanen Gott komme ich so wenig fort als Lessing. Gott ist nicht Welt und Welt nicht Gott, das bleibt gewiss. Aber mit dem „Extra“ und „Supra“ ist's, dünkt mich, auch nicht ausgerichtet. Wenn man von Gott redet, muss man alle Idole des Raumes und der Zeit vergessen, oder unsere beste Mühe ist vergeblich.“

Sogar die Persönlichkeit der Welt-Ursache wird abgelehnt: Keine der Bedeutungen des Wortes „Person“, weder Larve, noch

Maske, weder Standesperson, noch abgezeichneter Charakter, finden auf Gott Anwendung. „So wenig Gott die Person ansiehet, so wenig spielt er eine Person, so wenig affektirt er Persönlichkeit, hat eine persönliche, von andern abstechende, kontrastirende Denkart. Er ist. Wie Er ist Niemand." Auch die Frage wird verneint, ob nicht vielleicht „die höchste Intelligenz das Wort Persönlichkeit fordere, so dass Einheit des Selbstbewusstseins die Personalität ausmachte"! Und seinem Freunde Jakobi hält Herder entgegen: „Du willst Gott in Menschengestalt als einen Freund, der an dich denkt. Bedenke, dass er dann auch menschlich, d. h. eingeschränkt an dich denken muss, und wenn er parteiisch für dich ist, parteiisch gegen Andere sein wird."

Gegenüber dieser Trennung von Gott und Welt kommt auch Herder immer wieder zurück auf Lessing's Bekenntniss: ἓν καὶ πᾶν, und Spinoza's Philosophie scheint ihm die einzige, welche völlig eins mit sich ist. Freilich ist es ein sehr geläuterter Spinozismus, den Herder verkündet: Spinoza ist kein Atheist, denn „die Idee von Gott ist ihm die erste und letzte, ja, die einzige aller Ideen, an die er Welt- und Naturerkenntniss, das Bewusstsein sein selbst und aller Dinge um ihn her, seine Ethik und Politik knüpfet." Spinoza ist kein Pantheist, denn „sein unendliches, höchst-wirkliches Wesen ist so wenig die Welt selbst, als das Absolute der Vernunft und das Endlose der Einbildungskraft Eins sind", und nur mit Unrecht beschuldigt man ihn, „dass er seinen Gott in die Welt einschliesse und mit derselben identificire". Spinoza ist kein Fatalist, denn er redet nicht von einem blinden äusseren Zwange, unterwirft Gott nicht einem Fatum, „sondern ich denke mir, dass aus der Natur Gottes alles so nothwendig folge, wie Jeder es sich aus der Natur Gottes folgend denkt, dass Gott sich selbst erkennt". Spinoza lehrt nicht einen ohne Einsicht blind wirkenden Gott, sondern unter allen Vollkommenheiten kommt demselben auch Denken und Weisheit zu. Spinoza legt Gott nicht Ausdehnung bei, sondern, gezwungen durch die Ausdruckweise des Cartesius, wählt er nur einen ungeschickten Ausdruck für den Gedanken, dass Körper- und Geisterwelt beide Darstellungen, Ausgestaltungen eines und desselben göttlichen Seins sind.

Herder's philosophische Weltanschauung dürfte sich auf folgende Gedanken zurückführen lassen. Gott ist Kraft, wie alles Daseiende, aber Gott ist die Urkraft, die All-Kraft aller Kräfte, Organ aller Organe; die endlichen Dinge sind auch Kräfte, aber nur Wirkungen, beschränkte Erscheinungsformen oder Darstellungsweisen dieser Einen, unendlichen Kraft. Also: „das höchste Dasein hat seinen Geschöpfen das Höchste gegeben, Wirklichkeit, Dasein". Deshalb will auch Herder von einer Demonstration des Daseins Gottes Nichts wissen, sondern in dem Dasein, im Wirklichen selbst, und wäre es nur ein Strohhalm, erscheint ihm dasselbe als unmittelbar gewiss gegeben. Ebenso weist er das Begreifen

Gottes ab: schon von der endlichen Kraft wissen wir nicht, was sie ihrem innersten Wesen nach ist, geschweige denn von der göttlichen Urkraft. Wie es uns unmöglich ist, das Nichts zu denken, so unmöglich können wir uns denken, dass Gott nicht sei, denn allem Dasein liegt er zu Grunde. Gott also ist das Erste und Ursprünglichste. Das ist besonders einleuchtend an dem Beispiel unserer Seele. Denn ohne noch den Ursprung der Kräfte ins Auge zu fassen, welche in der Seele denken, handeln, wirken, ist schon ihre Verknüpfung Beweis genug von einem wesentlichen Grund innerer Wahrheit, Uebereinstimmung und Vollkommenheit, welche ihr Dasein selbst einschliesst. Weil es eine Vernunft, eine Verknüpfung des Denkbaren in der Welt nach unwandelbaren Regeln giebt, muss es auch einen wesentlichen Grund dieser Verknüpfung geben. Diese selbständige Wahrheit wohnt in allem, was da ist, objektiv oder subjektiv betrachtet. Gott also ist das innere nothwendige Sein in allem wirklichen Dasein.

Gott ist die Ur-Kraft, die All-Kraft, daher eine nicht vorübergehende, sondern eine bleibende, immanente Ursache aller Dinge. Daraus aber folgt nicht, dass die Welt gleich ewig ist mit Gott. Die ewige Macht Gottes freilich schafft, schuf und wird schaffen, weil sie als ewig wirkende Macht nie müssig sein kann; das Dasein der Welt aber beruht auf einer Folge und ist deshalb, auch wenn die Folge endlos ist, nicht ewig. Nur zu häufig werden endlose Folge und Ewigkeit mit einander verwechselt, und vergessen, dass alle Dinge der Zeitfolge bedingt sind, von einander abhängig und ganz abhängig von der Ursache, welche sie hervorbrachte, so dass keines derselben mit dem ewigen Dasein Gottes vergleichbar ist.

Gott also ist zunächst Kraft, Macht. Diese Macht aber ist nicht ohne Weisheit. Die Regeln in unserer Seele, nach welchen wir wahrnehmen, absondern, schliessen und verbinden, sind göttliche Regeln; reine Wahrheiten giebt es nur, wenn auch „dasjenige Wesen, welches die Ursache meiner und jeder Vernunft ist, dieselben inneren Gesetze der Gedanken auf die eminenteste Weise kennt, welche es seinen Wirkungen zu Grundgesetzen des Daseins nicht anders als machen konnte". Gott besitzt alle Vollkommenheiten auf die vollkommenste Weise, daher kann er auch der vorzüglichsten Vollkommenheit, des Denkens, nicht ermangeln. Freilich mit dem Unterschied, dass der abgeleitete Verstand nur verstehen kann, was ihm gegeben ist, der ursprünglichen Denkkraft dagegen Nichts gegeben ist, sondern aus ihr alles hervorgeht. Auch ist Gott nicht bloss ein gesammelter Name aller der Verstandes- und Denkkräfte, welche in den einzelnen Geschöpfen allein wirklich sind und denken. Also ist Gott eine unendliche, ursprüngliche Denkkraft ebenso wesentlich, wie die unendliche Wirkungskraft. Die höchste Macht ist nothwendig auch die weiseste. Die Norm für diese Weisheit kann nur in

der Güte gegeben sein, daher Macht, Verstand und Güte in Gott untrennbar vereint sind.

Gott nun, indem die höchste Macht, Güte und Weisheit Eins sind, wirkt mit Nothwendigkeit, d. h. nach den ewigen, immanenten Gesetzen seines Wesens. Mit Recht polemisirt deshalb Spinoza gegen die Endabsichten, denn dieselben sind Nichts als schwache Ueberlegungen und Vorstellungsarten, Willkürlichkeiten und Velleitäten. Was Gott wirkt, darüber durfte er nicht erst rathschlagen und wählen, die Wirkung floss aus der Natur des vollkommensten Wesens, sie war einzig und ausser ihr Nichts Anderes möglich. Daher ist auch die Welt nicht etwa die beste, weil er sie unter schlechteren wählte, sondern weil er nach der inneren Nothwendigkeit seines Wesens Nichts Schlechtes wirken konnte. Die vielen Anthropopathien sind auch ein Mangel der Leibnizischen Theodicee. Bei Leibniz selbst war es freilich nur allzustarke Akkommodation an das schwache Verständniss der Menge, aber seine Nachfolger machten später diese blosse Einkleidung zur Hauptsache. Während Leibniz selbst durch das System der moralischen Nothwendigkeit alle Willkür von Gott ausschloss, erfanden seine Nachfolger eine Menge inhaltsleerer Physiko-Theologien, Teleologieen, Theodiceen. Gott aber wirket nach inneren nothwendigen Gesetzen seines Wesens, d. h. der vollkommensten Güte und Weisheit. In dem Ganzen, welches bis auf die kleinsten Verbindungen nur Ein System ist, in dem sich nach unveränderlichen inneren Regeln die weiseste Güte offenbart, — in diesem Ganzen darf man wol nach weiser Absicht fragen. Sucht man dieselbe dagegen im Einzelnen, so verfällt man nothwendig in Ungereimtheiten oder muss seine Zuflucht nehmen zu verborgenen Rathschlüssen Gottes. Im Einzelnen ist vielmehr „jedes gefundene wahre Naturgesetz eine gefundene Regel des ewigen göttlichen Verstandes, der nur Wahrheit denken, nur Wirklichkeit wirken konnte“.

Für das Wunder als Durchbrechung des Naturzusammenhanges ist bei dieser Auffassung kein Raum. Darüber dürfen wir uns auch dadurch nicht täuschen lassen, dass Herder das Wunder als Mirabile, d. h. als Gegenstand des Glaubens früherer Zeiten und Völker mit tief eindringendem Verständniss und schonender Vorliebe behandelt.

Die Gottheit offenbart sich in unendlichen Kräften auf unendliche Weise, d. h. organisch. Der Ausdruck „organische Kräfte“ bezeichnet, dass das Innere und das Aeussere, das Geistige und das Körperhafte stets zusammen sind: keine Kraft ohne Organ, kein Geist ohne Körper. Die ganze Welt ist Nichts als ein Ausdruck, eine Darstellung der Wirklichkeit der ewig lebendig thätigen Kräfte der Gottheit. In allen Dingen sind solche lebendige, organische Kräfte, welche in jedem Punkte der Schöpfung wirken nach der vollkommensten Weisheit und Güte. Die einfachen Gesetze, nach welchen alle lebendigen Kräfte der

Natur ihre tausendfältigen Organisationen bilden, sind 1) die Beharrung, d. h. innere Bestand jedes Wesens, 2) Vereinigung mit Gleichartigem und Scheidung vom Entgegengesetzten, 3) Verähnlichung mit sich und Abdruck seines Wesens in einem Anderen.

Die Kräfte, welche das Weltall beherrschen, sind, genau betrachtet, Eins, denn sie alle sind Nichts Anderes als Abdrücke, Darstellungen, Erscheinungsweisen etc. der Einen göttlichen Kraft. Daher verschwinden für Herder alle schroffen Gegensätze, welche scheinbar in der endlichen Welt sich finden. Er weiss Nichts von der Frage, wie Gott auf und durch die todte Materie wirkt. Denn die Materie ist nicht todt, sie lebt: in ihr wirken, ihren inneren und äusseren Organen gemäss, lebendige mannichfaltige Kräfte. „In der Materie, die wir todt nennen, streben auf jedem Punkt nicht minder und nicht kleinere göttliche Kräfte.“ Wie die Scheidewand zwischen dem Anorganischen und dem Organischen, so fallen auch die scharfen Trennungen der verschiedenen Reiche des Lebens. „Nur Ein Principium des Lebens scheint in der Natur zu herrschen: dies ist der ätherische oder elektrische Strom, der in den Röhren der Pflanze, in den Adern und Muskeln des Thieres, endlich gar im Nervengebäude immer feiner und feiner verarbeitet wird, und zuletzt alle die wunderbaren Triebe und Seelenkräfte anfacht, über deren Wirkung wir bei Thieren und Menschen staunen.“ Allein von diesem Grundgedanken aus lassen sich Herder's „Ideen zur Geschichte der Menschheit“ begreifen. Denn nur von diesem Princip aus ist es berechtigt, bei Betrachtung der menschlichen Geschichte auszugehen von der Stellung unserer Erde unter den übrigen Weltkörpern, der wechselvollen Geschichte und endlichen Gestaltung unseres Planeten, von der Einwirkung von Bodenbeschaffenheit und Klima, von Flora und Fauna auf die Entwickelung der Menschen. In diesem Princip liegt die von Herder angedeutete wissenschaftliche Begründung der Physiognomik, hier der Grund zu der Forderung, dass jede Psychologie zugleich Physiologie sein müsse, hier die Berechtigung, die Begriffsbestimmung der Seele als immaterieller Substanz, die schwierige Frage nach der Wechselwirkung von Seele und Körper abzuweisen und seine eigenthümliche Erkenntnisstheorie aufzubauen. Von diesem Satz aus verwirft Herder die prästabilirte Harmonie des Leibniz, die er jedoch nur in der veräusserlichten Fassung Wolff's zu kennen scheint, und lehrt den sog. physischen Einfluss.

Trotz dieser Gleichheit aber sind alle Dinge wesentlich von einander verschieden, jedes ist eine eigenthümliche Darstellung oder Auswirkung der göttlichen Kraft, jedes eine ganz besondere Individualität. In jedem Punkte der Schöpfung, im Wesen jedes Dinges und seiner Eigenschaften offenbart sich freilich der ganze Gott, aber doch nur so, wie er in diesem Symbol, in diesem Punkt des Raumes und der Zeit sichtbar und energisch werden konnte. „Jede Kraft ist ihrem Wesen nach ein Ausdruck der

höchsten Macht, Weisheit und Güte, wie solche sich an dieser Stelle des Universums, d. i. in Verbindung mit allen übrigen Kräften darstellen und offenbaren konnte." Denn jedes Wesen ist, was es ist; Weisen der Existenz sind wir, d. h. Individualitäten. „Jeder hat und ist eine eigene Weise, d. h. eine eigene Individualität." Das Princip unserer Individuation liegt tiefer als der Verstand dringt, es liegt als Begriff und als Empfindung in dem Worte Selbst selbst. Selbstbewusstsein, Selbstwirksamkeit machen unsere Wirklichkeit, unser Dasein. Das gilt nicht bloss von uns Menschen, sondern alle Dinge sind gleich uns „verschiedene Weisen der Existenz mit verschiedenen Arten und Graden des Selbstbewusstseins, Modifikationen der Wirklichkeit tiefer und tiefer hinab, höher und höher hinan".

In der Welt sind zahllose Grade der Vollkommenheit, von der geringsten an bis zur höchsten hin. Und zwar findet sich in der gesammten Reihe aller Geschöpfe ein allmählich aufsteigender Fortschritt der Organisation, vom Stein zum Krystall, vom Krystall zur Pflanze, von der Pflanze zum Thier und von diesem zum Menschen. Ueberall finden wir hier eine aufsteigende Reihe von Kräften, welche sich darstellen in einer aufsteigenden Reihe organisirter Formen. Die höchste Stufe nehmen wir Menschen ein, weil in uns ein lebendiger Ausdruck der drei höchsten Gotteskräfte, Macht, Verstand und Güte, mit innerem Bewusstsein wohnt. Hier aber ist kein Dualismus von Körper und Seele, sondern in unserem ganzen Sein und Wesen sind wir nur Kraft und Thätigkeit, und wie überall ein und dasselbe Leben ist, daher unmerkliche Uebergänge, so ist auch keine Psychologie möglich, die nicht auf jedem Schritt bestimmte Physiologie wäre. Auf dem Reiz der äusseren Dinge beruht unser gesammtes Leben; erfahren wir durch denselben auch nicht die inneren Zustände der Natur, sondern nur, wie wir sie mit unserer Empfindung beleben, so ist das wenigstens menschliche Wahrheit, die höchste, deren wir fähig sind. Die Sinne nehmen das Aeussere in uns auf, im Innern leiten und vereinigen es die Nerven, der Gedanke ist die Kraft, aus dem Vielen, das uns zuströmt, Eins zu bilden. Auch Erkennen und Wollen sind eine und dieselbe Kraft, daher kein Raum für die Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne des Wahlvermögens.

Was einmal ist, kann nicht aufhören, denn Dasein ist ein unzertheilbarer Begriff. Alle wirkenden und lebendigen Kräfte der Weltschöpfung dauern fort. Keine Kraft kann untergehen. Von dem Untergehen einer Kraft haben wir weder in der Natur ein Beispiel, noch in unserer Seele einen Begriff. „Ist es Widerspruch, dass Etwas Nichts sei oder werde, so ist es noch mehr Widerspruch, dass ein lebendiges, wirkendes Etwas, in dem der Schöpfer selbst gegenwärtig ist, in dem sich seine Gotteskraft einwohnend offenbaret, sich in ein Nichts verkehre." Es giebt daher in der Schöpfung keinen wahren Tod, kein Aufhören und

Verschwinden eines einmal Daseienden. Unleugbar, weil in der alltäglichen Erfahrung gegeben, ist freilich der scheinbare Tod, dieser aber ist in Wahrheit Nichts Anderes als Verwandlung; diese Verwandlung aber ist nothwendige Bedingung des Lebens. Weil nämlich in der Schöpfung nur lebendige Kräfte wirken, ist in ihr keine Ruhe, denn eine Kraft hört auf, sobald sie ruht. Die Kräfte also wirken immer fort; dies Fortwirken ist zugleich ein Fortschreiten, nach inneren, ewigen Regeln, welche in ihr liegen. Je mehr eine Kraft wirket, desto mehr erweitert sie ihre Schranken und prägt auch anderen das Bild der eignen Kraft und Schönheit auf. Der allgemeine Fortschritt des Weltalls hat also das Grundgesetz, dass aus dem Chaos Ordnung, aus schlafenden Fähigkeiten thätige Kräfte werden. Daher existirt im Reiche Gottes Nichts wirklich Böses, sondern nur Schranke, Gegensatz. Wie aber die Schranke unabtrennbar ist von jeder zeitlich-räumlichen Existenz, so muss auch das Entgegengesetzte sich helfen und fördern und sogar die Fehler der Menschen müssen nach Gesetzen der Vernunft, Ordnung und Güte einem verständigen Geiste zum Guten dienen. — Allgemeiner Fortschritt zu höheren Stufen der Organisation ist also das Gesetz, welches das All beherrscht. Derselbe ist nur möglich durch scheinbaren Tod, indem verschwindet, was erscheint und jedes beschränkte Wesen als Erscheinung bereits den Keim der Zerstörung mit sich bringt. Aber wenn auch das sichtbare Organ vernichtet wird, die unsichtbare Kraft ist damit nicht zerstört. Der scheinbare Tod ist nur die Wirkung einer ewig-jungen, rastlosen, dauernden Kraft, welche aus einem Organ übergeht in ein anderes und eben in dieser Verwandlung ihre Wirksamkeit zeigt. Wenn die Blume stirbt, zieht die innere lebendige Kraft, welche sie hervorbrachte, sich in sich selbst zurück, um sich abermals in junger Schönheit der Welt zu zeigen. Sich verändern heisst also, sich zu neuem Leben, zu neuer Jugendkraft und Schönheit hindrängen. Diese Veränderung ist aber zugleich ein Fortrücken aus dem Chaos zur Ordnung, d. i. eine innige Vermehrung und Verschönerung der Kräfte in neu erweiterten Schranken nach immer mehr beobachteten Regeln der Harmonie und Ordnung.

Darauf gründet sich auch unsere Hoffnung auf Unsterblichkeit. Der Glaube an ein zukünftiges Leben ist den Menschen nothwendig und natürlich; nothwendig, damit sie nicht unter sich sinken und in Verzweiflung oder in Gräueln ärger werden als ein Thier; natürlich, weil sie garnicht anders können, als sich fortdenken in ihren Wirkungen und Kräften. Mit der Religion ist die Hoffnung auf Unsterblichkeit verbunden, aber auch sie giebt nur Hoffnung, Zuversicht, Glauben, aber keine demonstrativen Beweise. Solche Beweise können sich nicht stützen auf die einfache, immaterielle Natur der Seele, denn davon weiss die Physik Nichts, nicht auf Bonnet's „Keime“, denn Niemand hat in unserem Gehirn ein geistliches Gehirn, den Keim zu einem neuen Dasein entdeckt, — sondern höchstens auf die Analogie der Natur. Alle

wirkenden Kräfte der Welt bleiben, unmöglich kann unsere Seele allein aufhören, diese reinste und thätigste Kraft, die Kraft, welche Gott erkennen, ihn lieben und nachahmen kann. Alle Dinge verwandeln sich zu höheren Stufen der Vollkommenheit, — unmöglich kann unsere Seele allein von dieser Entwickelung ausgeschlossen sein, sondern der Fortschritt zu wahrer Humanität, der hiernieden beginnt, muss nach dem Tode fortgehen. Wird der Seele ihr jetziger Wirkungskreis zerstört, so kann es ihr nicht fehlen an einem neuen Organ, an neuen denkenden Kräften, an einem neuen Zusammenhang mit einer Welt zu neuem Wirken. Weil aber damit ein Fortschritt gegeben sein muss, verwirft Herder entschieden die Lessing'sche Annahme einer Seelenwanderung. Das ist eine Hypothese bloss sinnlicher Menschen.

Auf diesen allgemein-philosophischen Anschauungen beruht nun Herder's Auffassung der Religion.

„Wir sind Menschen, und als solche, dünkt mich, müssen wir Gott kennen lernen, wie er sich uns wirklich gegeben und dargestellt hat. Durch Begriffe empfangen wir ihn als Begriff, durch Worte als ein Wort, durch Anschauung der Natur, durch den Gebrauch unserer Kräfte, durch den Genuss unseres Lebens geniessen wir ihn als wirkliches Dasein voll Kraft und Leben.“ In diesem Satz ist Herder's Auffassung auf den kürzesten Ausdruck gebracht, denn dass wir der Kraft Gottes in uns wirkend inne werden, uns selbst als Glied der göttlichen Ordnung empfinden im Innersten des Herzens, das ist Religion. Sie ist das innerste Bewusstsein dessen, was wir als Theile der Welt sind, was wir als Menschen sein sollen und zu thun haben. Daher ist die Religion weder ein leerer Dienst von Ceremonien, noch ein gleichgültiges Nachbeten von Lehrsätzen, sondern inneres Leben, Ueberzeugung des Herzens, im Christenthum als ihrer höchsten Form, die Humanität. Daher ist die Offenbarung nicht äusserlich und übernatürlich, sondern eine rein immanente Erziehung der Menschheit. Daher von den Religionen nicht Eine wahr, die anderen falsch, sondern alle wahr, entsprechend der jeweiligen Stufe des menschlichen Geisteslebens.

Es ist falsch, mit der Aufklärung das Wesen des Christenthums in die Aufklärung des Systems und in die Spekulation zu setzen; es ist mehr als dies, oder vielmehr etwas Anderes. Der Bekämpfung dieses Irrthums widmet Herder eine eigene Schrift: „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen.“ Die Religion ist eine Sache des Gemüths, des innersten Bewusstseins, sie ist das Mark der Gesinnung eines Menschen, eines Bürgers, eines Freundes, die sorgsamste Gewissenhaftigkeit seines innern Bewusstseins, der Altar seines Gemüths. Religion ist Ueberzeugung, fordert Glauben, baut auf Glauben, wirkt Glauben, sie hat daher Nichts zu thun mit Lehrmeinungen, über welche gestritten und disputirt werden kann. Einem Lehrmeinungen als Religionspflicht auferlegen, heisst, mit den Worten Glauben, Religion, seinen Spott

treiben und die Religion selbst vernichten. Daran ändert auch die Berufung auf göttliche Offenbarung Nichts, denn Religion ist etwas nur dann, wenn es meine Ueberzeugung wird, mein Herz und Gewissen bindet, das Alte Testament, Christus selbst und die Apostel wissen auch Nichts von solcher Ueberschätzung der Lehrmeinungen, dieselben kamen erst auf, als das Christenthum Staatsreligion ward. Als Zeugnisse des fortstrebenden Menschengeistes, als erklärende Meinungen eines Lehrers*) haben auch die Lehrmeinungen ihren Werth, aber niemals dürfen sie Religion werden.

Betreffs des Christenthums versucht dann Herder eine Scheidung der wahren Religion von den blossen Lehrmeinungen, eine Scheidung, welche selbst vom apostolischen Symbolum das Meiste dem Dogma zuweist. Herder fasst das Resultat eingehender Erörterung dahin zusammen: „Frei von Lehrmeinungen bekennet also das christliche Symbolum unwiderleglich und unzerstörbar: 1) Die grosse Regel der Naturreligion: Folge den Gesetzen der Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung treu und willig: sie sind Gesetze eines allmächtigen, weisen, gütigen Vaters. 2) Die höchste Regel der Menschen und Völkerreligion: Wirke, überwinde mit Liebe bis in den Tod; aufopfernde Liebe bringt dem Menschengeschlecht Heil: denn es ist ein Ganzes und du gehörst dem Ganzen. 3) Die innigste Regel der Religion der Erfahrung: sei deinem Gewissen treu: in ihm spricht der Geist Gottes. Folge jedem Zuge zum Guten und verzweifle nie an einer dich stärkenden Gemeinschaft, glaube ein Emporkommen aus Schwäche, selbst aus dem Tode, einen nie unterbrochenen Gang der Vorsehung, dem Guten ein immer wachsendes Heil, jedem Guten ewig belohnende Folgen.“ Alles Andere, alle Bestimmungen über das Wesen Gottes, wie er im Raume gegenwärtig, ob innerhalb oder ausserhalb der Welt, was er vor der Schöpfung gethan und wie er aus Nichts geschaffen, alle Aussagen darüber, wie Jesus Sohn Gottes gewesen, ob ewig empfangen oder gezeugt, ob gesprochen oder geboren, alle Festsetzungen über den Geist als göttliche Person und seine Art zu wirken, alles das gehört in die Classe der werthlosen Lehrmeinungen. „Religion ist eine Sache des Gewissens, der Wahrheit. Wer schämt sich nicht vor sich selbst, wenn er mit der Quasisatisfaction vor Gott tritt und sich als einen Heuchler und Formulanten fühlt?“ Ganz dieselbe Unterscheidung macht Herder zwischen der Religion und den symbolischen Gebräuchen; ja, bei diesen Handlungen macht sich das Fremde, Verführende und Drückende ersonnener Lehrmeinungen erst recht bemerklich. Dass Religion nicht mit jedem gedanken- und gemüthslosen Cultus identisch ist, steht ihm ohne weiteren Beweis fest.

Von der Dogmatik und dem theologischen System hat deshalb

---

*) Diese Erklärung der Genesis des Dogmas aus der erklärenden Reflexion über das im Innern des Herzens Empfundene finden wir bei Herder öfter angedeutet aber nirgends weiter ausgeführt.

Herder eine sehr geringe Meinung. Mit bitterer Ironie weist er hin auf die verschiedenartigsten Versuche, welche im Laufe der Zeiten gemacht sind, die christliche Lehre von philosophischen Gesichtspunkten aus in ein geschlossenes System zu bringen: wie viele leere Bilder menschlicher Phantasie sind dadurch in die christliche Religion eingedrungen! Und wie wäre das anders möglich? überschreitet doch die Philosophie ihre eignen Grenzen, wenn sie eine durch schriftliche Urkunden bewährte Geschichte a priori festzustellen unternimmt. Die Dogmatik tritt in den Vordergrund, sobald die Religion intellektualistisch aufgefasst ist. Mit der Bekämpfung des Intellektualismus hängt es daher auf das Engste zusammen, dass Herder zuerst wieder der Bibel ihre gebührende Stellung anweist. Die Bibel soll den Ausgangspunkt bilden, sowol in den gelehrten Studien, als in der praktischen Thätigkeit des Theologen. Insofern ist Herder biblischer Theolog.

Freilich ist die Bibel ihm nicht ein auf übernatürliche Weise von Gott den Menschen mitgetheilter und deshalb durchaus unfehlbarer Lehrcodex. Zunächst erklärt sich Herder mit Lessing darin völlig einverstanden, dass die Offenbarung älter sei, als die Schrift. Obgleich er den Ursprung der Schrift in eine sehr frühe Zeit setzt, lässt er doch der Schrift Alten wie Neuen Testaments die Grundlage unsers Evangeliums, die regula fidei vorangehen. Ferner weist er mit Entschiedenheit die landläufige Annahme einer übernatürlichen Inspiration der Schrift ab. Es ist eine niedrige Denkart späterer Zeiten, dass der vom Geiste Getriebene „eine Orgelpfeipfe war, durch welche der Wind blies, eine hohle Maschine, der alle eignen Gedanken entnommen waren". „Etwas Anderes ist in der menschlichen Natur schwer zu denken, ja, auch als Einöde ist dieser Zustand kaum denkbar," denn jedes Leben erweist sich nur durch die ihm natürliche Wirkung. In den Gesängen und vor allem in den Unternehmungen und Thaten, welche im Alten Testament der heiligen Begeisterung zugeschrieben werden, sehen wir deshalb auch die Kräfte der Begeisterten im freudigsten Spiel. Das Wort: Eingebung, Inspiration, Anhauch, führt sich also ganz friedlich auf den gesunden Begriff zurück, dass die Gottheit Menschen mit vorzüglichen Gaben, mit ausgezeichneten Kräften, Menschen Gottes geboren werden liess. Der Beistand, den ihnen die Gottheit leistete, war kein wildes Brausen, keine unnatürliche Ueberspannung und Exaltation, noch weniger eine Hemmung oder Lähmung ihrer Kräfte, sondern Erweckung, Förderung, Antrieb, Belebung derselben, von welcher Art sie auch waren, Kraft Gottes wirkte durch ihren Geist, nicht störend und polternd in ihrem Geiste.

Unmöglich konnte Herder über die Inspiration anders urtheilen, da er doch überhaupt von einer äusseren Offenbarung, einem Gegensatz von Geist Gottes und Geist des Menschen, von Offenbarung und Vernunft, von Natur und Gnade Nichts weiss und wissen will. Ganz natürlich, denn wo einerseits alle Kräfte und

Wirkungen der Natur göttlich sind, andererseits keine Wirkungen Gottes ausserhalb der Natur, ist für diese Unterscheidung kein Raum. Dieselbe würde auch streiten mit der Vorsehung Gottes, welche nicht auf Einzelnes geht, sondern besteht in der steten, mitwirkenden Gegenwart Gottes in unserem Leben, deren wir inne werden in Gewissen und Vernunft.

Offenbarung und Vernunft verhalten sich zu einander, wie Mutter und Kind, daher können sie einander unmöglich widersprechen. Vernunft ist der natürliche Gebrauch unserer Seelenkräfte, aber die gebildete Vernunft fällt nicht vom Himmel, sondern die Vernunft bedarf der Anleitung, der Belehrung durch positive Mittheilungen. Gott lehrte uns, sie brauchen, denn vom ersten Augenblick an wachte Gott über seinen Liebling, gab ihm Veranlassungen, seine Kräfte zu prüfen und zu bilden. Auf solche erste Anfänge einer Bildung durch Gott weist die Verwandtschaft der ältesten Traditionen unleugbar hin.

Später hat sich die Offenbarung an die Geschichte eines einzelnen Volkes geknüpft. Hier also scheiden sich Vernunft und Offenbarung, aber nicht als feindliche Mächte, sondern als Abstraktion und Geschichte. Abstraktion aber hat für Geschichte keine Gesetze, denn keine Geschichte der Welt steht auf Abstraktionsgründen a priori. — Auch die Natur ist eine Schrift, eine sehr lesbare Schrift Gottes an die Menschen; aber wenn auch die Natur das Werk Gottes ist, so gehört doch viel dazu, dies Werk zu verstehen und in ihm seinen Urheber zu finden. Daher dient die Offenbarung zur Auslegung und Erklärung der Natur. Diese Stimme Gottes kam und schuf Weise Gottes, heilige, reine Seelen, welche sie empfingen und Anderen mittheilten. So wurde das Buch der heiligen Natur und des Gewissens allmählich durch den Commentar der Tradition aufgeblättert, erläutert, erklärt. So geschah es bei allen Völkern, vor allem bei dem auserwählten Volk Gottes.

Mit Nachdruck betont und wiederholt es Herder, dass das Christenthum und seine Vorbereitung im Alten Testament nicht auf Erkenntnissen und Gründen a priori, auch nicht auf Dichtungen und Mythologien beruhen, sondern auf Geschichte, auf Thatsachen. Freilich nicht, als ob das Wunderbare an dieser Geschichte uns von der Wahrheit der Religion überzeugen könnte: Glaube ist Ueberzeugung; Wunder, zumal längst vergangene, uns nur von Anderen berichtete Wunder können dazu Nichts wirken. „Das Wunderthum soll Dir doch nicht Religion werden?“ Ebenso wenig aber darf das Wunderbare der Geschichte uns dieselbe als unglaubwürdig erscheinen lassen, denn das Wahrscheinliche ist nicht immer das Kennzeichen des Wahren. Betreffs der Auferstehung Jesu bemüht sich Herder in gewundenen und höchst unklaren Ausdrücken, die Thatsache aufrecht zu erhalten, (denn: ist die Auferstehung Täuschung oder Betrug, so auch das Christenthum,) ohne jedoch entschieden das Wunder anzuerkennen. Die

Himmelfahrt rückt er auf eine Stufe mit der Entrückung des Henoch und Elias, lässt aber das Wie? durchaus in suspenso.

Dass die Offenbarung nicht äussere Mittheilung von Lehrsätzen ist, sondern immanente Einwirkung auf die gesammten Geisteskräfte des Menschen, führt Herder aus in der Schrift: „Vom Geiste des Christenthums". Hauch Gottes sind zunächst Naturkräfte, aber nicht, als wäre Gott die Weltseele, sondern als sein Machtwort. Weil der Mensch die edelsten Kräfte der Schöpfung in sich vereint, erscheint er als belebt vom Hauche Gottes. Da die edelsten Kräfte des Menschen, Verstand, Weisheit, Wille, sich durch die Rede offenbaren, ward die Rede der Propheten und Weisen als Gottes Wort bezeichnet. Alle vorzüglichen Gemüthskräfte heissen Gaben des Geistes Gottes, und die Evangelien bezeichnen mit dem Namen Geist Gottes die Summe aller Kräfte, der edelsten Gaben und Talente. Es ist deshalb der biblischen Auffassung schnurstracks entgegen, den Geist Gottes als allen Naturtalenten entgegengesetzt zu betrachten. Der Geist Gottes ist ein sich mittheilendes Leben, bestand doch das Pfingstwunder nicht in der Gabe, in fremden Sprachen zu reden, sondern darin, dass die Jünger mit Begeisterung verkündeten, jetzt sei erschienen, was das Alte Testament verheisse. Alle sog. Wundergaben führen sich auf eine göttliche Steigerung der natürlichen Kräfte und Fähigkeiten des Menschen zurück. Statt übernatürliche Gnadenwirkungen anzunehmen, denen wir bloss stille halten sollen, ist es richtiger, in freudiger Wirksamkeit die natürlichen Kräfte anzuwenden. Der Erfolg wird nicht ausbleiben, ist es doch der Geist Gottes, welcher alle natürlichen Gaben belebt und steigert.

Die Religion also ist rein menschlich. Das erhellt daraus, dass die Anfänge der Religion mit den Anfängen des menschlichen Geisteslebens zusammenfallen, dass die verschiedenen Religionen, als Stufen der erziehenden Offenbarung den Graden der menschlichen Entwickelung entsprechen, dass das Christenthum, die höchste Religion, mit der höchsten Blüthe der natürlichen menschlichen Entwickelung, der Humanität, durchaus zusammenfällt.

Religion ist die älteste und heiligste Tradition der Erde. Wie verschieden auch die äussere Erscheinung der Religion ist, ihre Spuren finden sich bei den rohesten Völkern. Sie ward nicht erfunden, sondern Tradition ist die fortpflanzende Mutter, wie ihrer Sprache und wenigen Cultur, so auch der Religion und heiligen Gebräuche. Mittel der Tradition ist das Symbol, und in der „Aeltesten Urkunde" giebt uns Herder ein Beispiel davon, wie er in den ältesten Religionen ein solches Symbol glaubt entdecken zu können. Die Priester waren die ursprünglichen Weisen der Völker, als sie aber den Sinn des Symbols verloren, wurden sie stumme Diener der Abgötterei und redende Lügner des Aberglaubens. — Aller Entwickelung der menschlichen Natur liegen die göttlichen Regeln der Humanität bereits zu Grunde.

Betreffs der ersten Anfänge der Religion bekämpft Herder nachdrücklich die Herleitung derselben aus der Furcht und führt sie statt dessen zurück auf die Ehrfurcht vor der Natur und das staunende Forschen nach der Ursache. Der Bildung und Verknüpfung abgezogener Vernunftideen musste nothwendig vorausgehen eine Art religiösen Gefühls unsichtbar wirkender Kräfte im ganzen Chaos, das uns umgiebt. Dies Gefühl aber beruht auf der Bemerkung des Einen im Vielen, auf der Vorstellung des Unsichtbaren im Sichtbaren durch die Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung. — Die vorzüglichste Gabe des Menschen ist der Verstand, und dessen Geschäft, den Zusammenhang von Ursache und Wirkung aufzusuchen. Auch die wildesten Völker suchten eine Ursache, und wo sie keinen sichtbaren Urheber fanden, glaubten sie an einen unsichtbaren, und obgleich sie sich mehr an die Begebenheiten hielten als an das Wesen der Natur, mehr an die fürchterliche und vorübergehende, als an die erfreuende und dauernde Seite, obgleich sie nicht alle Ursachen einer einzigen unterordneten, dennoch war dieser Versuch Religion. „Den Menschen erhobst Du, dass er, selbst ohne dass er es weiss und will, Ursachen der Dinge nachspähe, ihren Zusammenhang errathe und Dich also finde, Du grosser Zusammenhang aller Dinge, Wesen aller Wesen!" So sucht Herder in seinem „Geist der Hebräischen Poesie" die Alt-Testamentliche Erzählung von der Schöpfung aus der ehrfurchtsvoll staunenden Betrachtung der Morgenröthe herzuleiten.

Anfangs ward so die ganze Natur mit Göttern angefüllt und alles Einzelne auf göttliche Einwirkungen zurückgeführt. Weitere Fragen nach dem Ursprung der Dinge führen zu einer Kosmogenie, Anthropogenie und Philosophie über das Uebel und das Gute in der Welt. Auf die erste rohe Religion folgte daher eine Art historisch-physischer Philosophie. Dieselbe war nothwendig mythisch, da die Antwort auf jene Fragen nur der Lehre älterer Tradition konnte entnommen werden. Jede Nation dachte sich die Entstehung der Welt, des Menschengeschlechtes etc. in Begriffen der Religion; zugleich aber waren diese theologischen Traditionen durchaus national. „Welt und Menschengeschlecht und Volk ward also nach Ideen seiner Zeit, seiner Nation, seiner Cultur errichtet: im Kleinsten und im Grössten national und lokal. Der Skandinavier baute sich seine Welt aus Riesen, der Irokese machte Schildkröten und Fischotter, der Indianer Elephanten, der Neger endlich ein Kuhhorn voll Mist zu Maschinen dessen, was er sich erklären wollte." Jede Nation bildet sich Urkunden nach der Religion ihres Landes, der Tradition ihrer Väter, nach ihren Begriffen in dichterischer Sprache. Von diesem Gesichtspunkt aus hat Herder für das Verständniss des Alten Testaments neue Bahnen eröffnet. Auch zur Entstehungsgeschichte der Evangelien liefert er seiner Zeit werthvolle Beiträge.

Die Religion ist rein menschlich, oder die höchste Humanität.

Nach Seite des Verstandes, sofern sie die Ursache sucht zu den Wirkungen, das unsichtbare Eine zu dem sichtbaren Vielen. Zugleich aber ist die Religion eine Uebung des menschlichen Herzens und die reinste Richtung seiner Fähigkeiten und Kräfte. „Wahre Religion ist ein kindlicher Gottesdienst, eine Nachahmung des Höchsten und Schönsten im menschlichen Bilde, mithin die innigste Zufriedenheit, die wirksamste Güte und Menschenliebe.“ Das ist auch der Grund, warum in allen Religionen mehr oder weniger Menschen-Aehnlichkeit Gottes stattfindet, indem man entweder den Menschen zu Gott erhebt oder den Vater der Welten zum Menschen herabzieht. „Die reinste Menschlichkeit, sie allein kann Dir, dem Menschen, Religion sein und sie ist Dir in dieser Religion als das Höchste, summum humanum, rectum, pium, als die höchste Tendenz und Bestimmung Deiner und der menschlichen Natur gegeben.“

Ueber die verschiedenen Religionen giebt Herder nur wenige Andeutungen. Die Offenbarung ist Erziehung, theils in der Natur, theils in der Geschichte, daher die Unterscheidung von Natur- und Gemeinschaftsreligion. Von dem Einzelnen gilt: „um in ihm (d. h. Christus) die Gottheit zu geniessen, musst Du selbst Mensch Gottes, d. h. es muss etwas in Dir sein, das seiner Natur theilhaftig werde. Du geniessest Gott nur immer nach Deinem innersten Selbst“. Auf die historischen Religionen wird jedoch dieser Grundsatz nicht angewandt. Wo Herder derselben erwähnt, sucht er das Gleiche und Gemeinsame in der Verschiedenheit. Für eine Betrachtung derselben als Stufen im Entwickelungsprocess der Menschheit sind die leitenden Grundgedanken gegeben, aber die Ausführung fehlt.

Das Christenthum als vollendete Religion ist wahre Humanität. Christus steht völlig gleich den Alt-Testamentlichen Propheten, er ist ein von Gottes Geist beseelter Mensch; er ist freilich von allen edlen Menschengestalten, welche Gottes Organe waren, das Organ der Organe, aber durch ihn spricht Gott „nur als Organ, insofern er wie ein sterblicher Mensch war“. Die Natur liess den Menschen auf halbem Wege stehen; da erschien Christus und brachte das, was andere Weise bereits wahr von der Religion gelehrt hatten, in eine, Herz und Gewissen bindende Menschen- und Völkerreligion. Christenthum ist Humanität. Denn Humanität ist Nichts Anderes, als die volle, kräftige Entfaltung aller edlen Triebe und Kräfte der menschlichen Natur. Und wie der Geist Gottes eben diesen besseren, göttlichen Theil des Menschen ausmacht, alle natürlichen Kräfte belebt, so ist auch das Christenthum Nichts als die einfache, reine Menschenreligion. Die Lehre Jesu ist einfach: Gott ist Euer Vater; ihr alle seid gegen einander Brüder. Darin liegt Nachahmung Gottes, als eines Urbildes der Gerechtigkeit und Billigkeit, einer allgemeinen Güte und Grossmuth; es verknüpft zugleich die Menschen zu Brüdern eines edlen Stammes von göttlicher Natur und Art. Daher auf die Frage,

ob ein Rechtschaffener ohne Religion sein könne? Herder antwortet: „Aechte Religion kann ohne Rechtschaffenheit nicht sein, und innigste Rechtschaffenheit ist Religion, worin man sie auch erweise.“ „Die reine Christusreligion heisst Gewissenhaftigkeit in allen menschlichen Pflichten, reine Menschengüte und Grossmuth.“ „Wie nannte sich Christus? den Menschensohn, d. h. einen einfachen, reinen Menschen. Von Schlacken gereinigt kann seine Religion Nichts Anderes als die Religion reiner Menschengüte, Menschenreligion heissen.“

Das dürfte kurz Herder's historische Bedeutung sein: sein Verdienst: gegenüber dem transscendenten Intellektualismus macht er Ernst mit der Immanenz des göttlichen Wirkens in der Religion und betont, dass der ganze Mensch nach allen seinen Kräften und Trieben durch sie belebt und gehoben wird; seine Schranke: um die Einheit der menschlichen Natur zu wahren, weist er sogar die begriffliche Unterscheidung verschiedener Seelenkräfte ab und verschliesst sich dadurch den tieferen Einblick in den psychologischen Charakter der Religion.

III.

Johann Georg Hamann (27. Aug. 1730–21. Juni 1788).

Hamann*) gerecht zu beurtheilen ist ausserordentlich schwer. Zunächst macht sein Leben einen unbefriedigenden Eindruck. Vom Vater, dem „altstädtischen Bader“, einer einfachen, in Ehrlichkeit und Frömmigkeit kernfesten Natur wird seine jugendliche Ausbildung mit mehr Eifer als Verständniss geleitet. Auf der Universität studirt er aus „einer Art Grossmuth und Erhabenheit nicht für Brot“, sondern je „nach Neigung, zum Zeitvertreib“ alle möglichen Wissenschaften. Seine Wirksamkeit als Hauslehrer scheitert, wenn auch ohne eigene Schuld, an der Schwierigkeit der Verhältnisse. Die Neigung, „in der Welt meine Freiheit zu versuchen“, lässt ihn plötzlich in Geschäften seines Freundes Berens als Kaufmann nach London gehen. Trotz des Dunkels, das über dieser Reise schwebt, wissen wir, dass Hamann seine Geschäfte vernachlässigte und sich einem wüsten Leben hingab. Am Rande des Abgrundes ging er in sich und bekehrte sich. Zurückgekehrt, benutzt er eine mehrjährige Musse im Hause seines Vaters in angestrengter Lektüre eine ganz staunenswerthe Menge von Büchern zu studiren. Amt und Stellung verschmäht er, bis die Noth ihn treibt, eine Stelle als Packhof-Verwalter anzunehmen.

*) Wir benutzten die Werke Hamann's nach der Ausgabe von Moritz Petri, (Hannover 1872) müssen jedoch gestehen, dass die dort gegebenen Erläuterungen uns nicht immer einleuchteten.

In drückenden Verhältnissen „treibt er wie ein Palmbaum“ und findet trotz steter Sorgen und häufiger Krankheit Kraft und Zeit zu schriftstellerischer Thätigkeit und zu erfrischendem, schriftlichem und mündlichem Gedankenaustausch mit allen bedeutenden Männern seiner Zeit. Doch auch auf dies, im Ganzen erfreuliche Bild fällt ein dunkler Schatten: Derselbe Hamann, der so fein und tiefsinnig von der Ehe zu reden weiss, lebt mit der Pflegerin seines Vaters, einem braven, aber ungebildeten Mädchen, der Mutter seiner vier Kinder in sog. „Gewissensehe“, d. h. in offenkundigem Concubinat.

Liegen schon in dieser Lebensgeschichte Momente ungemischt neben einander, von denen die einen zu höchster Werthschätzung, die anderen zu strenger Verurtheilung der Persönlichkeit einladen, so kann uns auch der Stil der Hamann'schen Schriften leicht in die Irre führen. Hamann schreibt einen höchst dunklen, kaum entwirrbaren Stil; er selbst gesteht, frühere seiner Schriften nicht mehr zu verstehen, weil ihm die Anspielungen auf gleichzeitige Lektüre nicht mehr gegenwärtig seien; er selbst nennt seinen Stil „einen Heuschreckenstil“ und verlangt Leser, „welche schwimmen können“, d. h. die rechte Verbindung zwischen scheinbar beziehungslosen Gedanken herzustellen wissen. So dunkle Schriften haben aber naturgemäss, je nach ihren Lesern, ein doppeltes Geschick. Die Einen scheuen die Anstrengung, den verborgenen Gedankengängen des Autors nachzuspüren, beruhigen sich vielleicht gar bei dem thörichten Ausspruch, dass wol der Autor sich selbst nicht verstanden habe, und legen die unverstandene Schrift bei Seite als eine, die ohne Verstand sei. Die Anderen erreichen durch unablässige Anspannung der Gedanken wenigstens soviel, dass sie etwas verstehen, schliessen von da auf das Unverstandene, und da sie es nicht verstehen, lesen sie das Schönste und Beste, worüber sie verfügen, in den Autor hinein, (wie Göthe sagt: „Hier ist viel hineingeheimnisset“) und erheben ihn in den Himmel. Nur so lassen sich die völlig entgegengesetzten Urtheile über Hamann erklären.

In Wahrheit ist keines dieser Extreme richtig. Hamann ist allerdings ein Prophet des Besseren, aber nur ein Prophet, ein Genie, aber ohne Klarheit, ein dunkeles Gähren, ein mysteriöses Hinweisen auf das Höhere und Bessere, aber ohne die Fähigkeit, es bestimmt zu erfassen und durch klares Aussprechen herbeizuführen. Von der Aufklärung mit ihrer seichten Nüchternheit und leeren Plattheit wendet er mit Widerwillen sich ab, er weist auch hin auf die alleinigen Quellen der Wahrheit, aber sie für sich und Andere in klar verständliche Form zu fassen, ist ihm unmöglich.

Für die Leerheit und Nüchternheit der Verstandes-Aufklärung hat Hamann volles Verständniss. Er erkennt den grossen Fehler Nicolai's, der geschichtlichen Betrachtung, d. h. der Unterscheidung der Zeiten durchaus unfähig zu sein; er macht den Aufklärern zum Vorwurf, dass sie in ihrer platten Verständigkeit

Nichts zu glauben empfehlen, als was sich hören und mit Händen greifen lasse. „Die Gesundheit der Vernunft ist der wohlfeilste, eigenmächtigste und unverschämteste Selbstruhm, durch den Alles zum Voraus gesetzt wird, was eben zu beweisen war und wodurch alle freie Untersuchung der Wahrheit gewaltthätiger als durch die Unfehlbarkeit der römisch-katholischen Kirche ausgeschlossen wird.“ Gegen die Verherrlichung der gesunden Vernunft in einer französischen Schrift: „Le Bon-Sens“ ist Hamannn's: „Kleiner Versuch über grosse Probleme“ gerichtet. Die letzte Frucht aller Weltweisheit ist die Bemerkung der menschlichen Unwissenheit und Schwachheit; unsere Vernunft ist uns gegeben, nicht, um Erkenntniss zu bringen, sondern, uns zu überführen, wie unvernünftig unsere Vernunft ist und dass unsere Irrthümer durch sie zunehmen sollen, wie die Sünde durch das Gesetz zunahm, kurz, sie ist ein „Zuchtmeister bis auf Christum“. — Der Hauptfehler des Verstandes besteht darin, dass er der grosse Scheidekünstler ist, der aus einanderreisst, was nothwendig und untrennbar zusammengehört, dass er die einzelnen todten Glieder betrachten will, welche nur in ihrer ursprünglichen Ordnung einen lebendigen Organismus ausmachen. Mit souveräner Verachtung urtheilt Hamann über alle Philosophen. Vor Spinoza freilich steht er nach eigenem Geständniss wie die Ochsen vor dem Berg und quält sich mit ihm seit Jahren vergeblich, dennoch gilt ihm dessen Philosophie als taube Nuss, als Lügensystem, als Auswuchs unserer verdorbenen Natur. Ebenso absprechend urtheilt er über Lessing und Voltaire; auch Hume und Kant finden nur zum Theil Gnade vor seinem Richterstuhl.

Besonders über Religion soll diese Verstandes-Aufklärung nicht urtheilen. Ihre vielgerühmte Toleranz ist Nichts Anderes als gränzenlose Gleichgültigkeit gegen das Evangelium; ihre Bemühungen, die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion bereits in den heidnischen Mysterien zu finden, dagegen alles Andere im Christenthum für das reine Nichts oder ein zweideutiges Etwas zu erklären, erinnern an 2 Makk. I, 20 wo uns erzählt wird: Nehemia habe die Nachkommen der Priester, welche das heilige Feuer verborgen hatten, ausgesandt, es wiederzuholen, sie aber hätten nur dickes Wasser gefunden. Die Religion der starken Geister nennt Hamann voll Spott einen Backofen von Eis; er tadelt die Exegese seiner Zeit, dass sie den Geist der Weissagung mitleidig und schamhaft mit den Lumpen alter Lokal-Vorurtheile der alten Jüdischen Orthodoxie zudecke, während sie drakonisch über jedes ihr im Wege liegende Vorurtheil unserer kirchlichen Orthodoxie den Stab breche. Indem man das Christenthum aller eigenthümlichen und charakteristischen Merkmale und Lehren entkleide, es auf blosse Moral oder auf die allgemeinen Wahrheiten der natürlichen Religion zurückführe, entleere man dasselbe seines wahren und erhabenen Inhaltes, so dass Niemand begreife, wie ein solches Christenthum die geschichtlich vorliegenden Wir-

kungen haben könne. „Eine Vernunft, welche sich für die Tochter der Sinne und der Materie bekennt, seht! das ist unsere Religion; eine Philosophie, welche den Menschen ihren Beruf, auf allen vieren zu gehen, offenbart, nährt unseren Grossmuth.“ „Die Verleugnung des christlichen Namens ist eine Bedingung, ohne die man zu dem Titel eines Weltweisen keine Ansprüche wagen darf.“ Der aufklärerische Theismus mit seiner Argumentation: „Etwas ist gemacht, folglich ist ein Etwas, das nicht gemacht ist, folglich hat dieses Etwas jenes Etwas gemacht!“ macht Gott zu einem blossen Etwas, entkleidet ihn aller für uns werthvollen Eigenschaften. „Ueberhaupt ist die Religion durch die Wechselbank der Vernunft mehr entweiht als erbaut worden, und der Wucher, den man durch Umsetzung der Wörter getrieben, aus denen Jedermann ohne einen Hokuspokus nicht mehr Verstand ziehen kann, als er sich im Stande findet einzulegen, bereichert zwar die Taubenkrämer, aber auf Kosten des Geistes, welches der Herr ist.“

Dieser Gegensatz gegen die Aufklärung wird uns jedoch erst ganz verständlich, wenn wir beachten, was Hamann selbst zum Grundsatz aller Philosophie und Religion machen will. Macht er jener zum Vorwurf, dass sie trenne was nothwendig zusammen gehöre, dass sie wie ein Scheidewasser allerhöchster Stärke alles Metall der tiefsinnigsten und erhabensten Materien und Wissenschaften, deren Einheit das Maximum aller Geheimnisse anschauend und natürlich macht, in ihre idealische Eitelkeit auflöse, so will er eben dies Zusammengehörige betrachten, will das menschliche Individuum als ursprünglichen Mikrokosmos, als unmittelbare Einheit aller Gegensätze, als thatsächliche Vereinigung aller Widersprüche zum Ausgangspunkt alles Denkens machen. Denn nur diese Einheit der Gegensätze ist das Leben, nur die Erkenntniss dieser Einheit das wahre Wissen, nur die „coincidentia oppositorum“ das haltbare Fundament aller Philosophie. Die Wahrheit will das Leben erfassen, das Leben ist die Vereinigung von Widersprüchen, daher ist auch die Wahrheit Widerspruch. Die Verstandesphilosophie mit ihrem Streben nach leerer Abstraktion kann das nicht fassen, ist aber eben deshalb nicht Wahrheit. Sie ist entweder Spiritualismus oder Materialismus, der Mensch aber ist beides, Körper und Geist, Sinnlichkeit und Vernunft in Einem. Ein unwiderlegliches Zeugniss dieser Einheit ist die Sprache, ebenfalls versinnlichter Gedanke, verkörperter Geist. Vereinigt sind diese Widersprüche im menschlichen Individuum. Daher erklärt sich Hamann's Betonung der Genialität gegenüber den strengen Regeln und Vorschriften des Verstandes. „Was ersetzt bei Homer die Unwissenheit der Kunstregeln, die ein Aristoteles nach ihm erdacht, und was bei einem Shakespeare die Unwissenheit oder Uebertretung jener kritischen Gesetze? Das Genie, ist die einmüthige Antwort.“ Dies Genie liess den Sokrates ohne Schaden unwissend sein, denn er hatte in ihm die rechte

Erkenntniss; dies Genie erhebt auch über die strengen Vorschriften der kalten Sittenlehre, denn es ist ein höheres Gesetz im Herzen des Menschen.

Das menschliche Individuum als thatsächliche Einheit der Widersprüche und Gegensätze wird von Hamann als Princip der Philosophie bestimmt. Jakobi nennt ihn das Pan aller Widersprüche und schreibt von ihm: „Es ist wunderbar, in welch' hohem Grade er alle Extreme in sich vereinigt. Deswegen ist er auch von Jugend auf dem principium contradictionis, sowie dem des zureichenden Grundes von Herzen gram gewesen und immer nur der coincidentiae oppositorum nachgegangen.“ „Die verschiedensten, heterogensten Dinge, was nur in seiner Art schön, wahr und ganz ist, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuosität verräth, geniesst er mit gleichem Entzücken: omnia divina et humana omnia.“ Und Hamann selbst schreibt an Herder: „Jordani Bruni principium coincidentiae oppositorum ist in meinen Augen mehr werth, als alle Kantische Kritik.“ Kant war ihm Nichts als ein „grosser Scheidekünstler“ und unter seinen Einwendungen gegen dessen Kritik ist der bedeutendste dieser: Wenn Verstand und Sinnlichkeit beide zu unserer Naturgeschichte gehören, vielleicht gar aus Einer gemeinsamen Wurzel hervorwachsen, dürfe man dieselben nicht so trennen und isoliren. Weiter schreibt Hamann an Reichardt: „Ach, wenn Sie wüssten, was in dem Worte Homo sum! für eine Welt von Ergo's nach meinem Geschmacke liegt“!

Dieselbe menschliche Individualität als Einheit aller Gegensätze ist auch nach Hamann der Grund der Religion. Weil die Entleerung der Religion durch die Aufklärung auf der einseitigen Beziehung derselben auf unsere Erkenntniss beruht, wird Hamann's Auffassung derselben auch durch diesen Gegensatz bestimmt. „Der Grund der Religion liegt in unserer ganzen Existenz und ausser der Sphäre unserer Erkenntnisskräfte, welche alle zusammengenommen, den zufälligsten und abstractesten modum unserer Existenz ausmachen. Daher jene mystische und poetische Ader aller Religionen, ihre Thorheit und ärgerliche Gestalt in den Augen einer heterogenen, incompetenten, eiskalten, hundemageren Philosophie, die ihrer Erziehungskunst die höhere Bestimmung unserer Herrschaft über die Erde unverschämt andichtet.“ Daher kann es Hamann als einen alten, oft von ihm gehörten Einfall bezeichnen: „Incredibile sed verum? Lügen und Romane müssen wahrscheinlich sein, Hypothesen und Fabeln; aber nicht die Wahrheiten und Grundlehren unseres Glaubens.“ Deshalb kann er auch sagen: „Die Theorie der wahren Religion ist nicht nur jedem Menschenkinde angemessen und seiner Seele eingewebt oder kann darin wieder hergestellt werden, sondern ebenso unersteiglich dem kühnen Riesen und Himmelsstürmer, als unergründlich dem tiefsinnigsten Grübler und Bergmännchen.“

Mit dem Bisherigen ist schon das Erkenntnissprincip Hamann's gegeben: die mittelbare Erkenntniss durch den Verstand ist ab-

gewiesen, weil sie trennt, was zusammengehört und deshalb das Leben, diese Einheit von Widersprüchen, nicht fassen kann. Es bleibt also nur die unmittelbare Erkenntniss, das unmittelbare Ergreifen dessen, was im Innersten unseres Wesens, im Gefühl uns gegeben ist. Hamann braucht dafür den Ausdruck: „Glaube“ und weiss sich in dieser Beziehung mit Hume einig. Während aber dieser durch den Glauben nur die wirkliche Realität der äusseren Gegenstände erfassen will, braucht Hamann den Glauben ohne Unterschied zur Bezeichnung ganz verschiedenartiger Ueberzeugung. Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge ausser uns muss geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. Was ist gewisser als des Menschen Ende und von welcher Wahrheit giebt es eine allgemeinere und bewährtere Erkenntniss? Niemand ist gleichwol so klug, solche zu glauben, als der, wie Moses zu verstehen giebt, von Gott selbst gelehrt wird, zu bedenken, dass er sterben müsse. Was man glaubt, hat daher nicht nöthig, bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstösslich bewiesen sein, ohne deswegen geglaubt zu werden.“ „Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil Glaube so wenig durch Gründe geschieht als Schmecken und Sehen.“ „Da der Glaube zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnisskräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele gehört, jeder allgemeine Satz auf gutem Glauben beruht und alle Abstraktionen willkürlich sind und sein müssen“ etc. Der Glaube ist also die auf dem Gefühl unseres Ich beruhende unmittelbare Ueberzeugung, sowol von der Realität äusserer Dinge, wie von der Richtigkeit allgemeiner Verstandesaussagen, von moralischen wie von religiösen Wahrheiten, alles ungeschieden in und mit einander.

Jeder Glaube weist hin auf eine Offenbarung, denn der Glaube ist lebendige Erfahrung, wir erfahren gegebene Thatsachen; diese müssen von Jemandem gegeben sein, der sich durch sie offenbart. So führt der Glaube mit Nothwendigkeit auf die göttliche Offenbarung. Und wie der Glaube unterschiedslos auf gar Verschiedenes bezogen wird, so auch die Offenbarung Gottes und Hamann versucht es nicht einmal, die Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und unmittelbar in uns zu unterscheiden. „Erfahrung und Offenbarung sind einerlei und unentbehrliche Flügel oder Krücken unserer Vernunft, wenn sie nicht lahm bleiben und kriechen soll.“ „Den Begriffen des Klopstock zufolge besteht das physische Wachen in demjenigen Zustande eines Menschen, der sich seiner selbst bewusst ist; dies ist aber der wahre Seelenschlaf. Unser Geist ist nur dann als wachend anzusehen, wenn er sich Gottes bewusst, ihn denkt und empfindet, und die Allgegenwart Gottes in und um sich erkennt, wie die Seele eines Wachenden ihre Herrschaft über den Leib und der Leib die Eindrücke eines geistigen Willens ausdrückt“! Wir können mit unserm Verstande Nichts denken, als was vorher in den Sinnen gewesen ist; alle sinnlichen Erfah-

rungen aber werden als göttliche Offenbarung bezeichnet. Gott nämlich offenbart sich dem Menschen in der Natur und seinem Wort. Beide Offenbarungen erklären, unterstützen sich einander und können sich nicht widersprechen, so sehr es auch die Auslegungen thun mögen, die unsere Vernunft darüber macht, daher sind Naturkunde und Geschichte die zwei Pfeiler, auf welchen die wahre Religion beruht. Und Unglaube und Aberglaube gründen sich auf seichte Physik und seichte Historie. Ein Newton wird als Naturkundiger von der weisen Allmacht Gottes, ein Geschichtschreiber von der weisen Regierung Gottes gleich stark gerührt werden. Gott offenbart sich — „der Schöpfer der Welt ist ein Schriftsteller" — Gott hat sich Menschen offenbaren wollen und hat sich durch Menschen offenbart. Daher hat er, seiner Weisheit gemäss, auf die Natur der Menschen die Mittel gegründet, diese Offenbarung den Menschen nützlich zu machen, sie unter ihnen auszubreiten und fortzupflanzen. Seiner Weisheit entsprach es, diese Offenbarung erst einem einzigen Menschen, dann einem Geschlecht, darauf einem Volk und erst zuletzt allen Menschen zu geben. „In unserem Glauben ist allein himmlische Erkenntniss, wahres Glück und erhabenste Freiheit der menschlichen Natur vereinigt. Vernunft, Geister-, Sittenlehre sind drei Töchter der wahren Naturlehre, die keine bessere Quelle als die Offenbarung hat." Zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion sieht Hamann keinen anderen Unterschied als „zwischen dem Auge eines Menschen, der ein Gemälde sieht, ohne das Geringste von Malerei und Zeichnung oder der Geschichte, die vorgestellt wird, zu verstehen, und dem Auge eines Malers; zwischen dem natürlichen Gehör und dem musikalischen Ohr". Daher ist es ein blosses Vorurtheil, wenn wir Gottes Wirkung und Einfluss auf das Jüdische Volk beschränken. Gott hat uns an dem Exempel desselben bloss die Verborgenheit, die Methode und die Gesetze seiner Weisheit und Liebe erklären wollen. Doch finden wir in den Geschichten, Gesetzen und Gebräuchen aller Völker den sensus communis der Religion „Alles lebt und ist voll von Winken auf unsern Beruf und den Gott der Gnade." Auch Paulus lehrt, dass Gott den Heiden ebenso gut ein Zeugniss und einen Zeugen von sich selbst gegeben habe (Act. 14, 17). Er gab ihnen Gutes, aber nicht bloss Regen und fruchtbare Zeiten, sondern die Wirkungen des Geistes, welche uns gute Gedanken, Bewegungen, Anschläge mittheilen und in hervorragender Weise den Juden zugeschrieben werden. Ja, auch die Inspiration der heiligen Schriften stellt Hamann auf völlig gleiche Linie mit der allgemeinen Wirksamkeit Gottes in der Schöpfung und Erhaltung der natürlichen Welt, wenn er in dem zweiten „Scherflein zur neuesten deutschen Literatur" sagt: „Denn gehören die Haare unseres Hauptes, bis auf den Wechsel ihrer Farbe, zu den Datis der göttlichen Providenz, warum sollten nicht die geraden und krummen Grundstriche und Züge unserer symbolischen und typischen (aber

nicht hieroglyphischen) Handschrift, Gegenbilder und Spiegel einer Theopneustie, 2 Tim. 3, 16 einer unerkannten Centralkraft sein, in der wir leben, weben und sind — einer ätherisch-magnetischen Elektricität, die bis auf die einfachen Substanzen des ganzen Weltalls hindurchdringt." Und über den Kanon urtheilt Hamann im vierten der „Hierophantischen Briefe". „So wenig die Uebersetzung der 70 Dolmetscher durch die von den Evangelisten und Aposteln daraus angeführten Stellen kanonisch werden kann, so wenig traue ich diese Macht, ein Buch zu kanonisiren, den Kirchenvätern und Concilien zu." Christus selbst beruft sich nur auf das in der Schrift enthaltene Zeugniss von ihm. So braucht auch der Geist seiner Verheissung nicht das Zeugniss der ältesten und neuesten Kirchenväter.

Gott also giebt die Offenbarung in Natur, Geschichte und Schrift. Unsere Aufgabe ist es, sie zu entziffern und zu lesen. Denn es ist der grösste Widerspruch und Missbrauch unserer Vernunft, wenn sie selbst offenbaren will. Ja, die bloss menschliche Vernunft ist ausser Stande, die göttliche Offenbarung zu fassen und zu beurtheilen. Es ist eine thörichte Anmaassung, unsern eingeschränkten Geschmack und unser eignes Urtheil zum Probstein des göttlichen Wortes zu machen. Freilich eine Anmaassung, die in der Aufklärung ganz gewöhnlich war und zur Verwerfung der Offenbarung und Entleerung aller positiven Religion führte. Aber „die Rede ist nicht von einer Offenbarung, die ein Voltaire, ein Bolingbroke, ein Shaftesbury annehmungswerth finden würden; die ihren Vorurtheilen, ihrem Witz, ihren moralischen, politischen und epischen Grillen am meisten ein Genüge thun würde, sondern von einer Entdeckung solcher Wahrheiten, an deren Gewissheit, Glaubenswürdigkeit und Wichtigkeit dem ganzen menschlichen Geschlechte gelegen wäre." Aus jener Anmaassung fliesst eine ganz falsche Auffassung der Bibel. Ist es doch sonst unglaublich, dass man in den Büchern Mosis eine Geschichte der Welt gesucht hat! Man vergisst, dass die Bücher von den Juden erhalten werden sollten, dass deshalb viele Umstände dies Volk besonders nahe angehen mussten. Es ist lächerlich, zu fordern, dass Moses von der Natur nach Aristotelischen, Cartesischen oder Newtonischen Begriffen sich hätte erklären, oder Gott sich hätte in der allgemeinen philosophischen Sprache offenbaren sollen. Ist es schon schwierig, die Figuren und Idiotismen einer Sprache in die andere zu übertragen, wie viel schwieriger ist es, uns Dinge verständlich und vernehmlich zu machen, welche weit ausser dem Umfang unserer Begriffe liegen. — Die Offenbarung Gottes in der Natur, Geschichte und Schrift kann nur von einem verwandten Geiste verstanden werden. Betreffs aller andern Schriften wird es ja zugestanden, dass sie mit und in dem Geiste ihrer Verfasser gelesen werden müssen, warum nicht betreffs der Bibel? Wie unsere Religionsbücher auf allerhöchste Eingebung Anspruch erheben, so wollen sie auch im Geiste dieses anbetungswürdigen

und uns verborgenen Gottes gelesen werden. Wie den Julius Caesar nur lesen kann ein gelehrtes Genie, das von sich sagen kann: Ich bin Soldat, so kann auch die Schrift nur lesen, wer etwas von dem Wehen des göttlichen Geistes in sich spürt.

Von seiner Auffassung des Glaubens und der Offenbarung aus als nothwendig zu einander gehöriger, sich genau entsprechender Momente gewinnt Hamann ein Verständniss für das Wesen der Religion, mit dem er in seiner Zeit völlig allein steht. Gott ist die Ursache aller Wirkungen im Grossen und im Kleinen, daher ist alles göttlich. Ebenso aber ist alles Göttliche auch menschlich. „Diese communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntniss und der ganzen sichtbaren Haushaltung.“ Auf dem Grunde dieser allgemeinen Vereinigung des Göttlichen und des Endlichen vollzieht sich im Menschen noch eine ganz besondere Theilnehmung am göttlichen Wesen als Herablassung Gottes zum Menschen und Erhebung des Menschen zu Gott. Diese Gemeinschaft, als göttliche Incarnation und menschliche Vergottung ist das Wesen aller Religion, zuhöchst verwirklicht im Christenthum. Vereinigung mit der Gottheit ist das Wesentliche aller Religionen, das Gemeinsame von Heidenthum und Christenthum. Beide stellen sie auch symbolisch dar unter dem Bilde der fleischlichen Mischung der Geschlechter. Der aufklärerische Theismus, weil er „den ewigen mystischen, magischen und logischen Cirkel menschlicher Vergottung und göttlicher Incarnation“ nicht versteht, kann deshalb beide nicht fassen. „Den ersten Laut und Strahl des evangelischen Geheimnisses von der Bestimmung des Menschen zum συνθρονισμῷ (einer nicht bloss figürlichen, sondern leibhaften Theilnehmung der göttlichen Natur)“ legte Gott bereits dem Lügenprediger Lucifer in den Mund. Das Mittel aber, durch welches wir dem Himmel näher kommen, ist „kein Thurm der Vernunft,“ sondern „die Herunterlassung Gottes auf die Erde.“ „Gott will uns selbst nahe sein, und kommt in unsere Herzen, nicht nur, wie aus der wüsten und leeren Erde, ein Paradies aus demselben zu machen, sondern das Gezelt des Himmels selbst hier aufzuschlagen.“ Dies Mysterium von der realen Mittheilung Gottes an den Menschen ist symbolisch dargestellt in tausend mythologischen Namen, Idolen und Attributen. Dieses Mysteriums offenbarter Name ist das einzige unaussprechliche Geheimniss des Judenthums. Sogar der Unglaube der philosophischen Erkenntniss hat noch eine ganz dunkle Ahnung davon, nämlich das Streben, Gott gleich zu sein. Freilich führt dies Streben, weil es von einer Herablassung Gottes zu uns, einer Incarnation, Nichts weiss noch wissen will, zur „ältesten Schosssünde der Selbstabgötterei.“ Und Lucifer benutzt Vernunft und Schrift, um dem Zweck Jesu und seiner Jünger entgegenzuarbeiten, indem der Mensch dem Oelgötzen Vernunft göttliche Attribute andichtet und sich selbst Gott gleich macht. Die Heiden, auch die weisesten sind Menschen, welche rückwärts gehen,

d. h. sie haben keine Erkenntniss Gottes nach der Tiefe des Elends, worein die menschliche Natur verfallen war. Denn „durch den Polytheismus wurde der Tempel der Natur und durch die Mysterien der Tempel des Leibes zum Grabmal oder Mördergrube“ jenes Mysteriums von der Vereinigung Gottes mit den Menschen. Die Mystagogie ist etwas Nothwendiges, gegründet „in dem Wesen des Menschen uud seinen Verhältnissen zum Ens entium.“ „Weil aber auch dies ein Ens rationis ist, so wurde der geoffenbarte Name des Dings κατ' ἐξοχήν das einzige Mysterium des Judenthums und die πρόληψις seines verschwiegenen Namens das tausendzüngige Mysterium des Heidenthums.“ „Diese Einheit des Hauptes sowol, als Spaltung des Leibes in seinen Gliedern und ihrer differentia specifica ist das Geheimniss des Himmelreichs von seiner Genesis an bis zur Apokalypse, — der Brennpunkt aller Parabeln und Typen im ganzen Universo, der Histoire générale und Chronique scandaleuse aller Zeitläufte und Familien.“ Deshalb bestimmt auch Hamann das Verhältniss von Judenthum und Christenthum weit richtiger als seine Zeitgenossen. Das Judenthum ist eine Vorstufe des Christenthums, denn jenes ist Weissagung, Hoffnung und Sehnsucht nach einer Heilszeit im Himmelreich, dies besteht in Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen gethan und geleistet, im höchsten Gute, das er geschenkt hat, in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt. Denn das Christenthum ist die Vollendung. Was allen Religionen zu Grunde liegt, als dunkle Ahnung sogar dem Heidenthum, es ist im Christenthum erfüllt und vollendet. Die Incarnation Gottes hat sich vollzogen, die Gottheit hat Fleisch und Blut an sich genommen und damit ist die Möglichkeit gegeben zur Verwirklichung der ersehnten Vereinigung des Menschen mit Gott. „Das im Herzen und Munde aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthromorphose und Apotheose erscheint hier (d. h. im Christenthum) in der Grösse eines Baumes des Erkenntnisses und des Lebens mitten im Garten — aller philosophische Widerspruch und das ganze historische Räthsel unserer Existenz, die undurchdringliche Nacht ihres Termini a quo und Termini ad quem sind durch die Urkunde des Fleich gewordenen Wortes aufgelöst.“

Obgleich aber Hamann sich somit bemüht, das Wesen der Religion und das Eigenthümliche des Christenthums tiefer zu fassen, ist er weit entfernt, die kirchliche Lehre ohne Weiteres aufzunehmen und festzuhalten. Nicht, als ob er in bewusster Opposition zu derselben gestanden und sie theilweise oder gar ganz negirt hätte. Wie er in der Offenbarung nicht scheidet zwischen natürlicher und übernatürlicher, zwischen solcher in der Natur und in der Geschichte, und ihm deshalb in der Schrift das Unbedeutendste als ewige Wahrheit erscheint, obgleich er zu andern Zeiten wohl zu unterscheiden versteht, so ist ihm die Wahrheit das Christenthum schlechthin. Im Eifer der Opposition

bezeichnet er wol gar die unglaublichsten Lehren als die höchste Wahrheit. Aber wie Buchstabe und historischer Glaube der Schrift weder Siegel noch Schlüssel des Geistes sein kann, so gilt ihm auch der Buchstabe der Lehre, das Dogma, sehr wenig. Denn „die Perle des Christenthums ist ein verborgenes Leben in Gott, eine Wahrheit in Christo dem Mittler und eine Kraft, die weder in Worten und Gebräuchen, noch in Dogmen und sichtbaren Werken besteht, folglich auch nicht nach dialektischem und ethischem Augenmaasse geschätzt werden kann.“ Wegen dieser hohen Werthschätzung des innern Lebens kann Hamann auf das Aeussere nicht viel Werth legen. Deshalb kann er sogar sagen: gesunde Vernunft und Orthodoxie seien im Grunde der Sache und selbst der Etymologie nach ganz gleichbedeutende Wörter, und unser aller Seligkeit hänge von den Stufen der Vernunftmässigkeit und Rechtgläubigkeit eben so wenig ab, wie Genie vom Fleiss, Glück vom Verdienst. Sagt doch Jakobi von ihm: „Ihm ist der wahre Glaube, wie dem Verfasser des Briefes an die Hebräer, auf den er sich beruft, Hypostasis. Alles Andere, spricht er verwegen, ist heiliger Koth des grossen Lama.“ Daher kann Hamann sogar die Dogmatik zu den öffentlichen Erziehungs- und Verwaltungs-Anstalten rechnen, welche als solche obrigkeitlicher Willkür unterworfen, weder Religion sind, „noch Weisheit die von oben herabkommt, sondern irdisch, menschlich und teuflisch nach dem Einfluss welscher Cardinäle oder welscher Ciceroni, poetischer Beichtväter oder prosaischer Bauchpfaffen, und nach dem abwechselnden System des statistischen Gleich- und Uebergewichts, oder bewaffneter Toleranz und Neutralität.“ — Eine weitere Ausführung dieses Gedankens suchen wir bei Hamann vergebens.

IV.

Friedrich Heinrich Jakobi (25. Jan. 1743 – 10. März 1819).

Von Kindheit an „ein Schwärmer, ein Phantast, ein Mystiker,“ fand Jakobi*) schon als Knabe an den Betübungen mit einer frommen Magd der Familie mehr Freude, als an den Spielen mit Altersgenossen und gelangte in der Arbeit an schwierigen religiösen Problemen zu gewissen sonderbaren Anschauungen von Ewigkeit und endloser Fortdauer, von denen er, nach eigenem Geständniss, sich nie ganz wieder losmachte. In der Jugend den Wissenschaften ziemlich fremd, ward er erst in Genf mit der Philosophie näher bekannt. Aber wie Genf damals eine der bedeutendsten Pflegstätten des Französischen Sensualismus und Materialismus war, so lernte auch Jakobi die Philosophie nur von dieser Seite

*) Vergl.: Friedrich Heinrich Jakobi's Werke, 5 Bde. Lpzg. 1812–20. (Bd. IV. in drei Abth.) dazu: Eberhard Zirngiebl: Fr. H. Jakobi's Leben, Dichten und Denken. Wien 1867.

kennen. Beide Eindrücke blieben, und da Jakobi in sich keinen Weg fand, die widerstreitenden Bedürfnisse, das Verlangen und Sehnen seines frommen Gemüths und das verständige Streben nach klarer Erkenntniss mit einander zu versöhnen, gab er in seiner Philosophie eine wissenschaftliche Begründung dieses Zwiespalts. Ihm persönlich aber galten die Regungen des frommen Gemüths weit mehr, als die Einsichten des Verstandes, daher auch seine Philosophie diesen Widerstreit von Glauben und Wissen oder Gefühl und Einsicht zu Gunsten des Glaubens oder des Gefühls entschied. Denn die Philosophie blieb für Jakobi Zeit seines Lebens Hauptbeschäftigung, welcher er, von Berufsgeschäften nicht stark in Anspruch genommen, sein friedliches Stillleben zu Pempelfort im Kreise lieber Freunde widmete, bis er gar 1804 als Vorsitzender der Akademie nach München übersiedelte. Zugleich aber war seine Philosophie Darstellung der rein persönlichen Lebensauffassung, wie kaum eine andere.

Ehe wir zur Darstellung der Anschauungen Jakobi's übergehen, müssen wir auf einen Wechsel in der von ihm angewandten Terminologie aufmerksam machen, ohne dessen Beachtung seine Schriften gar verworren erscheinen. In der früheren Zeit, etwa bis 1800, nannte Jakobi, im Anschluss an die allgemein gebräuchliche Terminologie, Verstand das Abstraktionsvermögen, das mit der Anschauung unzertrennlich verbunden ist, Vernunft „das über der Sinnlichkeit schwebende blosse Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, welches unmittelbar aus sich schlechterdings Nichts offenbaren kann". Während also der Verstand die sinnlichen Eindrücke zu Vorstellungen verarbeitet, sucht die Vernunft das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe zu erkennen oder aus dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten. Damit „nannte er Vernunft, was nicht die Vernunft ist; was aber die Vernunft wirklich und wahrhaftig ist, das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objektiven Gültigkeit dieser Voraussetzung, stellte er auf unter dem Namen Glaubenskraft, als ein Vermögen über der Vernunft". Da kam Kant. Er vindicirte die Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottes nur der Vernunft, aber so, dass die theoretische Vernunft zu ihrer Erkenntniss unfähig sei und nur die praktische Vernunft ihre Annahme fordere. Jetzt, etwa seit 1800, nennt Jakobi Vernunft dies Vermögen „der rationalen Anschauung", durch welches uns unmittelbar die Erkenntniss des Uebersinnlichen gegeben wird. Vernunft und Sinnlichkeit sind die beiden Erkenntnissquellen; zwischen beiden steht der Verstand als blosses Abstraktions- und Reflexionsvermögen.

Um Jakobi's Bedeutung richtig zu würdigen, ist es durchaus nothwendig, seine Bestreitung der bisherigen Reflexionsphilosophie von dem Versuch, eine eigene Glaubens- oder Gefühlsphilosophie zu begründen, wohl zu sondern. Dort liegt sein bleibendes Verdienst, wenn auch seine Polemik, wie das ja oft geschieht,

etwas über ihr Ziel hinausschiesst. Jakobi zuerst hat den Gegensatz gegen die nüchterne Verstandesaufklärung auf einen wissenschaftlichen Ausdruck gebracht und scharf formulirt. Ueber die Haltbarkeit der positiven Behauptungen Jakobi's dürfte dagegen das Urtheil noch lange getheilt bleiben.

Als Aufgabe der Philosophie bezeichnet Jakobi: „Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das Gewissenhafteste vor Augen zu stellen.“ Darin liegt ein Doppeltes. Einmal: Die Philosophie hat es in erster Linie, ja, ausschliesslich, mit dem Menschen und dessen Wesen zu thun. Die Natur hat für Jakobi und seine Philosophie keine Bedeutung. Nur die Realität der Aussenwelt wird dem rein subjektiven Idealismus gegenüber behauptet, aber auch vor allem in dem Interesse, den Menschen von den unaufhörlichen Zweifeln an der Wahrheit seiner Vorstellungen zu befreien. Aus der Realität der äusseren Dinge und ihrem Zusammenhange mit uns wird gegenüber Kant die Objektivität von Raum und Zeit erwiesen. Weiter interessirt Jakobi die Natur nicht, denn „die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbart, — nie erzeugend was allein aus Gott ist und Freiheit voraussetzt: die Tugend und die Unsterblichkeit.“ Noch ein zweiter, wichtigerer Punkt folgt aus obiger Erklärung. Aufgabe der Philosophie ist, Dasein zu offenbaren, d. h. kund zu thun, oder, Dasein zu weisen, nicht es zu beweisen. „Das grösste Verdienst des Forschens ist, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren. — Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziel, nächster, nicht letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären lässt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache.“ „Die Philosophie muss anfangen mit Maass, Zahl, überhaupt mit dem Bestimmten, denn nur das Bestimmte kann bestimmend werden für das Unbestimmte. Unsere Begriffe sind lauter Wechselbegriffe: Einheit setzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum Voraus, Einheit ist daher Anfang und Ende dieses ewigen Cirkels und heisst Individualität, Organismus, Objekt-Subjektivität.“ „Als Individua leben, denken und fühlen wir.“ Dies Dasein tritt uns zunächst im Menschen, im eigenen Selbstbewusstsein entgegen. Daraus folgt das Doppelte, einmal, dass alles Dasein, welches wir annehmen im eigenen Dasein oder im Selbstbewusstsein mit gesetzt oder gegeben sein muss, — daher die Jakobi eigenthümliche Begründung der Realität Gottes, wie der äusseren Dinge; ferner, dass alles, was wir im eigenen Dasein oder im Selbstbewusstsein mit gesetzt oder gegeben finden, auch als daseiend betrachtet und erkannt werde, — daher Jakobi's entschiedene Ablehnung der Verstandes- oder Reflexionsphilosophie.

Im Menschen findet sich das Vermögen der Reflexion, oder der abstrahirende Verstand. Auf ihn als letztes und alleiniges Princip gründet sich die Verstandes- oder Reflexionsphilosophie.

Seit Aristoteles nämlich entstand das Bestreben, die unmittelbare Erkenntniss der mittelbaren, das Wahrnehmungsvermögen dem Reflexionsvermögen, das Urbild dem Abbild, das Wesen dem Worte, die Vernunft dem Verstande unterzuordnen. „Nichts sollte fortan mehr für wahr gelten, als was sich beweisen, zweimal weisen liesse: wechselsweise in der Anschauung und im Begriffe, in der Sache und in ihrem Bilde oder Worte, und in diesem nur, dem Worte, sollte wahrhaft die Sache liegen und wirklich zu erkennen sein." Fast alle Philosophen, bis auf Kant versuchten dann mit Hülfe der blossen logischen Formen das System der Metaphysik aus der Logik zu schaffen. Auch Spinoza, Leibniz und Wolff suchten aus Definitionen, Schlüssen und Beweisen philosophische Erkenntniss zu gewinnen.

Mit dieser Reflexionsphilosophie aber ist es Nichts. Aufgabe der philosophischen Erkenntniss ist, Dasein zu offenbaren und zwar eigenthümliches, ursprüngliches Dasein. Nach beiden Seiten hin ist die Reflexionsphilosophie unfähig, ihre Aufgabe zu lösen; sie kann Dasein, d. h. objektive Realität weder fassen noch beweisen, und sie ist unfähig das Ursprüngliche, das Eigenthümliche, das Positive zu erfassen.

Die Verstandesphilosophie kann das Dasein, d. h. objektive Realität weder fassen noch beweisen. Der Verstand ist das Vermögen der Abstraktion und Reflexion, er verarbeitet nur das Material, welches die Sinnlichkeit ihm darbietet. Dass wir Empfindungen haben, d. h. dass uns Dinge als ausser uns erscheinen, ist über allen Zweifel erhaben und Niemand verlangt dafür einen Beweis. Der Verstand aber kommt über diese Empfindungen nie hinaus, die Dinge selbst, d. h. objektiv reales Dasein zu erfassen, ist ihm unmöglich. Ja, was berechtigt überhaupt dazu, ein solches Dasein zu behaupten? was berechtigt uns zu der Annahme, dass die Dinge nicht blosse Erscheinungen in uns und als Vorstellungen von etwas ausser uns garnichts sind, dass die Erscheinungen auf wirkliche, an sich vorhandene äussere Wesen sich beziehen? Gegen diese Annahme lassen sich Zweifel vorbringen, die durch Vernunftgründe zu widerlegen unmöglich ist. Ja, dieselbe hat ihren Grund in einer unberechtigten Verwechselung des principium generationis und des principium compositionis, d. h. der objektiven Begriffe „Ursache und Wirkung" mit den subjektiven „Grund und Folge". Denn nur deshalb wird das subjektive Bewusstwerden des Mannichfaltigen in einer Vorstellung, d. h. das Werden eines Begriffs mit dem Werden der Dinge selbst identificirt. Kant hat es mit unwiderleglicher Klarheit bewiesen, dass ein demonstrativer Beweis für das Dasein einer objektiv wirklichen Welt ausser unserer Vorstellung, sowie für das Dasein Gottes durchaus unmöglich ist. Dasein beweisen ist unmöglich wegen der Bedeutung des Beweisens selbst. Erkenntnisse beweisen heisst nämlich, sie ableiten, oder auf etwas, das noch gültiger und wahrer ist, zurückführen, denn nothwendig ist der

Beweisgrund über demjenigen, was bewiesen wird. Sollte nun wirkliches Dasein, also die objektive Realität der Dinge bewiesen werden, so müsste etwas zu finden sein ausser ihm, womit es sich belegen liesse, wie der Begriff mit der Sache, oder decken, wie in der Geometrie eine Figur die andere, also „ein Wirkliches, ausser dem Wirklichen, das mehr wirklich wäre, als das Wirkliche und doch zugleich auch nur wäre — das Wirkliche". Und sollte das Dasein eines lebendigen Gottes bewiesen werden können, „so müsste Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewusst werden könnten, ableiten, als aus seinem Princip evolviren lassen. Denn die blosse Deduction nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseins, dass sie im Gegentheil (das vollkommene Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, zu dessen Vermehrung und Bekräftigung ein philosophischer Beweis gesucht wurde, nothwendig zerstört, indem sie mit der grössten Klarheit einsehen lässt, wie jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugniss des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchstens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren und somit kein blosses Hirngespinst, eben so sehr und wol noch mehr vielleicht, aber auch ein blosses Gedicht und somit wirklich nur ein Hirngespinst sein kann". Das Resultat solcher Beweise ist ein durchaus negatives, die letzte Consequenz aller Verstandesdemonstrationen: Leugnung der objektiven Realität der Welt, Idealismus, Nihilismus, und Leugnung des Daseins Gottes, Atheismus.

Die Reflexionsphilosophie kann ferner das Ursprüngliche, das Eigenthümliche nicht erfassen. Sie ist dazu unfähig, weil der Verstand auf Identität ausgeht und deshalb alles Eigenthümliche auflöst, und weil sie auf dem Satz vom zureichenden Grunde beruht, dieser aber Nichts Unbegreifliches und Ursprüngliches bestehen lässt.

Das Organ und Princip der Reflexionsphilosophie ist der Verstand. Der Verstand ist das blosse Vermögen der Begriffe und des Wiederbewusstwerdens der Anschauungen in Begriffen. Die Sinnlichkeit freilich nimmt das Ursprüngliche auf, wie dasselbe in seiner Eigenthümlichkeit gegeben ist, aber dem mannichfaltigen, veränderlichen Wesen der Sinnlichkeit widersteht das einfache, unveränderliche Wesen des Verstandes. Der Verstand sucht das Viele und Mannichfaltige zu vertilgen und aufzuheben; er ist das Vermögen des Verknüpfens, wodurch alles einander gleichgesetzt und das Mannichfaltige vermindert, vereinfacht, wenn möglich, weggeräumt und ganz vernichtet wird. Der Sinn allein wird durch äussere Gegenstände erregt, der Verstand dagegen strebt zurück in sein eigenes homogenes Wesen, das reine bewusstlose Bewusstsein. Nur aus der Gegenwehr der einfachen Natur des Verstandes

gegen die Mannichfaltigkeit des Sinnlichen entstehen die Begriffe. Der Verstand beschäftigt sich mit dem Sinnlichen nicht, um es zu ordnen, einzurichten oder gar erst zu bestimmen, das hiesse ja, es verursachen, es ursprünglich hervorbringen, während „der Verstand nur auf das un-bestimmen, enteinzeln, entwesen und entwirklichen ausgeht". So sucht der Verstand das Mannichfaltige der Sinnlichkeit in immer weiteren Kreisen des Begriffs zu fassen, wenn möglich aufsteigend bis zu einem allerweitesten Begriff, der alles Einzelne in sich befasst, aber eben deshalb ein leeres Nichts ist. Die Thätigkeit des Verstandes erschöpft sich in der Setzung der reinen Einheit, des inhaltsleeren idem est idem, in der Bildung von Identitätsurtheilen. Identität aber ist Zerstörung des Besonderen, Aufhebung des Verschiedenen. Deshalb haben wir auch eigentliche Begriffe nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens. Qualitäten daher sind uns völlig unfassbar, unerkennbar; wir behaupten, sie zu erkennen, wenn wir sie auf Figur, Zahl, Lage und Bewegung zurückgeführt haben, damit aber haben wir die Qualitäten als solche aufgelöst.

Die Verstandeserkenntniss beruht auf dem Satz vom zureichenden Grunde als ihrem letzten Princip. „Das Gesetz der Causalität löst sich in dem Satz auf: Nichts ist unbedingt; es giebt kein Allerhöchstes, Oberstes und Erstes, es giebt kein Anhebendes, absolut Beginnendes." Daher kann auch der Verstand, welcher mit dem Gesetz der Causalität operirt, weder das Unbedingte nach oben hin, d. h. Gott erfassen, noch das Beginnende nach unten hin, d. h. das positiv Gegebene, das Eigenthümliche, das Ursprüngliche. — Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, d. h. ihre unmittelbare Bedingungen der Reihe nach einsehen. Dadurch ist der mechanische Zusammenhang aufgewiesen, z. B. vom Cirkel der Mechanismus seiner Entstehung, von syllogistischen Formeln die Gesetze ihrer Gültigkeit. Damit aber ist das Wesen der Dinge, ihre Qualitäten, ihr inneres, wahrhaftes Sein uns so unbekannt, wie vorhin. Darauf fällt von dem Satz des zureichenden Grundes nicht das geringste Licht.

In dieser Verwerfung der Reflexionsphilosophie sah Jakobi einen Bundesgenossen in Kant, aber, wohlgemerkt, nur in dieser Negation und nur einen Bundesgenossen. Kant überwindet die dogmatische Philosophie durch die kritische, Jakobi protestirt gegen die Leerheit der Verstandesphilosophie auf Grund seines lebendigen Gefühls, das ihm das Uebersinnliche im Menschen als thatsächlich aufweist; jener beweist, dieser weist diejenigen Thatsachen, welche, obgleich der Reflexionsphilosophie unerklärlich, in der lebendigen Persönlichkeit des Menschen wirklich sind. Auch stand Jakobi's Anschauung fest, ehe Kant's kritische Werke erschienen (Jakobi's Allwill 1775—76. Woldemar 1777—79. Kant's Kritik d. r. V. 1781.) und ist durch dieselben nur im Ausdruck,

nicht in der Sache beeinflusst. Dies ist der doppelte, sachliche und zeitliche Grund, Jakobi nicht nach, sondern vor Kant zu stellen.

Kant's Augenmerk ist bekanntlich auf eine Prüfung unseres Erkenntnissvermögens gerichtet. Dasselbe besteht aus Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Die Sinnlichkeit glaubt äussere Gegenstände wahrzunehmen, in Wahrheit reicht dieselbe nicht an das Ding an sich hinan, sondern nur Erscheinungen werden uns gegeben. Der Verstand verarbeitet nach ihm immanenten Gesetzen das Material, welches ihm die Sinnlichkeit liefert. Deshalb kann der Verstand niemals hinausgehen über das ihm von der Sinnlichkeit Gegebene. Auch das Vorgeben der Vernunft, durch weitere Verarbeitung der Verstandesbegriffe neue Erkenntnisse gewinnen, besonders zur Erkenntniss des Unbedingten, zu den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aufsteigen zu können, ist durchaus unbegründet. Das sinnliche Wesen ist Nichts Anderes als das Resultat der gemeinsamen Thätigkeit von Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstand, es erzeugt sich selbst durch fortgesetzte Handlung, d. h. entsteht ohne zu bestehen, und sein Bestehen ist eine Täuschung. Eben deshalb aber wird das Individuum gezwungen, das Bestehen vor dem Entstehen sich einzubilden und dies ist die Geburt der Idee vom Unbedingten, vom Absoluten. Diese Ideen aber von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, obgleich wir sie unvermeidlich und nothwendig bilden, sie auch einem besonderen Vermögen der Vernunft zuschreiben, haben durchaus keine objektive Realität, sind vielmehr widerspruchsvoll und unvollziehbar. Durch die praktische Vernunft als deren Postulate, also auf Grund eines Vernunftglaubens führt Kant dieselben dann erst wieder ein.

Mit dieser Auflösung der Verstandesphilosophie, welche bloss durch Demonstrationen die höchste Erkenntniss gewinnen will, ist Jakobi durchaus einverstanden. In dieser Rücksicht spricht er in den anerkennendsten Ausdrücken von dem Königsberger Philosophen als dem grössten Denker seiner Zeit. Dies hindert ihn jedoch nicht, in anderen Punkten eine scharfe und nicht selten auch scharfsinnige Kritik auszuüben. Zunächst tadelt er, dass betreffs der sinnlichen Dinge wenigstens deren Existenz ausser uns als unbestreitbar sicher angenommen wird. Es ist durchaus wider den Geist des Kant'schen Systems, wenn er sagt, dass die Gegenstände Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen und auf diese Weise Vorstellungen zu Wege bringen. Aber es lässt sich nicht ersehen, wie ohne diese Voraussetzung Kant's Philosophie zu sich selbst den Eingang finden könne, und doch ist es platterdings unmöglich, mit dieser Voraussetzung in derselben zu bleiben. Der transscendentale Idealismus Kant's mit seiner Behauptung eines unerkennbaren Dinges an sich als Grundes unserer Empfindungen ist durchaus inconsequent. Auch die Bildung der Begriffe wird in Anspruch ge-

nommen. Sie geht aus von drei qualitativen unendlichen Einheiten und numerischen Identitäten: Raum, Zeit, ursprüngliches ganz reines Bewusstsein. Die dritte soll die Synthesis enthalten ohne Antithesis, die beiden ersteren die Antithesis ohne Synthesis. Aus deren Vereinigung werden die Begriffe gebildet. Alles beruht daher auf der intellektuellen Synthesis, welche, unabhängig von der Einbildungskraft und der Anschauung, ganz für sich allein besteht. Sie ist daher „Nichts Anderes, als die Copula an sich, ein von Subjekt und Prädikat unabhängiges Verbinden ohne zu Verbindendes, ein Ist, Ist, Ist, ohne Anfang und Ende und ohne Was, Wer und Welche". Die reinen Begriffe können für sich allein nicht vorgestellt und gedacht werden, deshalb können sie auch die empirischen unmöglich bedingen oder erst möglich machen, und es bleibt unerfindlich, wie sie das Endliche erfassen und in sich aufnehmen können. — Auch die Feststellung der Ideen als praktischer Postulate bleibt nicht ohne Einwendungen. Nachdem uns von Kant selbst nachgewiesen ist, dass diese Ideen von uns selbst gebildet werden, dass sie nur Gestalten, Dichtungen unserer frei schaffenden Phantasie, ja, dass sie gradezu undenkbar sind, kann er unmöglich von uns fordern, dieselben aus praktischen Gründen plötzlich für objektive Realitäten zu halten. Um so weniger, je schwächer das Fundament der ganzen praktischen Philosophie ist, sobald man mit Kant die Freiheit leugnet. Bei Kant ist auch die praktische Philosophie „eine unmögliche Hypothese, ein undenkbares, chimärisches, lediglich subjektives Objekt". Kant übersieht bei seiner Forderung, die als theoretische Erkenntnisse aufgelösten Ideen als praktische Postulate anzunehmen, dass „die Vernunft, so gewiss sie vernünftig ist, Nichts Undenkbares denken lernen kann," und dass „die Grösse des Bedürfnisses nicht die Unmöglichkeit aufhebt, gewissen Ideen objektive Existenz zu verleihen, sobald die Subjektivität derselben ausser allem Zweifel gesetzt ist." — Kant also hat in seiner theoretischen Philosophie alle objektive Gewissheit aufgelöst, in der praktischen erst gewinnt er das Leben wieder, freilich durch einen Abfall von seinem Princip. Das ist für Jakobi ein neuer Beweis, dass man ein neues Erkenntnissvermögen suchen muss, gewinnt doch auch Kant die Ideen nur durch einen Vernunftglauben, der über alles Wissen des Verstandes sich erhebt. Denn wir müssen entweder in der bloss subjektiven Täuschung untergehen, „oder es muss wider sie aus einem Vermögen erkannt werden, welchem sich das Wahre in und über den Erscheinungen auf eine den Sinnen und dem Verstand unbegreifliche Weise kund thut."

Findet Jakobi in Kant's Annahme eines unerkennbaren aber objektiv realen Dinges an sich als Grund der Erscheinungen eine Inconsequenz, so musste ihm Fichte's vollendeter Idealismus als die allein consequente Fortführung der Kant'schen Philosophie erscheinen. Er rühmt denselben als das vor allen anderen vollendete, wegen der inneren Geschlossenheit unwiderlegliche System.

Schelling dagegen mit seinem „Ideal-Materialismus" erscheint ihm nur als Rückfall in Spinoza.

Der Spinozismus erscheint Jakobi als das mustergültige System consequenter Reflexionsphilosophie. Auf Spinoza wieder hingewiesen zu haben ist ein unleugbares Verdienst Jakobi's, und er verstand ihn wenigstens besser, als die meisten seiner Zeitgenossen, z. B. Mendelssohn und Herder. Spinoza ging, nach Jakobi's Darstellung, aus von dem uralten Grundsatz: a nihilo nihil fit, daher kennt er keinen schöpferischen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine causae secundae, kein emanirendes, sondern nur ein immanentes Ensoph, keine extramundane sondern nur eine immanente, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche auch mit allen ihren Wirkungen Eines und dasselbe ist. Das Sein oder der Inbegriff der endlichen Wesen oder die Substanz ist Gott, ist das einzig wahrhafte ens reale, praeter quod nullum datur esse, daher Deus sive natura. Gott ist die Identität des nicht zu Unterscheidenden, ist ohne Verstand und Wille, welche allein den endlichen Wesen zukommen. Der Wille ist nicht frei, sind doch alle endlichen Dinge vollständig und vollkommen in Gott enthalten. — Die Persönlichkeit Gottes, die Freiheit des Willens, die Endursachen, das sind die drei Punkte, betreffs deren Jakobi an der Philosophie Spinoza's entschieden Anstoss nimmt. Zugleich aber behauptet er: Kein Verstand, der sich selbst treu bleibe, d. h. mit richtiger Consequenz fortschreite, könne zu einem andern Resultat kommen. „Mit reiner Metaphysik können wir nie den Vortheil über die Gründe des Spinoza gegen die Persönlichkeit Gottes, gegen den freien Willen und die Endursachen gewinnen." „Von den steilen Höhen der Metaphysik ist keine andere Rettung, als aller Philosophie den Rücken zu kehren und Kopf über sich in die Tiefen des Glaubens zu werfen." Deshalb kann es Jakobi passiren, in den verschiedenen Systemen der Reflexionsphilosophie vor allem ihre Verwandtschaft mit dem Spinozismus zu sehen, deshalb war ihm auch die Leibniz-Wolfische Philosophie und die darauf sich gründende Aufklärung im Grunde Spinozismus und nur deshalb konnte er sich über den Spinozismus Lessing's täuschen.

Der Spinozismus ist gleich Atheismus. Diese Gleichung stand Jakobi schon früh fest, war es doch das Interesse, den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes zu prüfen, was ihn zum Studium Spinoza's hinführte, und erkannte er doch bald, dass Spinoza Gott nicht als ausserweltlich erweise, sondern nur als Inbegriff aller Dinge, als das Weltganze. Daher ist Spinozismus Atheismus oder Kosmotheismus, denn ein Gott, der nicht persönlich ausser der Welt ist, ist so gut wie kein Gott. Das Dasein Gottes ist von hier aus nicht zu gewinnen, denn der Begriff der Ursache kann nur mit dem Naturbegriff selbst zusammenfallen, der Verstand kann das Unbedingte nur als das Unbestimmte, das ἓν καὶ πᾶν erfassen. Also ist alle Verstandesphilosophie Atheismus.

Zugleich ist sie Fatalismus, denn wie Spinoza, so muss jeder consequente Verstandesphilosoph, der überall den Satz vom zureichenden Grunde anwendet, die Freiheit leugnen. „Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.“

Also der Spinozismus ist das vollendetste System der Verstandesphilosophie. Als solches ist aber auch der Fichteismus bezeichnet, und doch ist dieser Idealismus und jener Materialismus. Wie ist das möglich? Sehr einfach. Eines ist nur die Umkehrung des Andern. Die Verstandesphilosophie lässt alle Vorstellungen im verständigen Ich sein. Nun hat man die Wahl, das Ich als das Seiende, die Vorstellungen als bloss subjektive Dichtungen desselben aufzufassen, oder den Dingen das Sein zuzuschreiben und sie als Princip des Denkens zu betrachten. Jenes giebt den Idealismus, dies den Materialismus. Beide sind innerhalb ihres Gebiets unwiderleglich, beide aber gehören der Verstandes- oder Reflexionsphilosophie an.

Diese Verstandes- oder Reflexionsphilosophie ist ausser Stande, das wirkliche Dasein zu erklären, aber wie ist sie dann möglich? Ein doppeltes Blendwerk täuscht die Demonstratoren. Einmal der Glaube, als könnten wir durch fortgesetzte Abstraktion des Verstandes den Begriff des Unbedingten wirklich gewinnen. In der Abstraktion lässt man das Besondere fallen, hält das Allgemeine fest, das nothwendig unbeschränkter erscheint und wähnt jetzt, durch Abstraktion von allen Schranken müsse sich der Begriff des Unbedingten ergeben. In Wahrheit aber gewinnen wir nur ein Ganzes ohne Inhalt und deshalb ohne Schranke, das vollkommen Unbestimmte, die reine Negation, das reine Nichts. Dies Unbedingte als Grund aufgefasst, soll aus dem All ohne irgend ein Merkmal die reale Welt mit unendlicher Mannichfaltigkeit bestimmter Merkmale hervorgehen. — Dies erste Blendwerk wird sofort durch ein zweites gestützt: Wir sehen in der sinnlichen Wahrnehmung stets dem vollkommen Fertigen ein unvollkommnes Unfertiges, Ungestalt der Gestalt, Unbesonnenheit der Ueberlegung, wilde Begierde dem Gesetz, rohe Sittenlosigkeit der Sitte vorausgehen. Dadurch getäuscht, erscheint es uns als möglich, dass aus jenem Verstandes-Nichts ein bestimmtes Sein hervorgehe.

Die Verstandesphilosophie befriedigt nicht, denn sie kann das persönliche Dasein nicht erklären. Aufgabe der Philosophie aber ist, wie wir oben gesehen haben, Dasein zu enthüllen, sie hat es in letzter Absicht nicht mit logischen Wahrheiten zu thun, sondern mit geschichtlichen. „Wahrheit ist Klarheit, und bezieht sich überall auf Wirklichkeit, auf facta.“ Die unmittelbarste Wirklichkeit ist unser persönliches Dasein, zugleich ist die Person Träger der Erkenntniss, deshalb ist jede Erkenntniss ohne Werth, welche das persönliche Ich beeinträchtigt, denn: „Es ist ein Gedanke hoher Ahnung, dass nur Entwicklung des Lebens Entwicklung der Wahrheit ist, beide, Wahrheit und Leben, Eins und dasselbe“. „Der Urheber der Welt musste jedem Wesen so viel

Wahrheit geben als er ihm Leben ertheilte.“ Das individuelle Leben darzustellen, ist Aufgabe der Philosophie. Das individuelle Leben aber beruht auf zwei Faktoren, auf dem Bewusstsein, dem Idealen, und auf dem Realen, dem wirklichen Inhalt des Ich, durch jenes sind wir für uns selbst, durch dieses sind wir an sich. Jeder dieser Faktoren kann zum Ausgangspunkt der Philosophie gemacht werden. Geht man vom Idealen, von der Intelligenz aus, so gelangt man zum Spinozismus, geht man vom Realen, vom Leben aus, das besonders im freien Handeln sich äussert, so gelangt man zum Platonismus. Welche von diesen beiden Philosophien gewählt wird, darüber entscheidet nicht der Verstand aus Gründen, sondern nur der eigenthümliche Charakter des philosophirenden Individuums, ob die Energie des Lebens oder die Gewalt des Verstandes ihn beherrscht, d. h. des Menschen ganzes Gemüth, denn die Philosophie strebt nicht nach Wahrheit überhaupt, sondern nach einer bestimmten, Kopf und Herz befriedigenden Wahrheit. Man liebt und sucht die Wahrheit nicht als etwas dem Menschen Fremdes, Unangemessenes, ihn und sein geistiges Dasein Zerstörendes, sondern um ihres Inhaltes willen, weil dieser etwas Entschiedenes, Eigenstes, das geistige Dasein des Menschen Erhebendes ist: Eine Wahrheit, welche ihn tödtet, vernichtet, kann der Mensch weder suchen noch lieben.

Deshalb ist sich Jakobi dessen klar bewusst, dass Verstandesgründe, Demonstrationen, nicht im Stande sind, die Wahrheit des einen Systems vor dem andern zu erweisen. Er aber, Jakobi, kann nach seiner eigenthümlichen Persönlichkeit nur den Platonismus wählen. Er kann nicht lassen von Unabhängigkeit, Selbständigkeit, Freiheit, kann sich nicht beruhigen bei einem Gott, der nur blind wirkende Natur wäre, nicht lassen von der Ueberzeugung, dass uns mit der freien Persönlichkeit ein Odem dieses freien Weltherrschers einwohnt und dass wir mit diesem Odem mehr sind als blosse Natur, daher kann Jakobi sich nicht befreunden mit einer Wissenschaft, welcher Persönlichkeit, Freiheit und die Offenbarungen der Seele von einem überweltlichen Gott kein Gewicht haben, deren Ziel es ist, dass kein Gott ist, welche auch die Tugend leugnet und mit sich für unvereinbar erklärt. Mit dieser Ueberzeugung müsste er ja alles aufgeben, was seinem Leben Inhalt und Werth verleiht, müsste das „Ich bin, ich handle, schaffe, bringe hervor“, müsste die freie Persönlichkeit, seine eigene Realität aufgeben. Deshalb wendet er dieser Philosophie den Rücken, trotz des festgeschlossenen, in sich abgerundeten Systems, in dem der Spinozismus erscheint. Und da der Spinozismus sich geberdet, als besitze er allein das Wissen und zwar vollständige, allumfassende Erkenntniss, bezeichnet Jakobi diese Abwendung öfter als Abwendung von der Wissenschaft überhaupt. Und das ist der Stolz Jakobi's, dass er den Salto mortale nicht scheut und ruhig Kopf unter aus dem Gebiet der Wissenschaft in dasjenige des Glaubens sich flüchtet, dass er

stets den Muth findet, der falschen Wissenschaft der Zeit seine Nicht-Wissenschaft entgegenzustellen.

Was aber ist es um diese Nicht-Wissenschaft im Gegensatz zur Wissenschaft, um diesen Platonismus im Gegensatz zum Spinozismus, um diese Gefühlsphilosophie im Gegensatz zur Verstandes- oder Reflexionsphilosophie? Diese Frage bleibt uns jetzt noch zu beantworten.

Der Verstand ist ausser Stande, die Wirklichkeit zu erfassen, sowol nach der Seite ihres Daseins als nach der Seite ihrer Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit. Sollen wir von der Wirklichkeit nicht gänzlich abgeschnitten sein, so muss es ein anderes Vermögen unseres Geistes geben, welches uns dieselbe kund giebt. Dies ist das Wahrnehmungsvermögen, denn wahrnehmen heisst für wahr, d. h. für wirklich nehmen, d. h. halten. Dies Wahrnehmungsvermögen ist ein doppeltes, ein sinnliches und ein rationales. Das sinnliche Wahrnehmungsvermögen geht auf die sinnlichen Dinge, es sind die Sinne. Das rationale Wahrnehmungsvermögen geht auf das Uebersinnliche, es ist die Vernunft*). Beide aber sind in uns und gehen auch aus uns nicht heraus, sondern das Sinnliche wie das Uebersinnliche ist uns in uns, in unserm Selbstbewusstsein gegeben.

Für uns sind die Bestimmungen über das gegenseitige Verhältniss von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft von wenig Interesse. Sinn und Verstand sind nie ohne einander, jener liefert den Stoff, nämlich die von aussen aufgenommenen Eindrücke und Empfindungen, dieser die Form, nämlich die angeborenen Verstandesbegriffe: aus beider Zusammenwirken entstehen die besonderen oder empirischen Verstandesbegriffe. „Beim Sinn ist nothwendig Verstand: ein Sinn, der nur Sinn wäre, ist ein Unding, sowie eine durch und durch mittelbare Erkenntniss ein Unding ist.“ Beide sind so nothwendig zusammen, wie Seele und Sinnlichkeit zusammen ein unum per se, ein Individuum ausmachen. Der Verstand, als das Allgemeine, ist in allen Menschen derselbe, deshalb beruht unsere individuelle Naturanlage lediglich auf unserer eigenthümlichen Sinnlichkeit, d. h. hängt die individuelle Besonderheit unseres Denkens von der sinnlichen Wahrnehmung ab. — Der charakteristische Vorzug des Menschen vor dem Thier ist sein Selbstbewusstsein oder die Ich-Aussprache. Dieselbe erlangen wir durch ein Wahrnehmungsvermögen unser selbst, d. h. durch einen Sinn, durch welchen wir nicht bloss die Beschaffenheiten der Dinge, sondern auch unsere eigenen Beschaffenheiten in Beziehung auf die Sinne wahrnehmen. Dieses Vermögen der Selbstwahrnehmung ist die Vernunft, und „einzig und allein durch die Eigenschaft der Vernunft ist der Mensch über das blosse thierische Wesen erhaben.“ „Wenn wir wegsehen von dieser, die

*) Wir folgen der späteren Terminologie. Vergl. oben S. 462.

Menschengattung von der Thiergattung wesentlich unterscheidenden, jener absolut und ausschliessend zukommenden Eigenschaft, wenn wir der Menschengattung allein die überlegende Betrachtung nur eines und desselben Sinnenstoffes, welcher auch dem vollkommneren Thiere durch seine Sinneswerkzeuge zugeführt wird, zutheilen: dann ist der Mensch wirklich nur der Stufe, nicht der Art und dem Wesen nach von dem Thiere unterschieden, dann ist der Vorzug des menschlichen Verstandes vor dem thierischen nur, wie der Vorzug eines mit einem Mikroskop oder Teleskop bewaffneten Auges vor einem andern unbewaffneten." Darin aber besteht ein Hauptverdienst Jakobi's, mit Nachdruck auf diese, von der bisherigen Philosophie übersehene und deshalb nicht erklärte Thatsache hingewiesen zu haben, dass der Mensch nicht eine höhere Thiergattung ist, weder ein Modus, d. h. ein Glied im mechanischen Naturzusammenhang, wie bei Spinoza, noch eine Monade, d. h. ein Glied in der Stufenordnung der Natur, wie bei Leibniz, sondern ihm ein absolut unterscheidendes Merkmal zukommt. Dies ist die Vernunft, zunächst das Bewusstsein des Geistes, das Selbstbewusstsein, wodurch der untrennbar damit verknüpfte Verstand erleuchtet, seiner bewusst wird, zugleich aber das Vermögen des Uebersinnlichen, eine Quelle neuer, erhabener Erkenntnisse: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

Der Mensch also besitzt ein eigenthümliches Wahrnehmungsvermögen, durch welches er Dinge für wahr, d. h. für wirklich, für real nimmt. Nun fragt es sich: Was überzeugt ihn davon, dass dieselben wirklich, real sind, dass dieses wahrnehmen keine Täuschung, sondern wahrnehmen ist? Diese Ueberzeugung ist nach Jakobi eine durchaus unmittelbare: unsere Gewissheit, dass unsere Wahrnehmungen nicht leere Bilder unserer Einbildungskraft sind, sondern dass ihnen objektive Realität entspricht, gründet sich auf den Glauben. „Glaube" ist nämlich jede unmittelbare Gewissheit.

Jakobi schreibt darüber an Mendelssohn: „Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht zum Voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt sein, anders als durch etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewissheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschliesst, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist (also ihren Grund in sich selbst hat). Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewissheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muss die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen und ihre

Kraft von ihm allein empfangen, d. h. aus der blossen Autorität der Vernunft, womit sie das Princip setzt." Alle unsere objektive Erkenntniss, d. h. all' unsere Gewissheit von der Realität dessen, was uns unmittelbar nur als Empfindung, also nur in unserem eigenen Bewusstsein als dessen Bestimmtheit gegeben ist, beruht auf dem Glauben, d. h. auf einem eigenartigen Gefühl unserer Seele, welches eine Empfindung als objektiver Realität entsprechend bezeichnet zum Unterschied von einer anderen, einer leeren Erfindung unserer Einbildungskraft. „Alle Wirklichkeit, sowol die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt; es giebt keine Bewährung ausser und über dieser." Dies Gefühl kann nicht willkürlich von uns hervorgerufen werden, sondern ist untrennbar verknüpft mit der Wahrnehmung. Auf diesem unmittelbaren Gefühl beruht der Glaube, und dieser Glaube ist „das Element aller menschlichen Erkenntniss und Wirksamkeit". „Der Glaube ist ein Urlicht der Vernunft. Vertilge den ursprünglichen Glauben und alle Wissenschaft wird hohl und leer, kann wol sausen, aber nicht reden und antworten. Er ist eine feste Zuversicht zu dem, was man nicht sieht." Mit vollem Recht beruft sich Jakobi für diese Annahme auf Hume, der auch unsere Ueberzeugung, dass unseren Wahrnehmungen äussere Gegenstände und unseren Causalitäts-Schlüssen ein reales Verhältniss von Ursache und Folge entspreche, auf den Glauben gründet. (Vergl. S. 270.)

Dieser Glaube richtet sich nun erstens auf das eigne Ich und dessen Beschaffenheit, zweitens auf die äusseren sinnlichen Dinge, drittens auf das Uebersinnliche.

Das substantielle Ich ist eine Thatsache des Bewusstseins und kein Erzeugniss des Verstandes. Das Ist des reflektirenden Verstandes ist überall nur ein relatives Ist, und sagt nicht mehr aus als das blosse einem Andern gleich sein im Begriff, nicht das substantielle Ist oder Sein. Dies reale Sein, das Sein schlechthin giebt sich im Gefühl allein zu erkennen. Im Gefühl ist sich der Mensch seines realen Seins, seiner empirischen Besonderheit unmittelbar bewusst. „Er findet sich als dieses Wesen durch ein unmittelbares, von Erinnerung vergangener Zustände unabhängiges Wesenheitsgefühl, nicht durch Erkenntniss; er weiss, er ist dieser Eine und derselbe, der kein Anderer ist noch werden kann, weil unmittelbare Geistes-Gewissheit von dem Geiste, von der Selbstheit, von der Substantialität unzertrennlich ist." Diese Begründung des Selbstbewusstseins auf Glauben bezieht sich nicht bloss auf unser Geistsein: auch das Dasein unseres eigenen Körpers kann nur geglaubt werden. Für diese Behauptung findet Jakobi Gewährsmänner in Cartesius und einigen späteren Philosophen. Also: die Realität unseres eigenen Ich ruht auf dem Glauben oder unmittelbaren Gefühl. Dieser Grundsatz gilt so sicher, dass er nicht nur auf unser Dasein angewandt wird, son-

dern auch auf unser Sosein, auf unsere qualitativ besondere Natur. Ich bin so, wie ich mich wahrnehme, fühle.

Im Selbstbewusstsein oder im unmittelbaren Gefühl unser selbst macht sich vor allem das Gefühl der Freiheit geltend. „Die Freiheit besteht nicht in einem ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden, auch nicht in der Wahl des Bessern unter dem Nützlichen, oder der vernünftigen Begierde," — so erklärt Jakobi ausdrücklich und doch ist in der Polemik gegen den Determinismus eines Spinoza und Leibniz dies der vorausgesetzte Begriff von Freiheit. „Es besteht diese Freiheit, dem Wesen nach, in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde." Wir sind uns unseres Handelns und der Absicht desselben bewusst. Wir fühlen, dass unsere Handlungen nicht mit Nothwendigkeit geschehen, d. h. nur das Resultat zusammenwirkender Naturkräfte sind, sondern mit Freiheit. Frei nennen wir uns, sofern wir mit einem Theil unseres Wesens nicht zur Natur gehören, nicht aus ihr entsprungen sind und von ihr empfangen haben, sondern, uns von ihr unterscheidend, uns über sie erheben, sie gebrauchen und meistern, uns von ihr losreissen und mit freiem Vermögen ihren Mechanismus bezwingen und uns denselben dienstbar machen. Dies Hervorbringen der Natur ist ein blindes, vernunftloses, nothwendiges, mechanisches; der Geist allein erfindet und bringt mit Absicht hervor. Daher ist auch der Glaube an die menschliche Freiheit mit der Wahrheit der menschlichen Persönlichkeit eng verknüpft, ja, das Bewusstsein der Persönlichkeit steht und fällt mit demjenigen der Freiheit. In der Natur ist die Begierde begründet, denn Begierde und Abscheu sind bloss natürliche, mechanische Aeusserungen der Reaction unserer lebendigen Natur auf die Einwirkungen von aussen. Der freie Wille, als aus dem Geist geborene reine Selbstthätigkeit ist deshalb auch von der Begierde unabhängiger Wille. — Nun wird freilich auch die Freiheit von der Verstandesphilosophie geleugnet; sie behauptet, auch das menschliche Handeln beruhe durchaus auf mechanischer Nothwendigkeit, das Gefühl der Freiheit beruhe lediglich auf Illusion, hervorgerufen dadurch, dass unser Handeln stets vom Denken begleitet sei. Dies Denken sei in Wahrheit nur das Begleitende, nicht aber, wie wir uns so gerne einreden, das Ursprüngliche. Mit Verstandesgründen lässt diese Behauptung sich nicht widerlegen, aber ein unwiderlegliches, unmittelbares Gefühl zeugt gegen sie. Wer möchte denn in Wahrheit annehmen, Homer, Sophokles, Pindar, die Barden, Ossian und Klopstock, Aristoteles, Leibniz, Plato, Kant und Fichte, — alle Dichter und Philosophen wie sie Namen haben mögen, alle Gesetzgeber, Künstler und Helden — hätten ihre Werke im Grunde nur blindlings und gezwungen, der Reihe nach in dem nothwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, dem Naturmechanismus zufolge hervorgebracht, und die Intelligenz als nur begleitendes Bewusstsein hätte dabei überall bloss und allein das Zusehen gehabt. Wer

das behauptet, mit dem lässt sich nicht streiten. Aber das innerste Gefühl sträubt sich dagegen, ein unverdrängbares Gefühl sagt uns, unsere Handlungen seien frei und ursprünglich. Es giebt keine festere Ueberzeugung, als dass ich thue, was ich denke, statt dass ich denke, was ich thue und bei diesem Glauben müssen und wollen wir verharren trotz aller Wissenschaft. Dieses Freiheitsgefühl ist der Grund und Quellpunkt der ganzen Philosophie Jakobi's, wie er selbst sagt: „Wurzel der Philosophie muss bleiben: menschliche Erkenntniss geht aus von Offenbarung, die Vernunft nämlich offenbart Freiheit, indem sie Vorsehung offenbart, und alle Aeste der Lehre treiben aus dieser Wurzel hervor“!

Mit diesem Glauben an die Freiheit ist uns sofort ein Mehreres gegeben. Wir fühlen uns frei, d. h. wir fühlen uns im Geiste unabhängig vom Mechanismus der Natur, fühlen uns also der Natur, wie dem Geiste angehörig. „Die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in Einem und demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Faktum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniss.“ Doch, unbegreiflich oder nicht, dies Faktum ist, diese Vereinigung ist Thatsache. Der Mensch ist einmal dieser unbegreifliche, aber unleugbare Dualismus. Im Zusammenhang mit der Natur ist er ein Naturwesen und den Bedingungen der Natur unterworfen, im Zusammenhang mit Gott ein Gott-Wesen und über die Natur erhaben. Er ist keines von beiden allein, sondern beide Naturen sind in ihm zu einer ursprünglichen, unlösbaren Synthesis vereinigt. Als diese Realeinheit des Göttlichen und des Natürlichen ist der Mensch ein Bürger zweier Welten, einer Welt von durchgreifender Unabhängigkeit und einer Welt von gleicher Abhängigkeit. Daher weist der Mensch selbst durch sein eigenthümliches Wesen hin auf etwas Anderes und zwar auf ein Doppeltes ausser ihm, auf eine Natur unter ihm und auf einen Gott über ihm. „Der in sich selbst gewisse Geist des Menschen bedarf aber, zu seinem Selbstlaute, der Mitlaute Natur und Gott um sein Dasein auszusprechen.“ Oder: mit dem Glauben an unsere Freiheit ist nothwendig der Glaube an die Natur und an Gott als ausser uns seiender Realitäten gegeben.

Schon Hume hatte unsere Ueberzeugung von der realen Existenz äusserer Dinge auf ein unmittelbares Gefühl oder auf Glauben gegründet. Jakobi beruft sich auf ihn, giebt aber dem Gedanken eine tiefere Begründung. Er sagt: „durch den Glauben wissen wir, dass wir einen Körper haben, und dass ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen sind.“ „Denn wir empfinden doch nur unsern Körper so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz Verschiedenes, das weder bloss Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du ist

das Ich unmöglich." D. h. in der Empfindung empfinden wir nicht uns ganz im Allgemeinen, sondern stets uns mit besonderen Beschaffenheiten, so oder anders bestimmt. Das führt uns zu der unmittelbaren Ueberzeugung, dass mit den Veränderungen des Ich auch ein realer Grund dieser Veränderungen ausser uns gegeben ist. Daher der Grundsatz: „Ohne Du kein Ich"; und die Behauptung: „Wir werden andere wirkliche Dinge mit derselben Gewissheit gewahr, mit der wir uns selbst gewahr werden."

Mit eben demselben Glauben erfassen wir auch die Realität Gottes. Dass Gott sich nicht beweisen lasse, ist bereits oben gezeigt. Beweisen heisst, etwas ableiten aus seinen Bedingungen; Gott aber ist das Unbedingte. Auch der kosmologische Beweis wird abgewiesen: „Der Schluss aus der Unergründlichkeit der Natur auf eine Ursache ausser ihr, welche sie hervorbringt und angefangen haben müsse, war, ist und bleibt ein fehlerhafter, philosophisch nicht zu rechtfertigender Schluss." Dennoch giebt Jakobi eine durchaus ähnliche Erwägung: Jedes, auch das kleinste System erfordert einen Geist, der es einigt und bewegt, einen Herrn und König des Lebens. So muss auch das System aller Systeme, das All der Wesen, durch einen Geist bewegt und zusammengehalten werden. „Schöpfer ist dieser Geist und das ist seine Schöpfung, dass er Seelen eingesetzt, endliches Leben gestiftet und Unsterblichkeit bereitet hat". — Die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes gründet sich auf unmittelbare Gewissheit, auf Glauben. „Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann." „Wir wissen von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott geboren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind. Gott lebt in uns und unser Leben ist verborgen in Gott." „Nach Gottes Bilde geschaffen, Gott in uns und über uns; Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die Kunde, die wir von ihm haben und die einzig mögliche; damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend und für alle Zeiten." Deshalb heisst es auch: „Der Glaube an Gott ist keine Wissenschaft, sondern eine Tugend."

Die Erkenntniss Gottes also ist eine unmittelbare, auf Glauben gegründet, daraus folgt schon, welcher Art sie ist. Wie wir betreffs der äusseren Dinge durch den Glauben wol überzeugt sind, dass dieselben sind und dass sie die Empfindungen in uns bewirken, das Wie dieser Wirkung aber nicht begreifen, so haben wir auch von Gott keinen klaren, genau entsprechenden Begriff, der Verstand begreift nur das Bedingte, daher „ein Gott, der gewusst werden könnte, wäre gar kein Gott;" ja, Gott ist nicht bloss unbegreiflich, sondern „im Begriff unmöglich". Denn der Verstand ist bestrebt, alles Besondere und Unmittelbare untergehen zu lassen in der von ihm gebildeten unbestimmten Identität.

Nur eine Bestimmung des Gottesbegriffs ist es, welche Jakobi mit Nachdruck immer wieder betont: Gott ist Persönlichkeit.

Gott allein ist der Eine, der nur Einer ist, der Alleinige, er ist kein Einzelnes durch Vor- und Mitdasein bedingtes Wesen, sondern das allein vollkommene, allein ganz wahrhafte Wesen. Falsch aber ist es, weil Gott kein Individuum aus und unter einer Gattung ist, zu behaupten, er sei ohne Persönlichkeit, d. h. ohne Selbstbewusstsein und ohne Vernunft, ja, er sei der nicht ist, der Unlebendige. „Denn ein Sein ohne Selbstsein ist durchaus und allgemein unmöglich. Ein Selbstsein aber ohne Bewusstsein und wieder ein Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein, ohne Substantialität und wenigstens angelegte Persönlichkeit vollkommen ebenso unmöglich; Eines wie das Andere nur gedankenloser Wortschall. Also Gott ist nicht, ist das Nichtseiende im höchsten Sinne, wenn er nicht ein Geist ist, und er ist kein Geist, wenn ihm die Grundeigenschaft des Geistes, das Selbstbewusstsein, Substantialität und Persönlichkeit mangelt.“ Ein Gott, der nicht nach Menschen Art gedacht wird, ist ihm kein Gott und die Leugnung des Anthropomorphismus ebensoviel als Atheismus oder Fetischismus. Und trotz des halbwegs pantheistisch klingenden Ausspruchs: „Wir sind, wir leben, und es ist unmöglich, dass es eine Art des Lebens und Daseins gäbe, welche nicht eine Art des Lebens und Daseins des höchsten Lebens selbst wäre“, dringt Jakobi stets darauf, Gott als übernatürliches, ausser- und überweltliches Wesen zu denken. — Dazu treibt ihn natürlich zunächst das persönliche Bedürfniss. Den Bedürfnissen seines Gemüthes genügt kein Gott, der nach Art einer allbelebenden Seele das Weltall durchdringt oder, aller Menschenähnlichkeit entkleidet, zu uns in kein lebendiges Verhältniss treten kann. Ein solcher Gott erscheint ihm als blosse Fiction unseres Geistes, zugleich aber mit der Realität Gottes auch die Realität der Welt, kurz, alle Gewissheit aufgegeben. Er bedarf eines Gottes, mit dem er, wie mit einem menschlichen Freund in persönliche Beziehung treten, Gedanken und Gefühle austauschen kann, und die Forderungen des Gefühls sind ja für ihn ohne Weiteres unangreifbare Sätze der Erkenntniss. — Es fehlt jedoch nicht an einer wissenschaftlichen Begründung der Persönlichkeit Gottes im Zusammenhang seines Systems. Der Verstand kann das Unbedingte nicht fassen. Wir haben aber in uns, im Bewusstsein der Freiheit ein unmittelbares Gefühl des Unbedingten. Das Unbedingte für alles Bedingte ist Gott, daher muss auch Gott Freiheit und Vorsehung haben, theils weil wir nur so das Unbedingte denken, theils, weil wir nur dadurch Freiheit und Vorsehung in uns erklären können. Freiheit haben wir nur als Geist, als Vernunft, Vernunft aber haben wir nur in und mit unserer Persönlichkeit. Also ist auch Gott für uns nicht, wie für die Verstandesphilosophie, das Unbedingte, sondern der Unbedingte, ist Geist, Vernunft, Person. „Wenn Vernunft nur in Person sein kann, und die Welt einen vernünftigen Urheber, Allbeweger, Regierer haben soll, so muss dieses Wesen ein persönliches Wesen sein. Ein solches Wesen lässt sich nur unter dem Bilde mensch-

licher Vernünftigkeit und Persönlichkeit vorstellen: ihm müssen die Eigenschaften, welche ich im Menschen als die höchsten anerkenne, beigemessen werden, Liebe, Selbstbewusstsein, Verstand, freier Wille.“ Als Person hat Gott alle der Person zukommenden Merkmale, er schafft nach Ideen, handelt mit Intelligenz, hat mit Weisheit und Freiheit die endlichen Dinge geschaffen. Wie daher das Natürliche aus dem Uebernatürlichen nur auf übernatürliche Weise hervorgehen kann, so versucht es Jakobi garnicht, über das Wirken Gottes Bestimmungen aufzustellen. Wie ein Künstler seinem Werke, so steht der persönliche Gott der Welt mit Freiheit gegenüber und thut Wunder wie er will.

Auf dem unmittelbaren Bewusstsein unserer Freiheit beruht also der Glaube an die Realität der äusseren Dinge wie des persönlichen Gottes. Mit demselben eng verknüpft ist auch das Gefühl der Unsterblichkeit und der Sittlichkeit. „Unsterblichkeit beruht nicht auf einem müssigen Postulat; wir fühlen sie in unserem freien Handeln und Wirken“. Betreffs der Moral weiss sich Jakobi in entschiedenem Gegensatz zu Kant. Das Gute ist nicht ein Gesetz, das kalt und unerreicht ausser und über dem Menschen steht; das Gute beruht auf einem innern, unwiderstehlichen Triebe der Natur. Die Sittlichkeit ist mit der Freiheit unmittelbar gegeben, sie besteht eben darin, das Innerste des eignen Wesens äusserlich darzustellen, hat doch selbst das Individuum die Aufgabe, in seinem Handeln grade seine persönliche Eigenthümlichkeit darzustellen. Deshalb wird an Allwill hervorgehoben, dass alle Tugenden in ihm erschienen seien, „so ganz aus nackender Eigenschaft der Natur!“ Deshalb werden die Tugenden statt auf Vorschriften und Gesetze auf „einen dem Menschen eigenthümlichen besondern Sinn und einen ihm eigenthümlichen besondern Trieb“ zurückgeführt. Deshalb die Werthschätzung des „moralischen Genies:“ „Durch das Genie giebt die Natur der Kunst die Regel, sowol der Kunst des Guten als der Kunst des Schönen.“ Solche bevorzugte Naturen haben sogar das Vorrecht, das unmittelbare Zeugniss des Gewissens an die Stelle der allgemein geltenden Regeln des Handelns zu setzen.

Zu dem Guten gesellt sich noch das Schöne, ist es doch unmittelbar, wie jenes. „Das Schöne hat mit allem Unmittelbaren das gemein, dass es ohne Merkmal erkannt wird.“ „Ein Mann von Geschmack ist der, welcher das Schöne unmittelbar empfindet, das Gefühl des Schönen unmittelbar aus dem Schönen schöpft.“ Ein unmittelbarer Trieb führt uns mit der Macht unwiderstehlicher Evidenz zur Anerkennung des Schönen. Die Schönheit ruht lediglich in der Form, die Form ist der Substanz unwesentlich und wird durch freies Handeln herzugebracht. Deshalb setzt das Schöne nothwendig Freiheit voraus.

So haben wir einen dreifachen Trieb im Menschen kennen gelernt, gerichtet auf das Wahre, das Gute und das Schöne, verbunden mit unmittelbarer Gewissheit oder Glauben. Einen drei-

fachen Trieb und nicht drei unterschiedene Triebe. Es ist der Eine Grundtrieb der menschlichen Natur. „Eine solche unmittelbare, positive Wahrheit entdeckt sich uns in und mit dem Gefühl eines über alles sinnliche, wandelbare, zufällige Interesse sich erhebenden Triebes, welcher sich als der Grundtrieb der menschlichen Natur unwiderstehlich ankündigt.“ Was dieser Trieb anstrebt sind überhaupt göttliche Dinge, seine ersten Wirkungen tugendhafte Gesinnungen. Daher heisst jenes Gefühl bald sittliches, bald Wahrheitsgefühl. „In ihm offenbaren sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich, unaussprechlich, das in sich Wahre, Gute und Schöne.“ „Wahrheit, Schönheit und Tugend! Mit ihnen treten wir in das Reich des Göttlichen, des Unvergänglichen; ohne sie in das Reich des Niedrigen, Verschwindenden, Gemeinen.“

Der Glaube also, oder die unmittelbare Gewissheit ist es, wodurch wir von der Realität unserer Wahrnehmungen überzeugt werden, wodurch wir Wirklichkeit erfassen. Aber auch bei diesem Glauben können wir nicht stehen bleiben als bei einem Letzten. Der Glaube setzt nothwendig eine Offenbarung voraus. Das Nachdenken kann uns nur etwas offenbar machen, alle Erkenntnisse entspringen aus unmittelbarer Anschauung; der Verstand ist abhängig von dem, was unser Wahrnehmungsvermögen ihm zuführt, von Sinnen und Vernunft, denn beide dienen der Mittheilung des Wirklichen der Offenbarung.

Wie der Glaube, so bezieht sich auch die Offenbarung zunächst auf das Dasein der äusseren Dinge. „Wir haben Nichts, worauf unser Urtheil sich stützen kann, als die Sache selbst, Nichts als das Faktum, dass die Dinge wirklich vor uns stehn. Können wir uns mit einem schicklicheren Worte, als dem Worte Offenbarung hierüber ausdrücken? Wir haben für das Dasein an sich eines Dinges ausser uns gar keinen Beweis, dennoch sind wir davon überzeugt. Worauf stützt sich diese Ueberzeugung? In der That auf Nichts als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können.“

Vor allem aber bezieht sich die Offenbarung auf das Uebersinnliche. In der Vernunft, in dem Grundtrieb des Guten, Wahren und Schönen offenbart sich uns Gott als das wahrhaft Seiende; in unseren Vernunftgefühlen haben wir Gott unmittelbar, sind unmittelbar Eins mit ihm, leben ein Leben in und mit Gott, ja, diese höchste Steigerung unseres Lebens ist das Sein und Leben Gottes in uns. Mit begeisterten Worten redet Jakobi von diesem göttlichen Leben, dieser Offenbarung des Höchsten in uns. Der Grundtrieb im Menschen ist das Leben und Lieben Gottes im Menschen; ohne dieses würde uns alle sittliche Fähigkeit mangeln, denn nur soweit Gott in uns will und wirkt, besitzen wir wirklich moralische Freiheit, d. h. sind im Stande, unsere sinnlichen Begierden, Neigungen und Leidenschaften der Forderung des Guten unterzuordnen. Denn nicht selbsterworben, sondern angeboren

ist uns die Tugendfertigkeit, durch welche allein wir uns zur Tugend bestimmen. „Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und ausser mir; es zwingt mich das Unbegreifliche, ja, das im Begriff Unmögliche zu glauben, in mir und ausser mir, aus Liebe, durch Liebe." Also, das Gute, Wahre und Schöne in mir weist mit Nothwendigkeit hin auf einen unerschöpflichen Quell und Urgrund des Guten, Wahren und Schönen, der dasselbe in mir wirkt und an dem ich in diesen Gefühlen und durch sie Theil habe. Daher, je mehr in uns das Gute, Wahre und Schöne, kurz, das Göttliche, sich entfaltet, desto mehr steigert sich unsere Erkenntniss Gottes und unsere Gemeinschaft mit ihm. Denn Eines entspricht genau dem Anderen. „Wo starke Persönlichkeit hervortritt, da wird in ihr und durch sie die Richtung zum Uebersinnlichen und die Ueberzeugung von Gott am entschiedensten zur Sprache gebracht. Sokrates, Christus, Fenelon, beweisen mir mit ihrer Persönlichkeit den Gott, welchen ich anbete." „Philosophiren da hinauf, werden wir uns mit und aus unserem natürlichen Leibe nicht; sondern wenn es gewisse Gottes-Erkenntniss für den Menschen giebt, so muss in seiner Seele ein Vermögen liegen, ihn da hinauf zu organisiren".

Diese Offenbarung, dem Menschen wegen seines Theilhabens an der göttlichen Natur wesentlich immanent, ist also der Grund alles Glaubens und aller Erkenntniss. Aber so hoch die innere Offenbarung gestellt wird, ebenso niedrig die äussere. „Wäre Gott uns nicht auf diese (d. h. innere) Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserem innersten Selbst: was ausser ihm sollte ihn uns kund thun? — Bilder, Töne, Zeichen, die nur zu erkennen geben, was schon verstanden ist? Der Geist dem Geiste was?" „Eine Offenbarung durch äusserliche Erscheinungen, sie mögen heissen wie sie wollen, kann sich höchstens zur inneren ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält." „So wenig ein falscher Gott ausser der menschlichen Seele da sein kann, so wenig kann der wahre ausser ihr erscheinen." „Den Gott haben, wir, der in uns Mensch wurde, und einen anderen zu erkennen ist nicht möglich, auch nicht durch besseren Unterricht, denn wie sollten wir diesen Unterricht nur verstehen?" „Gott muss im Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott haben soll." Diejenigen, welche eine äussere, positive Offenbarung fordern, rechnet Jakobi in „die Classe der ganz Auswendigen". Sie behaupten Nichts in sich zu haben, was nicht von aussen in sie gekommen wäre, sie vertrauen bloss den Sinnen und nicht der Vernunft und dem Gewissen. Nicht das innere, sondern das äussere Wort soll entscheiden über das, was wahr und gut ist. Die Menschen würden von Gott Nichts wissen, hätte er sie nicht durch ausserordentliche Abgesandte belehrt. Diese Gesandten unterrichteten die Menschen von den göttlichen Eigenschaften und stellten ihnen Gottes All-

macht unmittelbar vor Augen durch Wunder. „Dieser körperliche Beweis durch Wunder gilt den Auswendigen in Absicht aller durch die Gesandten Gottes verkündigten Lehren nicht nur für den höchsten sondern für den im Grunde allein gültigen Beweis.“ Ist die Wirklichkeit der Wunder bewährt, so darf der Inhalt der Lehre nicht vor Vernunft und Gewissen geprüft werden; die Macht hat entschieden, somit ist unbedingte blinde Unterwerfung Pflicht. Ohne dies würde der Irrlehren kein Ende werden und Einheit und Festigkeit des Glaubens nie entstehen. Da der Weg der Untersuchung zur allgemeinen Annahme des wahren Glaubens nie führen wird, bleibt nur der Weg der Autorität übrig: Glaubenszwang durch gegenwärtige oder hinlänglich bezeugte Wunder. Wer sich dieser Autorität widersetzt und behauptet, es gebe im Menschen eine höhere, diejenige der Vernunft und des Gesetzes, der vertraut sich selbst mehr als Gott, der ist verflucht!

Damit ist schon gegeben, welche Stellung Jakobi zur Religion einnimmt. Die Religion als inneres Leben (die subjektive Religion, um mit der Schulterminologie zu reden) ist für Jakobi die höchste Blüthe seines persönlichen Lebens, das Element, in dem allein er sich wohl befindet. Diese Religion, d. h. die Gemeinschaft mit Gott, ist es, welche uns im Gefühl der Freiheit erhebt über das natürliche, endliche und sinnliche Dasein, sie ist der einzig lebendige Grund unseres sittlichen Lebens, sie ist zugleich das Fundament unserer Wahrheits-Erkenntniss. Kurz, ohne Religion wäre das Leben nicht werth, gelebt zu werden, wären wir Menschen kaum erhaben über die Thiere; Religion ist das ewige, göttliche Leben in uns, der Bund unseres unsterblichen Geistes mit dem persönlichen, lebendigen Gott, der sich uns kundgiebt in dem Grundtrieb unseres Wesens, in den Vernunftgefühlen, gerichtet auf das Gute, Wahre und Schöne.

Weit weniger günstig lautet Jakobi's Urtheil über die positiven Religionen. Freilich nicht, als ob er mit der Aufklärung und ihrer Entleerung der positiven Religion in eine sog. Vernunftreligion einverstanden gewesen wäre. Die heftige Polemik gegen die Verstandesphilosophie richtet sich ja sofort auch gegen die sog. Vernunftreligion oder den Theismus der Aufklärer. Wie kann denn unser Verstand zur Erkenntniss Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit gelangen? Wie kann von einer Religion und einer lebendigen Ueberzeugung die Rede sein, wo kein inneres Einwohnen Gottes, keine Gemeinschaft des Lebens und der Liebe anerkannt wird? Um aus dieser Wüstenei der reinen Vernunftreligion sich zu retten nach dem gelobten Lande besserer Einsichten, d. h. lebendiger Religion, würde Jakobi selbst den Weg über eine Eselsbrücke nicht scheuen. Denn besser erscheint ja, wie wir gesehen, ihm selbst kaum die äussere Offenbarung.

Ueber die geschichtliche Entwickelung der Religion finden sich bei Jakobi beachtenswerthe Andeutungen. Zur Religion, d. h. zur Erkenntniss der Gottheit und irgend einer Verehrung der-

selben führt den Menschen die ganze innere Einrichtung seiner Natur. Grund derselben ist weder die Verehrung Verstorbener, noch die Furcht vor den natürlichen Gewalten. Die erste Aeusserung des sittlichen Organs besteht in den Regungen der Sehnsucht und Anbetung, welche das prachtvolle Schauspiel dieses Weltalls, der ehrfurchterregende Anblick der Sonne, des gestirnten Himmels, eines Regenbogens etc. hervorruft. Indem der Mensch sein Augenmerk besonders auf den Gegenstand richtet, der ihm als der grösste, schönste und glänzendste erscheint, wird dieser in seinen Augen das Höchste. Damit war auch der Trieb zu Handlungen gegeben, welche eine Art von Verehrung andeuten. Dies ist der natürliche Gang des Menschen zur Erkenntniss eines erhabenen Wesens, von dem er sich abhängig fühlt. Indem der Mensch versucht, das bisherige dunkle Gefühl von Gott in einen deutlichen Begriff zu verwandeln, giebt er seinem Gott mit Hülfe des Verstandes und der Einbildungskraft eine Gestalt und Sitten, d. h. der Mensch schafft einen Gott nach seinem Bilde. Daraus entsteht dann eine Mehrheit von Göttern oder Polytheismus. Auf dieser Stufe entsteht der Aberglaube: aus dem Zustande eines unausgebildeten Verstandes, wenn Wissen und Glauben, die Zuversicht zu dem Sichtbaren und diejenige zum Unsichtbaren noch vermischt sind, erklären sich alle befremdenden Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit, der rohe und verfeinerte Fetischismus, der Thier- und Gestirndienst, die unzähligen Gattungen der Idololatrie und des Aberglaubens, die Menge ungereimter und widersprechender Systeme. Auch in diesem Aberglauben ist göttliche Wahrheit, wenn auch verhüllt: Der Wilde, der vor dem Wasserfall niederfällt, hat den wahren Gott vor Augen und im Herzen, und wer mit voller Andacht vor einem Götzenbild kniet, ist mehr als ein Philosoph mit seinem abstrakten Begriff von Gott. — Mit dem Ursprung der Philosophie vernachlässigte der Mensch seine inneren Gefühle und beschäftigte sich nur mit Begriffen. Folgend dem allgemeinen Triebe, die Ursache zu entdecken, suchte er die Entstehung der Welt zu erklären durch Annahme einer Materie, mit welcher durch Hülfe einer verborgenen Kraft die Bewegung nothwendig verknüpft sei. Damit wurde die Gottheit entbehrlich, der Aberglaube war vertilgt, aber mit ihm auch der ächte Glaube, es herrschte der einfache vollkommene Atheismus. Denn Atheismus tritt immer erst ein lange nach der Verehrung einer Gottheit, setzt eine gewisse Uebung des Verstandes voraus und hat seinen Grund im Nachdenken, d. h. in einer einseitig auf das Natürliche gewandten Richtung desselben.

Dieser Atheismus jedoch fand im menschlichen Denken selbst seine Heilung. Sokrates wies zuerst auf das Innere des Menschen hin, entdeckte hier eine andere, weit reichhaltigere Welt als die sinnliche, eine Welt, worin der Mensch sich als hervorbringend kennen lernt. In der Natur erblickte er Gesetze, und so kam er auf einen höchsten Gesetzgeber, der die Dinge und ihre Gesetze

erschafft, dessen Begriff durch die physische Welt veranlasst, aber nicht gegeben wird. Wer, gleich Sokrates, das Endliche der physischen und das Unendliche der anderen Welt erkannte und mit dieser sich in inniger Verbindung fühlte, hatte wahre Gotteserkenntniss und vernünftige Gottesverehrung, „soweit der Mensch in dieser Lage derselben fähig ist“.

Dieser philosophischen Religion stand aber die Volksreligion gegenüber. Sie war der Politik zum Opfer gefallen, welche Götter und Göttersprüche, Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit bloss nach ihrem Zwecke modificirt. Durch Einmengung einiger Philosophie sollte der Religion und dem Gottesdienst ein dauerhaftes Ansehen verschafft werden, und so entstand „jenes Gemisch, welches aus der Gottheit ein Ungeheuer von so vielen Widersprüchen macht, dass es sich selbst zernichtet, und einen zweiten Atheismus erzeugt, der seinen Grund in einem sehr natürlichen Unglauben hat“.

Diesem zweiten Atheismus, der in wahrer Weltweisheit Genesung findet, tritt ein dritter zur Seite, der aus den Anmaassungen einer übermüthig gewordenen Vernunft entspringt. Es ist derjenige Atheismus, den Jakobi als nothwendige Consequenz der Verstandes- oder Reflexionsphilosophie so nachdrücklich bekämpft. Ihm kann man nur entgehen, indem man mit Jakobi der Verstandes-Wissenschaft den Rücken zukehrt und sich entschlossen mit einem Salto mortale in die Gefühlsphilosophie stürzt.

Es ist daher wol zu unterscheiden zwischen dem Aeusseren oder Positiven, und dem Innern der Religion. Alle Theologien und Offenbarungsgeschichten sind ihrem äusseren Wesen nach gleich fabelhaft und irrgläubig, ist doch alles Verwechseln des Buchstaben mit dem Geist, alles Hangen an Worten Aberglaube, und Lamadienst. So lange unsere Priester etwas Anderes als die reine, heilige, innerliche, wahre Lehre predigen, uns nach dem Himmel sehen heissen, weil er uns die Erde düngt, den Geist erniedrigen zum Koth, so lange sind sie hassenswerther als der Gottesleugner. — Andererseits sind auch alle Theologien und Offenbarungsgeschichten ihrem inneren Gehalte und mystischen Theile nach gleich wahr, denn Gottesfurcht und Tugend ist das Wesentliche aller Religionen. Insofern ist die Geschichte der Menschheit Nichts Anderes als eine Religionsgeschichte, nämlich allmähliches Fortschreiten in der Erkenntniss der wesentlichen Lebensgemeinschaft mit Gott.

So lange die Wahrnehmungen des Sinnlichen von den Vernehmungen des Uebersinnlichen noch nicht klar geschieden sind, wird auch Gott als ein Sinnliches, Endliches angeschaut: die Periode des Heidenthums. Sobald jene Scheidung dem Menschen zum Bewusstsein kommt, wendet sich der Mensch dem Unsichtbaren, der rein innerlichen Wahrheit, dem Geiste zu: die Periode des Christenthums (und der Gefühlsphilosophie). (Es bedarf wol

kaum des Hinweises, dass die Bezeichnungen Heidenthum und Christenthum mit den historischen Religionen desselben Namens nicht völlig, sondern nur a parte potiori sich decken. Im historischen Heidenthum giebt es Christenthum, d. h. Dienst des Unsichtbaren, des Geistes, des Innern, und im historischen Christenthum giebt es Heidenthum, d. h. Herrschaft des Sichtbaren, des Buchstaben, des Aeusseren.) Naturdienst ist die Religion der Heiden, Gottesdienst ist die Religion des Christenthums, jene pantheistisch oder naturalistisch, diese anthropomorphistisch. Deshalb ist das Christenthum ein Wesenstheil, ja, ein Wendepunkt der Weltgeschichte.

Das Christenthum ist der lebendige Glaube an die dem Menschen inwohnende, der Natur überlegene Macht. Darum ist das Christenthum Gottesdienst, Tugendübung, darum Moralität das Merkmal, welches unterscheidet Christenthum von Heidenthum, Gottesdienst von Götzendienst. Darum ist das Wesentliche des Christenthums die innere Wiedergeburt durch höhere Kraft, die Erhebung der endlichen Natur zum Göttlichen. — Die Fähigkeit zu dieser Erhebung liegt in unserer Natur, Christus, „der Reinste unter den Mächtigen, der Mächtigste unter den Reinen", ist Nichts Anderes als der erhabenste Repräsentant dieser religiösen Erhebung zu Gott. Denn Gott, der Lebendige kann allein im Lebendigen sich darstellen, daher, um das unendliche Missverhältniss des Menschen zu Gott zu heben, entweder der Mensch einer göttlichen Natur theilhaftig werden oder Gott Fleisch und Blut annehmen muss. Wer dem von Christo gewiesenen Weg zum höheren Leben folgt, wird, gleich ihm, des göttlichen Lebens inne und des göttlichen Friedens.

Die Schüler und Anhänger Jakobi's sind an Zahl nicht eben gering, aber keiner derselben hat die Gedanken des Meisters in eigenthümlicher Weise fortgebildet oder einen so weit gehenden Einfluss gewonnen, dass es geboten wäre, seiner hier Erwähnung zu thun. Ueber das Verhältniss, welches F r i e s zu J a k o b i einnimmt, werden wir später zu reden haben.

Register.

A.

B.

H.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

U.

V.

W.

Z.

Berichtigungen.

S. 2 Z. 1 v. o. lies: philosophischen statt: philophischen.
S. 52 Z. 9 v. o. „ partikulare statt: partikuläre.
S. 54 Z. 7 v. u. „ Kenntniss statt: Kentniss.
S. 83 Z. 7 v. u. „ jene statt: dieselbe.
S. 104 Z. 2 v. u. „ Calov statt: Calvo.
S. 107 Z. 12 v. o. „ Methodus statt: Methodos.
S. 133 Anmerkung „ feces statt: fecee.
S. 134 Z. 3 v. o. „ jener statt: jeder.
S. 150 Z. 5 v. u. „ noch statt: nach.
S. 206 Z. 9 v. o. „ anständigerer statt: verständigerer.
S. 227 Z. 20 v. u. „ Maasse statt: Masse.
S. 242 Z. 10 v. o. „ totum statt: toto.
S. 283 Z. 6 v. u. „ Daraus statt: Daneben.
S. 292 Z. 11 v. o. „ Theologen statt: Theologie.
Z. 12 v. o. „ der statt: die.
S. 303 Z. 8 v. o. „ verstossenen statt: verstorbenen.
S. 357 Z. 3 v. u. „ unaufhörlich statt: aufhörlich.
S. 371 Z. 14 v. o. „ Möglichkeit statt: Vollkommenheit.
S. 387 Z. 25 v. o. „ die göttliche Macht statt: das göttliche Wesen.
S. 393 Z. 14 v. o. „ „Schul-Fuchsern“ statt: „Schul-Füchsen“.

Druck von M. Bruhn in Braunschweig.

GESCHICHTE

DER

CHRISTLICHEN

RELIGIONSPHILOSOPHIE

SEIT DER REFORMATION.

VON

G. CH. BERNHARD PÜNJER,

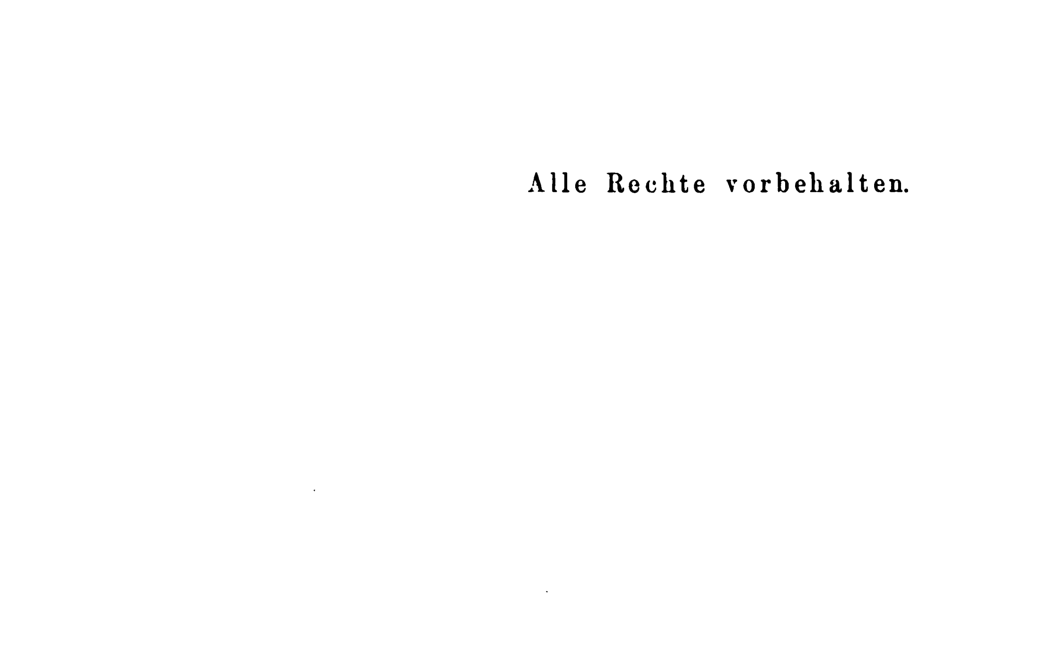
Lic. theol. Dr. phil.
Professor der Theologie zu Jena.

IN ZWEI BÄNDEN.

ZWEITER BAND.

VON KANT BIS AUF DIE GEGENWART.

BRAUNSCHWEIG,
C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN
(M. BRUHN).
1883.



Vorbemerkung.

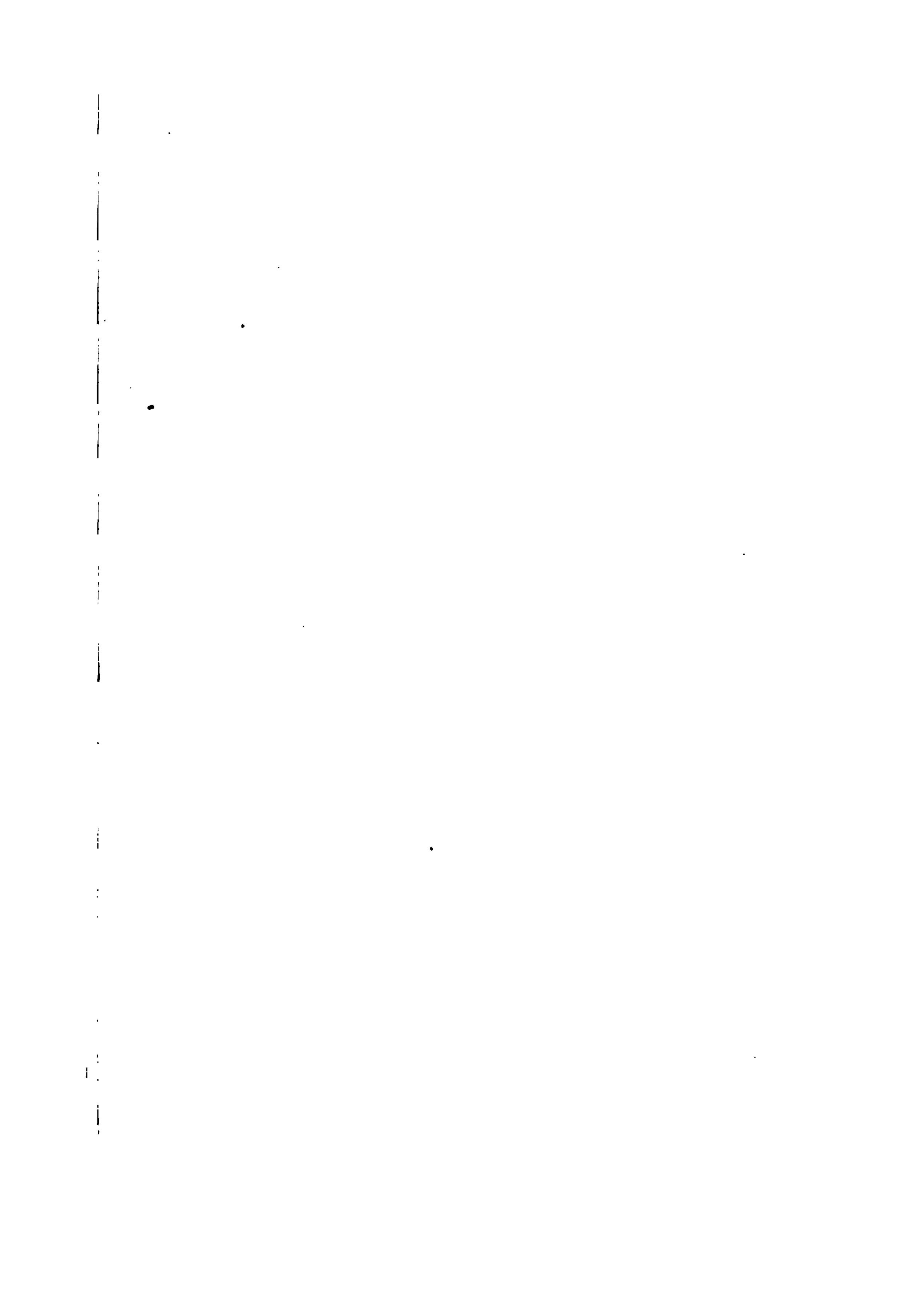
Darstellung, nicht Beurtheilung! Dieser Grundsatz ist auch für den vorliegenden zweiten Band massgebend gewesen.

Die in der Vorrede zum ersten Bande in Aussicht gestellte kritische Schlussabhandlung beabsichtige ich in veränderter Gestalt selbständig erscheinen zu lassen.

Herrn Oberpfarrer emer. Findeis sage ich hiermit auch öffentlich meinen verbindlichsten Dank für die Sorgfalt, mit welcher derselbe die mühselige Arbeit der Correctur ausgeführt hat.

Jena, 3. Juli 1883.

Bernhard Pünjer.



Inhalt.

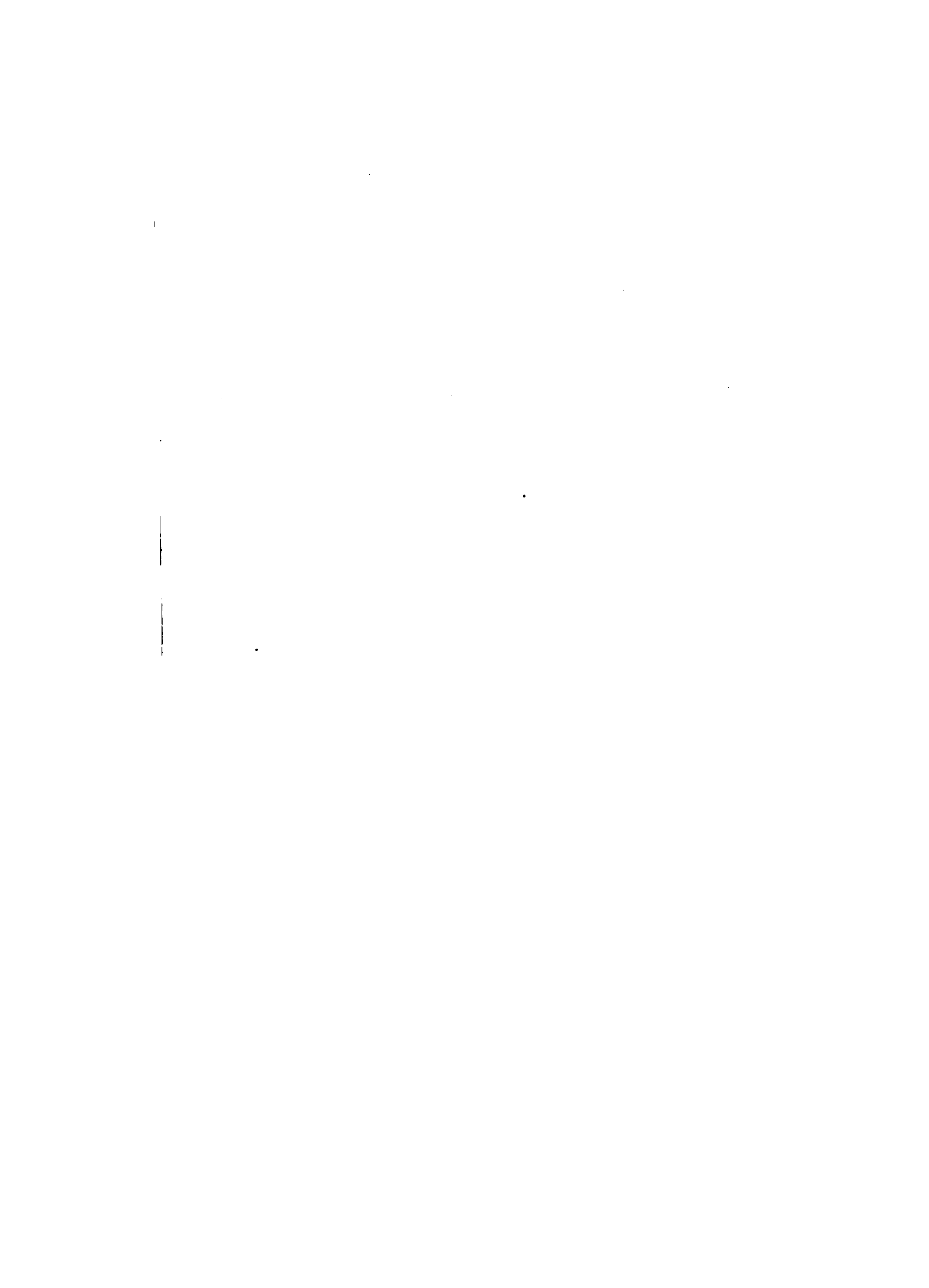
Zweites Buch:

Geschichte

der

christlichen Religionsphilosophie

von Kant bis auf die Gegenwart.



Erster Abschnitt:

Immanuel Kant.

(22. April 1724 — 12. Febr. 1804).

Für uns kommt Kant vor allem als Begründer der kritischen Philosophie in Betracht. Nur in grösster Kürze können wir deshalb derjenigen Schrift gedenken, in welcher Kant 18 Jahre vor dem Erscheinen seiner „Kritik der reinen Vernunft" die Frage nach der Beweisbarkeit des Daseins Gottes erörtert hat*). Schon jetzt wird dem ontologischen Argument vorgeworfen, dass es das Dasein als ein Prädikat neben andern auffasse, obgleich es absolute Setzung sei, dem physikotheologischen, dass es das zweckmässige Geschehen in der Natur allzusehr als zufälliges nehme und deshalb auch da auf Zwecke zurückgreife, wo vermuthlich „physische Gründe durch eine Verknüpfung mit nothwendigen allgemeineren Gesetzen die Folge bestimmen", dem kosmologischen, dass es höchstens auf eine nothwendige Existenz, nicht aber auf Gott führe. In der Ablehnung dieser Beweise liegt aber keine Erschütterung der „wichtigsten aller unsrer Erkenntnisse", denn „die Vorsehung hat nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstand unmittelbar überliefert". „Es ist durchaus nöthig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nöthig, dass man es demonstrire". Aber auch dem Verlangen nach Demonstration glaubt Kant genügen zu können. „Es ist nur ein Gott und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Dasein mit der Wahrnehmung derjenigen Nothwendigkeit einzusehen, die schlechterdings alles Gegentheil vernichtigt". Es ist dieser: Das Dasein ist die absolute Setzung eines Dinges und dadurch unterschieden vom blossen Prädikat, „das nur relative, d. h. in Beziehung auf ein Anderes gesetzt wird. Deshalb müssen wir

*) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Königsberg 1763.

auch in der Frage nach der inneren Möglichkeit dies Doppelte unterscheiden, das Materiale oder Reale, d. h. ein Denkliches, das an sich selbst etwas ist, und das Formale oder Logische, d. h. die Beziehung eines Denklichen auf das andre, welche gegen den Satz vom Widerspruch nicht verstossen darf. Jede Möglichkeit setzt also eine Wirklichkeit oder ein Dasein voraus, in dem es entweder als eine Bestimmung oder durch das es als eine Folge gegeben ist. Würde alles Dasein aufgehoben, so würde mithin auch jede Möglichkeit wegfallen. „Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich". „Mithin ist schlechterdings unmöglich, dass garnichts existire". Es ist also schlechterdings nothwendig, dass etwas existirt; ein schlechterdings nothwendiges Wesen ist aber nur dasjenige, dessen Nichtsein zugleich das Nichtsein der Data zu allem Denklichen ist. Dies schlechthin nothwendige Wesen ist Eines, weil es den letzten Realgrund aller andern Möglichkeiten enthält, es ist einfach, weil, wenn es zusammengesetzt wäre, weder eines noch mehrere noch alle Theile desselben absolut nothwendig sein könnten; es ist unveränderlich und ewig, weil sein Nichtsein völlig unmöglich ist; es hat die höchste Realität, weil es die Data enthält zu allem Möglichen; es ist ein Geist, weil dies die höchste aller Realitäten ist. Also: Es ist ein Gott, und „was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, insofern es durch ihn gegeben ist".

Wiederholte Aeusserungen Kant's weisen darauf hin, dass es in letzter Linie religiöse Interessen gewesen sind, welche ihn auf seine kritischen Untersuchungen hinwiesen; denn nicht bloss der dem Materiellen mit Vorliebe zugewandte Empirismus, auch der, bis dahin grade die religiösen Wahrheiten vor andern beweisende Rationalismus erschien ihm der eigentlichen Würde der Religion und deren innerstem Wesen gefährlich. Daher erklärt es sich auch, dass alle Untersuchungen, die Frage der Erkenntnis nach dem Wahren, die Frage der Moral nach dem Guten, die Frage der Aesthetik nach dem Schönen, zuletzt auf theologische Probleme hinführen, deren Erörterung ausserdem noch eine selbständige Schrift gewidmet ist. Die „Kritik der reinen Vernunft" (welcher erläuternd und ergänzend die „Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" zur Seite treten) stellt das negative Resultat fest, dass unsre Erkenntnis auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt ist, also an die Gegenstände der Religionslehre, welche dem Gebiet des Uebersinnlichen angehören, nicht heranreicht, weist aber zugleich die subjektive Nöthigung auf, die fundamentalen Religionsbegriffe dennoch zu bilden. Dieser Verzicht wurde vom Supranaturalismus begierig aufgegriffen und verwerthet, um die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung als Mittheilung dessen, was der Mensch von sich aus nicht erkennen kann, zu erweisen. Die ethischen Untersuchungen in der „Grundlegung zur Meta-

physik der Sitten“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ führen darauf, dass die unserm Bewusstsein unmittelbar und unauslöschlich eingepflanzte Verpflichtung zur Beobachtung des moralischen Gesetzes uns nöthigt, Freiheit, Unsterblichkeit, Gott nicht als Gegenstände der Erkenntnis, sondern als sittliche Postulate zu behaupten, d. h. als unentbehrliche Bedingungen für die Ausführung des Sittengesetzes. Die Theologie führt dann zur Religion, wie auch die „Pädagogik“ weiter ausführt. Die hier entwickelten Gedanken waren der herrschenden Aufklärung im höchsten Grade verwandt; durch sie befruchtet ward die Aufklärung veredelt zum Rationalismus, der jedoch in philosophischer Beziehung den bescheidenen Verzicht der Kantischen Kritik bald wieder mit dem sichern Selbstvertrauen der Popularphilosophie vertauschte. Die „Kritik der Urtheilskraft“ enthält zunächst unausgeführte Andeutungen über eine innere Verwandtschaft des Schönen mit dem Sittlichen, des Erhabenen mit der Religion, gibt alsdann durch den Nachweis, dass wir vielfach genöthigt sind, in der Betrachtung der Natur den Begriff des Zweckes zur Hülfe zu nehmen, der Physikotheologie eine neue Begründung, schliesst aber mit der Erörterung, dass allein die Ethikotheologie zu einer wahren Gotteserkenntnis führen könne, weil nur der Mensch als moralisches Wesen als Endzweck der ganzen Natur angesehen werden dürfe. Jene Andeutungen sind in dem sogenannten „ästhetischen Rationalismus“ von Fries und de Wette weiter ausgeführt; die teleologische Naturbetrachtung ist der Weg, auf dem Herbart trotz seiner streng diesseitigen Metaphysik einen Zugang zur Theologie gewinnt; die Forderung der Ethikotheologie ist neuerdings von Ritschl wieder aufgenommen und weiter gebildet. In der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (welcher der „Streit der Fakultäten“ als Ergänzung dient) sucht Kant die Grenzen abzustecken zwischen dem, was von der als geoffenbart geglaubten Religion durch das Mittel der Vernunft erkannt werden kann, und was nicht. Soweit dabei die Religion als Anerkennung der sittlichen Gesetze als göttlicher Gebote erscheint, sind ihre Gedanken in den zeitgenössischen Rationalismus eingegangen; der Grundgedanke dagegen, dass die centrale Frage der Ethik: Wie wird der böse Mensch ein guter? zugleich den Mittelpunkt des religiösen Problems bildet, hat bisher noch keine Weiterbildung erfahren. — Mit diesen Andeutungen ist uns zugleich der Gang der folgenden Darstellung vorgezeichnet.

I.

Wie Kant auftrat, stritten in der Philosophie um die Herrschaft die beiden Theorien des Rationalismus und des Empirismus. Jener behauptet eine Erkenntnis, welche unabhängig von der Erfahrung bloss mit den Mitteln des Denkens aus angeborenen

Ideen und Begriffen der Vernunft könne gewonnen werden; dieser betrachtet die menschliche Seele als ein völlig leeres Blatt, auf das durch die Erfahrung, und zwar bloss durch sie, Erkenntnisse von aussen her aufgezeichnet würden. Keine dieser Theorien kann Kant ganz befriedigen. Dem Rationalismus kann er, darin mit Locke einverstanden, vor allem das Vorhandensein angeborner Ideen als fertiger Einsichten und bewusster Begriffe nicht zugeben, und auch das muss er bestreiten, dass durch die blosse Bearbeitung der Begriffe ein Wissen, nämlich eine Erweiterung unsrer Erkenntnis erreicht wird. Dem Empirismus kann er nicht die Fähigkeit zugestehen, wirkliches Wissen, d. h. allgemein anerkannte und nothwendige Urtheile zu begründen. Dagegen ist dem Empirismus zuzugeben, dass jede Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, und andererseits hat der Rationalismus darin Recht, dass die Allgemeinheit und Nothwendigkeit eines Urtheils nothwendig auf einem der Erfahrung voraufgehenden, a priorischen Element beruhen muss. Dieses theilweise Recht jeder Theorie genau abzugränzen und zur Anerkennung zu bringen, gelingt nur einer eindringenden Analyse unsrer Erkenntnis. Ihr Resultat ist in aller Kürze dieses, dass die Materie der Erkenntnis, oder dasjenige, was auf der Empfindung und damit auf unsrer Receptivität beruht, der Erfahrung angehört, dagegen die Form der Erkenntnis, in welcher das Mannichfaltige der Erfahrung geordnet und zu einer Einheit zusammengefasst wird, von unsrer Spontaneïtät a priori, d. h. vor jeder Erfahrung hinzugethan wird. Diese a priorischen Elemente sind nicht selbst wieder fertige Erkenntnisse, welche vor aller Erfahrung als selbständige Einsicht im menschlichen Geiste vorhanden sind, sondern es sind die von uns aus hinzugethanen Formen, in welche die Erfahrung nothwendig eingehen muss, wenn sie Erkenntnis werden soll, oder die nothwendigen und allgemein gültigen Bedingungen, unter denen allein ein Wissen zu Stande kommen kann. Sie können deshalb auch niemals für sich allein, sondern immer nur durch Analyse des Erkennens, in dem sie mit der Erfahrung in engster Verknüpfung sich vorfinden, betrachtet werden. Auf diese Bedingungen der Erfahrungserkenntnis, welche allein unserm Wissen seine Sicherheit, nämlich seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit geben können, ist die ganze Aufmerksamkeit der kritischen Philosophie gerichtet, — daher ihre Bezeichnung als Transscendental-Philosophie. Unsere Erfahrungserkenntnis ruht in letzter Linie auf Anschauungen, geht dann aber fort zu Urtheilen. Deshalb muss die Transscendental-Philosophie zunächst die a priorischen Bedingungen der Anschauungen, dann diejenigen der Urtheile untersuchen; jenes thut die transscendentale Aesthetik, dieses die transscendentale Logik. Letztre zerfällt wieder in die transscendentale Analytik und die transscendentale Dialektik, je nachdem der richtige oder der falsche Gebrauch der Grundsätze des Urtheilens betrachtet wird.

Die transscendentale Aesthetik und Analytik zeigen, wie unsre ganze Erfahrungserkenntnis durch das Zusammenwirken und stete Ineinandergreifen eines von aussen a posteriori gegebenen und eines von innen a priori herzugebrachten Elementes zu Stande kommt. Wie in der Anschauung die Empfindung, die von uns passiv aufgenommen wird, erst durch die von uns spontan herzugebrachten Formen des Raumes und der Zeit zur Wahrnehmung eines Gegenstandes wird, so führt erst die Unterordnung der Wahrnehmungen unter die aus unsrer Organisation stammenden Kategorien auf Urtheile und damit auf Wissen. Auf Anschauungen und deren Verarbeitung beruhen die Disciplinen der Mathematik und Naturwissenschaft. Da in ihnen ein a priorisches Element enthalten ist, können sie wirkliches Wissen bieten, d. h. allgemeine und nothwendige Erkenntnis. Da dies a priorische Element sich auch allein betrachten und aus dieser isolirten Betrachtung sich eine Reihe von Grundsätzen ableiten lässt, welche in der Anwendung auf jede mögliche Erfahrung gelten, also unabhängig von irgend einer bestimmten, so gibt es reine Mathematik und reine Naturwissenschaft. Da aber andrerseits das a priorische Element für sich allein keine Erkenntnis gibt, sondern nur, wenn es auf Erfahrung angewandt wird, oder wenn es an der Empfindung einen zu bearbeitenden Stoff empfängt, so ist eine Wissenschaft, ohne alle Erfahrung, bloss aus Begriffen, oder eine reine Metaphysik unmöglich.

Genauer auf den Inhalt der transscendentalen Aesthetik und Analytik einzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur sei es gestattet, vorausschauend auf einige Missverständnisse, welche im Neukantianismus betreffs der Deutung Kant's Platz gegriffen haben und welche auf die neuesten religionsphilosophischen Verhandlungen recht störend einwirken, noch einen Punkt näher zu erörtern. Indem Kant unsre Erkenntnis zu Stande kommen lässt durch das kunstvolle Ineinandergreifen eines a posteriorischen, empirischen, von aussen gegebenen und eines a priorischen, rationalen, vom Ich herzugebrachten Elementes, wird in gleicher Weise der einseitige Rationalismus wie der einseitige Empirismus abgewiesen. Diesem hält Kant entgegen, dass unsre Erkenntnis nicht bloss durch den Gegenstand, sondern ebenfalls durch das Ich bestimmt wird, dass wir also mindestens nicht behaupten dürfen, unsre Erkenntnis stimme mit dem Gegenstand völlig überein; jenen erinnert er daran, dass Dinge, welche in keiner Weise das Ich afficiren oder von demselben erfahren werden, für uns überhaupt nicht existiren, d. h. genauer, uns so fern stehen, dass wir sogar ihre Existenz weder bejahen noch verneinen können. Oder, wie Kant sich ausdrückt, wir erkennen nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, nur Phänomena, nicht aber Noumena. Das Ding an sich oder Noumenon ist entweder Noumenon im positiven Sinn, d. h. ein Ding, das unter keinen Bedingungen Phänomenon werden, oder niemals und in keiner Weise von uns erfahren wer-

den kann; oder es ist Noumenon im negativen Sinn, d. h. derselbe Gegenstand unsrer Erfahrung und damit unsrer Erkenntnis ist Erscheinung, sofern wir ihn erkennen, Ding an sich, sofern wir davon abstrahiren, dass er von uns erkannt und damit sofort in die subjektiven Formen unsrer Erkenntnis eingefügt wird. — Mit einer Deutlichkeit, welche jedes Missverständnis ausschliesst, sagt Kant selbst: „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, sofern es nicht Objekt unsrer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unsrer Anschauungsart desselben abstrahiren, so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung“. In der Folge nennt dann auch Kant das Noumenon einen „Gränzbegriff“, aber dem Obigen entsprechend nur, „um die Anmassungen der Sinnlichkeit einzuschränken“, d. h. uns zum Bewusstsein zu bringen, dass „jene (d. h. die sinnlichen) Erkenntnisse ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken können“ *).

Aus dem Bisherigen schon ergiebt sich, dass eine Metaphysik als eine Wissenschaft vom Uebersinnlichen unmöglich ist. Aber es gibt eine ganze Reihe metaphysischer Systeme, und so oft eines beseitigt ward, immer trat wieder ein neues auf. Deshalb genügt diese generelle Widerlegung nicht, sondern es muss auch im Einzelnen der Nachweis geführt werden, dass die metaphysischen Wissenschaften auf Täuschung beruhen. Dennoch bestehen sie thatsächlich, werden auch bestehen, nachdem diese Täuschung nachgewiesen ist, — also muss im Menschen selbst und zwar in seinem Erkennen eine innere Nöthigung zu ihrer Bildung vorhanden sein. Und dies ist kein Widerspruch, dass das Bedürfnis des Wissens selbst uns auf Schaffung der Metaphysik hinweist, obgleich die Mittel desselben zur Befriedigung dieses Bedürfnisses nicht ausreichen, sondern da das Wissen selbst die Behauptungen der Metaphysik ebensowenig widerlegen als beweisen kann, sind wir gehalten, dieselben gelten zu lassen, sobald sie anderswoher eine genügende Stütze erhalten. Diese Gedanken näher auszuführen ist die Aufgabe der „transscendentalen Dialektik“, deren Inhalt daher zur Religion in direkter Beziehung steht.

Die Dialektik ist eine Logik des Scheines, d. h. einer Täuschung, welche daraus hervorgeht, dass die Grundsätze des Ver-

---

*) Etwas wesentlich Anderes hat unter Berufung auf Cohen „Kant's Theorie der Erfahrung“ Fr. A. Lange in seiner schillernd-unklaren Weise daraus gemacht: „Geschichte des Materialismus“. 3. A., Bd. II, S. 48 ff. Ihm folgt fast wörtlich Lipsius, „Dogmatische Beiträge“. Jahrbb. für prot. Theol. 1878, S. 421 ff. Auch Albrecht Krause in seiner „Populären Darstellung von Kant's Kritik der reinen Vernunft“. 2. A. S. 104 ff. vermag nicht, diesen Punkt wirklich klar zu stellen.

standes, welche nur einen immanenten Gebrauch zulassen, d. h. innerhalb der Schranken möglicher Erfahrung, transscendent gebraucht werden, d. h. über die Erfahrung hinaus. Dieser Missbrauch und damit diese Täuschung ist natürlich und deshalb unvermeidlich, er kann nicht beseitigt, sondern nur als unberechtigt aufgewiesen werden. Der Sitz dieses transscendentalen Scheines ist die Vernunft als „das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannichfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben". Die eigenthümliche Thätigkeit der Vernunft, das Schliessen, besteht darin, dass ich eine Regel denke durch den Verstand, eine Erkenntnis unter die Bedingung der Regel subsumire durch die Urtheilskraft, und jetzt die Erkenntnis durch das Prädikat der Regel bestimme durch die Vernunft, d. h. sie sucht das Besondere zu erkennen im Allgemeinen, oder, da das Besondere das Bedingte ist, das Allgemeine das Unbedingte, sie sucht zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte. Die allgemeinen Begriffe, unter welche die Vernunft die einzelnen Verstandesurtheile zur Einheit eines wissenschaftlichen Systemes ordnet, sind die transscendentalen Ideen, und wie die möglichen reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien aus den möglichen Arten des Urtheilens gewonnen wurden, so die möglichen Ideen aus den möglichen Arten der Schlüsse. Deren gibt es drei, den kategorischen, hypothetischen, disjunktiven. Der kategorische Schluss geht darauf aus, das allgemeinste Subjekt zu finden, das selbst nicht mehr Prädikat, an dem dagegen alles Andre nur Prädikat sein kann, — er führt auf die Idee der Seele als einheitlicher Substanz. Der hypothetische Schluss führt auf die vollendete Reihe der mit einander zusammenhängenden Erscheinungen, oder auf die Idee der Welt als des Ganzen aller Erscheinungen. Der disjunktive Schluss sucht die umfassende Einheit, der alle denkbaren Gegenstände als Theile untergeordnet werden können, führt also auf die Idee Gottes als des Inbegriffs aller Realitäten.

Damit ist nachgewiesen, dass die Ideen der Seele, des Weltganzen und Gottes in unsrer Vernunft begründet sind. Sie sind auch für die wissenschaftliche Erkenntnis unentbehrlich. Wie unsre Sinnlichkeit nur durch das a priorische Element der Anschauungsformen Raum und Zeit die Mannichfaltigkeit der Empfindungen zur Einheit der Wahrnehmung ordnen kann, wie ebenso unser Verstand nur durch das a priorische Element der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien die Mannichfaltigkeit der Wahrnehmungen zur Einheit des Urtheils verknüpfen kann, ebenso nothwendig braucht die Vernunft das a priorische Element der reinen Vernunftbegriffe oder Ideen, um die Mannichfaltigkeit der Urtheile zur Einheit des Systems zu ordnen und zu verknüpfen. Dieser immanente oder regulative oder logische Ge-

brauch der Ideen ist daher vollständig berechtigt, und da unsere Vorstellungen nur diese drei Beziehungen haben können, auf das Subjekt, auf die Erscheinung und auf das Denken überhaupt, so kann es auch nur diese drei Ideen geben und jeder Versuch, unsere Erkenntnis in ein System zu ordnen, muss stehen bleiben bei den Wissenschaften vom Ich, von der Welt und von Gott.

Musste nun schon betreffs der a priorischen Elemente der Sinnlichkeit und des Verstandes die irrthümliche Behauptung des Rationalismus abgewiesen werden, als komme ihnen an und für sich, auch ohne Hinzutritt der Erfahrung der Werth einer Erkenntnis zu, so liegt diese Täuschung betreffs der Ideen um so näher, da sie ja von vornherein auf Begriffe Anwendung finden. Indem man annimmt, „wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. h. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten),“ geht man vom logischen Gebrauch der Vernunft über zum realen, „da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen noch vom Verstande entlehnt“. Weil der immanente Gebrauch der Ideen als Regulative für die systematische Anordnung unsrer Erkenntnis zulässig, ja unerlässlich ist, werden wir nur zu leicht dazu verführt, ihnen eine constitutive Bedeutung beizulegen, d. h. ihnen entsprechende Gegenstände als existirend anzunehmen. Damit aber überschreiten wir das Gebiet der Erfahrung und begeben uns in das Reich der metaphysischen Träume. Jede der drei Ideen bildet den Inhalt einer besonderen reinen Vernunftwissenschaft; wir haben rationale Psychologie, rationale Kosmologie und rationale Theologie. Ist das Unrecht dieser drei Wissenschaften auch schon mit der Erklärung ihrer Entstehung nachgewiesen, so fordert doch die Gründlichkeit der Untersuchung, jede einzelne derselben in ihren Resultaten zu widerlegen. Im Einzelnen wird diese Widerlegung dadurch bestimmt, dass alles Interesse der Metaphysik sich beschränkt auf die drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. So behauptet Kant wiederholt, ohne jemals einen Beweis zu geben, darin der Auffassung der „Aufklärung“ einfach folgend, „die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so dass der zweite Begriff mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen nothwendigen Schlusssatz führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloss zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinauszukommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral, und durch beider Verbindung Religion, mithin die höchsten Zwecke unsers Daseins bloss vom spekulativen Vernunftvermögen und sonst von Nichts Anderm abhängig machen“.

Das Interesse, welches wir an der rationalen Psychologie haben, hängt an dem von ihr unternommenen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Sie beansprucht ohne Rücksicht auf irgendwelche Erfahrung bloss aus dem Begriff des Ich, sofern er bei allem Denken vorkommt, eine Erkenntnis der Seele zu besitzen. Die Seele, behauptet sie, ist Substanz, und zwar als Gegenstand bloss des inneren Sinnes immateriell; sie ist ihrer Qualität nach einfach und als einfache Substanz incorruptibel; sie ist den verschiedenen Zeiten nach numerisch-identisch, d. i. Einheit, und zwar als intellectuelle Substanz Person; sie ist im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raum, d. h. sie ist das Princip des Lebens in der Materie, vergeht aber nicht mit dieser, sondern ist unsterblich. Diese vier Behauptungen beruhen sämmtlich auf einem Paralogismus, d. h. darauf, dass in dem sie begründenden Schluss vier Begriffe vorkommen statt drei, indem der Begriff des Ich in zwei wesentlich verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. In dem Satz „Ich denke“, welcher als Ausgangspunkt dient, ist „Ich“ das logische Subject der Urtheile, die nothwendige Bedingung jeder Erkenntnis, aber nicht ihr Gegenstand. Dass Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, dass ich als Objekt ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Dass das Ich in jedem Denken ein Singular sei, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon im Begriff des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei, welches ein synthetischer Satz sein würde. Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannichfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ist ein analytischer Satz; aber diese Identität des Subjekts, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewusst werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist. Allerdings unterscheide ich meine eigene Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen ausser mir, aber ob ich ohne Körper, bloss als denkendes Wesen existiren könne, weiss ich nicht. Alle Behauptungen der rationalen Psychologie sind also durch einen Trugschluss gewonnen, ja, die Unsterblichkeit der Seele würde auch aus ihrer Einfachheit nicht folgen. Jedenfalls nämlich wäre sie eine intensive Grösse, könnte also, wenn nicht durch Zerlegung in Theile, so doch durch allmähliches Abnehmen bis zum Nullpunkt verschwinden. (Gegen Mendelssohn's „Phädon“). Aber auch die entgegengesetzten Behauptungen, die Seele ist keine Substanz, sondern Accidens am Körper, ist zusammengesetzt, verschieden in der Zeit und mit dem Körper nicht in Wechselwirkung, sind unbeweisbar, da auch sie das Gebiet der Erfahrung, d. h. der uns möglichen Erkenntnis überschreiten. Jene haben sogar den Vorzug, richtig gedacht zu sein, denn wollen wir uns die Seele denken, so müssen wir sie denken als Substanz,

als einfach, als mit sich identisch, als in Beziehung zum Körper.

Die rationale Kosmologie interessirt uns wegen ihrer Beziehung zur Freiheit des menschlichen Willens. Sie betrachtet das Weltganze, und zwar prüft sie die absolute Vollständigkeit desselben nach den vier Titeln der Kategorien in Rücksicht auf die Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen, die Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung, die Entstehung einer Erscheinung überhaupt und die Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung. Das Eigenthümliche ist nur, dass die Kosmologie sich mit ihren Aussagen in Antinomien verwickelt, d. h. dass diese mit demselben Rechte bejaht und verneint werden können. So treten einander gegenüber die Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen, und die Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich; die Thesis: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall Nichts, als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist, und die Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall Nichts Einfaches in derselben; die Thesis: Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig, und die Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur; die Thesis: Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist, und die Antithesis: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt noch ausser der Welt als ihre Ursache. Satz wie Gegensatz werden von Kant bewiesen, wenn auch nur auf indirektem Wege, die Wahrheit der Thesis aus dem Nachweis, dass die Behauptung der Antithesis unwahr sei, und umgekehrt. Je mehr damit die Aussicht schwindet, diesen Widerstreit durch Gründe des Erkennens zu lösen, desto mehr macht sich das Interesse geltend. Für den Dogmatismus, welcher die kosmologischen Fragen im Sinne der Thesis entscheidet, spricht ein dreifaches Interesse, zunächst das praktische, dass jene Sätze ebensoviele Grundsteine der Moral und Religion sind, während die Gegensätze uns alle diese Stützen rauben oder doch wenigstens sie uns zu rauben scheinen, zweitens das spekulative, dass man, vom Unbedingten beginnend, die ganze Reihe des Bedingten völlig a priori ableiten kann, drittens das der Popularität, indem der Begriff des absolut Ersten der Gemächlichkeit des gemeinen Verstandes in hohem Grade entgegenkommt. Der Empirismus dagegen mit Behauptung der Antithesen bietet dem spekulativen Interesse

der Vernunft grössere Vortheile, da er nirgends einen Halt zu machen der Untersuchung gestattet. Eine befriedigende Lösung der vorliegenden Schwierigkeit ist auch damit nicht gegeben; sie bietet sich nur dar auf Grund der kritischen Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung. Die Welt als Ganzes ist die gedachte Welt, die Welt als Noumenon. Betreffs dieser intelligibeln Welt sind in den ersten beiden Antinomien sowol Thesis als Antithesis falsch. Sie streiten nämlich über Begrenztheit oder Unbegrenztheit, über Einfachheit und Zusammengesetztheit der Welt, machen also beide die Voraussetzung, dass Raum und Zeit auf die Welt als intelligible anwendbar sind. Da diese gemeinsame Voraussetzung falsch ist, so lässt ihr Widerstreit sich nie entscheiden, sondern Thesis und Antithesis sind beide falsch. Als regulatives Prinzip für unsere Forschung muss jedoch die Behauptung der Antithese benutzt werden. Anders steht es betreffs der letzten beiden Antinomien; hier können Thesis und Antithesis beide wahr sein. Von der Welt als Erscheinung gelten ohne Frage die Antithesen, dass jede Erscheinung durch andere mit Nothwendigkeit bedingt ist und dass innerhalb der Reihe der Erscheinungen eine unbedingte Ursache nicht zu finden ist. Es steht aber dem Nichts im Wege, dass von der Welt als Noumenon die Thesen gelten, dass also neben der Causalität nach Gesetzen der Natur in den Dingen an sich auch eine Causalität nach Gesetzen der Freiheit wirksam ist, und dass ausserhalb der Reihe der Erscheinungen als transscendentaler Grund derselben das Unbedingte ist. Behaupten freilich lässt sich aus theoretischen Gründen die Freiheit und ein Welturheber nicht, aber ebensowenig bestreiten, und sobald andere als theoretische Gründe uns zu dieser Annahme hinführen, so hat der Verstand kein Recht, dieselbe abzuweisen.

Die rationale Theologie beschäftigt sich mit dem Ideal der reinen Vernunft. Es fragt sich also zunächst, wie wir dazu kommen, dies Ideal zu bilden und welche Bedeutung es hat. Ideal ist die Idee nicht bloss in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding. Z. B. Tugend und mit ihr menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit sind Ideen, aber der Weise des Stoikers ist ein Ideal. Jedes Ding steht nun seiner Möglichkeit nach unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, d. h. von allen möglichen Prädikaten der Dinge muss ihm, sofern sie mit ihrem Gegenteil verglichen werden, eines zukommen. Wir müssen daher, um ein Ding vollständig zu erkennen, alles Mögliche erkennen, oder wir brauchen die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit oder die Idee von einem All der Realitäten, um daran mit Hülfe des disjunktiven Schlusses das Wesen der einzelnen Dinge zu bestimmen. Es ist zugleich der Begriff eines einzelnen Wesens, also ein transscendentales Ideal. Alle besondern Dinge erhalten ihre Eigenthümlichkeit nur durch die mannichfaltige Art, den Begriff der höchsten Realität einzuschränken, daher wird

das Ideal auch das Urwesen (ens originarium), sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (ens summum), und sofern alles als bedingt unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (ens entium) genannt". Da nun die Ableitung der andern Wesen aus diesem Urwesen nicht als Einschränkung oder als Theilung vorgestellt werden kann, so muss dasselbe als ihr Grund erscheinen. „Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasiren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den blossen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges u. s. w., mit einem Worte es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott in transscendentalem Verstande gedachte, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transscendentalen Theologie".

Soviel also ist bisher erwiesen: wir sind durch unsere Vernunft genöthigt, uns den Begriff von Gott als dem Inbegriff aller Realitäten zu bilden. Ist aber damit auch seine Existenz gegeben? Ohne Weiteres jedenfalls nicht, und zu allen Zeiten hat man sich deshalb bemüht, für das Dasein Gottes besondere Beweise aufzustellen. Man geht dabei entweder von einer bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit der Sinnenwelt aus, oder von der Erfahrung überhaupt, d. h. davon, dass überhaupt etwas existirt, oder man sieht von der Erfahrung ganz ab und schliesst rein a priori aus Begriffen. Auf diese Weise erhält man drei verschiedene Beweise für das Dasein Gottes, den physikotheologischen oder teleologischen, den kosmologischen und den ontologischen, mehr Beweise giebt es nicht und mehr kann es nicht geben, aber auf keinem dieser Wege vermag die Vernunft das vorgesteckte Ziel zu erreichen.

Der ontologische Beweis sieht von jeder Erfahrung ab, und will bloss aus dem Begriff Gottes als des allerrealsten Wesens die Nothwendigkeit seines Daseins erschliessen. Der Fehler des Argumentes liegt darin, dass die Existenz oder das Dasein als ein Prädikat betrachtet wird, welches in derselben Weise wie andere Merkmale in den Begriff des Dinges aufgenommen werden kann. Wäre diese Annahme richtig, so wäre Nichts einzuwenden gegen den Schluss: wenn von zwei Dingen mit sonst gleichen Merkmalen eines existirt, das andere nicht, so hat jenes mehr Realität als dieses; das allerrealste Wesen oder Gott ist dasjenige Wesen, dem alle Realität zukommt, so dass es ein Wesen von mehr Realität nicht gibt; daher kommt ihm auch das Dasein zu. Unter jener Voraussetzung wäre der Satz: Gott ist, ein analytisches Urtheil und es würde von ihm gelten, was von jedem analytischen Urtheil gilt, dass die Verneinung desselben einen Widerspruch setzt zwischen Subjekt und Prädikat und deshalb abzuweisen ist. Jene Voraussetzung aber ist falsch. Indem ich von einem Ding behaupte, dass es ist, füge ich zu seinem Be-

griff kein neues Merkmal hinzu, sonst wäre ja das existirende Ding und das vorgestellte oder gedachte Ding nicht derselbe Inbegriff von Merkmalen. Die Existenz ist nicht ein Merkmal neben andern Merkmalen, sondern die Setzung des Dinges mit allen Merkmalen, welche ihm seinem Begriffe nach zukommen. Die Existentialsätze sind deshalb keine analytische, sondern synthetische Urtheile. Die Verneinung der Existenz setzt keinen Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat, sondern hebt das Subjekt zugleich mit allen seinen Prädikaten auf, und die Bejahung derselben kann nicht aus dem Begriff gefolgert werden, sondern bedarf einer andern Begründung. Bei Gegenständen der Sinne liegt dieselbe in dem Zusammenhange mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; für Objekte des reinen Denkens gibt es gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müsste, unser Bewusstsein aller Existenz aber der Erfahrung angehört. „Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren und ein Mensch möchte wol ebensowenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte“.

Der kosmologische Beweis „behält die Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität bei, aber anstatt, wie der vorige, von der höchsten Realität auf die Nothwendigkeit im Dasein zu schliessen, schliesst er vielmehr von der zum Voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität und bringt sofern alles wenigstens in das Geleis einer, ich weiss nicht, ob vernünftigen oder vernünftelnden, wenigstens natürlichen Schlussart, welche nicht allein für den gemeinen, sondern auch den spekulativen Verstand die meiste Ueberredung bei sich führt“. Er schliesst: Wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire wenigstens ich, also existirt ein schlechthin nothwendiges Wesen. Das nothwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eines derselben bestimmt werden. Der einzige Begriff eines Dinges, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, ist derjenige des ens realissimum, also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann, d. h. es existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise. Auch der kosmologische Beweis ruht darauf, dass der blosse Begriff des realsten Wesens die absolute Nothwendigkeit desselben einschliesst, fällt also mit dem ontologischen.

Der physikotheologische Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt

das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht selbst entdeckt hätte und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip ausser der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung. Es würde nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Der physikotheologische Beweis schliesst: In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht; den Dingen der Welt ist diese zweckmässige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, also existirt eine erhabene und weise Ursache, welche nicht als blindwirkende allvermögende Natur durch Fruchtbarkeit, sondern als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt sein muss. Genauere Betrachtung zeigt nun, dass der physikotheologische Beweis ein blosser Analogieschluss ist, indem einige Naturprodukte nach Art der Produkte menschlicher Kunst betrachtet werden, dass er nur auf einen Weltbaumeister, nicht aber auf einen Weltschöpfer führt, und dass er über eine der in der Welt beobachteten Ordnung und Zweckmässigkeit proportionirte Ursache nicht hinausreicht. Um auf Gott als das allerrealste Wesen geführt zu werden, muss der kosmologische und damit der ontologische Beweis zu Hülfe gerufen werden. Letzterer also ist „der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist."

Fassen wir zusammen, was aus dem Bisherigen für die „Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft" sich ergiebt. Die Theologie gründet sich entweder auf Vernunft, (theologia rationalis) oder auf Offenbarung (revelata). Jene denkt sich ihren Gegenstand entweder durch lauter transscendentale Begriffe und heisst alsdann die transscendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höchste Intelligenz und müsste die natürliche Theologie heissen. Der Anhänger der transscendentalen Theologie wird Deist genannt, derjenige der natürlichen Theist; jener behauptet bloss eine Weltursache, dieser einen Welturheber. Die transscendentale Theologie geht entweder als Kosmotheologie von der Erfahrung aus, oder als Ontotheologie von blossen Begriffen. Die natürliche Theologie steigt von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Prinzip aller natürlichen oder aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersteren Falle heisst sie Physikotheologie, im letzten Moraltheologie. Von diesen vier Arten der Theologie sind die drei ersten im Vorigen widerlegt und bleibt nur die letzte späterer Prüfung vorbehalten. Hier lässt sich nur der Weg andeuten, den sie wird gehen müssen. Die

Moral hat praktische Gesetze aufzustellen, welche schlechthin nothwendig sind. Sie kann von der Forderung dessen, was sein soll zur Behauptung von etwas, was da ist, nur fortgehen, wenn dieses Dasein postulirt, d. h. als Bedingung der Möglichkeit der verbindenden Kraft des moralischen Gesetzes vorausgesetzt werden muss. Nur auf diesem Wege eines praktischen Postulates wird das Dasein Gottes möglicher Weise behauptet werden können. Führt aber, — und darüber wird die folgende Untersuchung uns belehren — das moralische Gesetz darauf, das Dasein Gottes zu postuliren, dann tritt auch die transscendentale Theologie wieder ein, indem sie den Begriff Gottes als eines nothwendigen und allerrealsten Wesens genau bestimmt, was der höchsten Realität zuwider ist, wegschafft und alle entgegenstehende Behauptungen, sie mögen nun atheistisch oder deistisch oder anthropomorphistisch sein, aus dem Wege räumt. „Das höchste Wesen bleibt also für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkennntnis schliesst und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann; und wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweist alsdann die vorher nur problematische transscendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit, durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Censur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft. Die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Dasein ausser der Welt (nicht als Weltseele), die Ewigkeit ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht u. s. w. sind lauter transscendentale Prädikate und daher kann der gereinigte Begriff derselben, den eine jede Theologie so sehr nöthig hat, bloss aus der transscendentalen gezogen werden“.

Die Idee der Seele, der Welt (und damit der Freiheit) und Gottes sind also nicht bloss auf einen inneren Antrieb unserer Vernunft hin gebildet, sie sind auch für den immanenten Gebrauch, nämlich für die Bearbeitung und systematische Anordnung der mannichfaltigen Verstandeserkenntnis völlig unentbehrlich. Will ich meine einzelnen Erfahrungen in ein wissenschaftliches System bringen, so muss ich annehmen, dass mein denkendes Ich eine einfache Substanz, dass die Welt ein zusammenhängendes Ganzes, und dass Gott, das allerrealste Wesen oder die höchste Intelligenz der von der Welt unabhängige Grund derselben ist. Sobald wir jedoch von den Ideen der Vernunft einen transscendenten Gebrauch machen, ihnen entsprechende Gegenstände setzen und behaupten: die Seele ist eine immaterielle Substanz, die Welt ist ein Ganzes, es gibt einen Gott, überschreiten wir die Grenzen unseres Wissens und ergehen uns in Behauptungen, die nicht bewiesen, allerdings auch nicht widerlegt werden können. Dies

Resultat scheint für die Religion auf den ersten Blick bedenklich. Giebt es keinen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, für die Freiheit unseres Willens, für das Dasein Gottes, — um bei dieser, Kant von der Aufklärung her überkommenen Trias stehen zu bleiben — wie sollen wir dann eine feste Ueberzeugung von diesen Dingen gewinnen? wie sollen wir diese Ueberzeugung Angriffen des Unglaubens gegenüber stützen und vertheidigen? Sicher haben gerade die Theologen der Aufklärung, die alles und jedes mit klaren und überzeugenden Gründen beweisen wollten, in banger Sorge also gefragt. Kant freilich denkt ganz anders; Kant ist überzeugt, der Theologie durch ihre Loslösung von der theoretischen Vernunft einen Freundesdienst zu erweisen. An dem Beispiel des englischen Empirismus hatte Kant es ja deutlich genug vor Augen, wie weitgehende Angriffe die Philosophie gegen die Lehren des Glaubens erheben könne und wie wenig die Theologie denselben zu begegnen vermöge, so lange der bis dahin allgemein angenommene Grundsatz gelte, dass der Inhalt des religiösen Glaubens Gegenstand unseres Wissens und Erkennens sei. Deshalb sieht er den etwaigen Nachtheil, dass die Erkenntnis den Glauben nicht zu stützen vermag, weit überwogen durch den unleugbaren Vortheil, dass das Wissen jedes Recht verloren hat, den Glauben anzugreifen, weil dieser anderweitig weit sicherer gestützt ist. „Wir können also darüber so ganz unbekümmert sein, dass uns Jemand das Gegentheil einstens beweisen werde, dass wir darum eben nicht nöthig haben, auf schulgerechte Beweise zu sinnen, sondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem spekulativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wol zusammenhängen, und überdem es mit dem praktischen Interesse zu vereinigen die einzigen Mittel sind. Für den Gegner haben wir unser non liquet in Bereitschaft, welches ihn unfehlbar verwirren muss, indessen wir die Retorsion desselben auf uns nicht weigern, indem wir die subjektive Maxime der Vernunft beständig im Rückhalte haben, die dem Gegner nothwendig fehlt und unter deren Schutz wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können". Zwar wird sich niemand rühmen können, er wisse, dass ein Gott und ein künftiges Leben sei, aber die Ueberzeugung ist darum nicht geringer: es ist nicht logische, sondern moralische Gewissheit.

Den verschiedenen Arten der Ueberzeugung, Meinen, Glauben und Wissen hat Kant in der „Transscendentalen Methodenlehre" ein eigenes Capitel gewidmet. Das Fürwahrhalten heisst Ueberzeugung, sobald der Grund desselben objektiv hinreichend ist, so dass es für Jedermann, sofern er Vernunft hat, gültig ist, dagegen Ueberredung, sobald es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund hat. — Das Fürwahrhalten, oder die subjektive Gültigkeit des Urteils in Beziehung auf die Ueberzeugung hat drei Stufen: Meinen Glauben und Wissen. Meinen

ist ein mit Bewusstsein sowol subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten; Glauben ist ein subjektiv zureichendes Fürwahrhalten, das zugleich für objektiv unzureichend gehalten wird; Wissen heisst das sowol subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten. Die subjektive Zulänglichkeit heisst Ueberzeugung (für mich selbst), die objektive Gewissheit (für Jedermann). Nur in praktischer Beziehung kann das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Geht die praktische Absicht auf die Geschicklichkeit in der Erreichung beliebiger Zwecke, so ist es pragmatischer Glaube, geht sie auf den für alle vorgesetzten Zweck der Sittlichkeit und die dazu durchaus nothwendige Bedingung, der moralische Glaube. Ein Analogon des praktischen Glaubens giebt es auf dem Gebiet der theoretischen Urtheile: wenn wir nämlich uns eine Unternehmung einreden, sobald wir nur Gewissheit der Sache hätten; es ist der doktrinale Glaube. Die Lehre vom Dasein Gottes gehört dem doktrinalen Glauben an, soweit sie in der Physikotheologie auf die Betrachtung der Zweckmässigkeit in der Natur gegründet wird. „Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjektiver. Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt; denn da ist es schlechterdings nothwendig, dass etwas geschehen muss, nämlich dass ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich, dass ein Gott und eine künftige Welt sei, ich weiss auch ganz gewiss, dass Niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führen. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, dass sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, dass diesen Glauben Nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein". Freilich, wo die moralischen Gesinnungen fehlen, da fehlt dieser Grund der Ueberzeugung, aber auch da ist ein gewisses Interesse noch vorhanden, nämlich die Furcht vor einem göttlichen Wesen und vor einer Zukunft.

II.

Die rein theoretischen Erörterungen der „Kritik der reinen Vernunft" können mit diesem Hinweis auf den moralischen Glauben

nur schliessen, sofern sie das Resultat der Untersuchung der moralischen Fragen vorwegnehmen. Gewonnen und allseitig begründet wird dies Resultat erst im Zusammenhang praktischer Erörterungen, welche in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) und in der „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) niedergelegt sind. Beachtenswerthe Bemerkungen darüber, wie die Verbindung der Moral mit der auf Grund der Moral gewonnenen Theologie zur Religion führen soll, geben einzelne Abschnitte der „Pädagogik".

„Es ist überall Nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille". Mit diesem, der „gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis" entnommenen Satz beginnt Kant in der „Grundlegung" seine Untersuchungen. Gut ist derjenige Wille, welcher durch die Pflicht bestimmt wird, also objektiv durch das Gesetz, subjektiv durch reine Achtung für das Gesetz. Achtung fürs Gesetz ist die einzige subjektive Triebfeder, aus welcher eine gute Handlung hervorgehen kann. Sie ist ein Gefühl, unterscheidet sich aber von allen auf Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Neigungen beruhenden Gefühlen der Lust oder Unlust dadurch, dass diese durch Einflüsse von aussen her empfangen sind, jene durch einen Vernunftbegriff selbstgewirkt. Richtet die Achtung sich auf die eigne Person, sofern diese mit dem Gesetz übereinstimmt und ihr deshalb Würde zukommt, so führt sie ein eigenartiges Gefühl der Erhebung und der Selbstliebe mit sich; alle Neigungen dagegen, welche zusammen die Selbstsucht ausmachen, beschränkt sie, und erregt nach dieser Seite hin Schmerz. Die natürliche Eigenliebe als ein über alles gehendes Wohlwollen wird nur eingeschränkt auf die Uebereinstimmung mit dem Gesetz und dadurch zur vernünftigen Selbstliebe veredelt. Den Eigendünkel dagegen, d. h. das Wohlgefallen an sich selbst, welches nicht auf Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetz beruht, schlägt sie völlig nieder. Die Neigungen gehen auf bestimmte einzelne Objekte, die Gefühle der Lust und Unlust, welche mit ihnen zusammenhängen, sind daher sämmtlich empirisch und kommen uns zu, sofern wir sinnliche Wesen oder Erscheinungen sind. Die Achtung geht allein auf das sittliche Gesetz und auf Personen, sofern sie dies Gesetz befolgen, das moralische Gefühl wird daher durch einen intellektuellen Grund gewirkt, und ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen; wir sind desselben fähig, sofern wir Dinge an sich, Glieder der intelligiblen Welt sind.

Der moralische Werth einer Handlung liegt also lediglich darin, dass Nichts Andres als die Vorstellung des Gesetzes der Bestimmungsgrund des Willens ist. Dieses Gesetz muss allgemeine Geltung haben, und daher lässt sich als rein formales Regulativ, oder als „Kanon der moralischen Beurtheilung der Maximen unsers Handelns überhaupt" der Grundsatz aufstellen

„Ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden". Nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln ist ein Vorzug der vernünftigen Wesen vor den Dingen der Natur, welche einfach nach Gesetzen wirken. Das Gesetz, sofern es einem Willen als Forderung gegenüber tritt, heisst Gebot. Die Formel des Gebots heisst Imperativ, wenn das Gesetz sich an einen Willen wendet, der nicht immer mit ihm übereinstimmt. Für den göttlichen, überhaupt für einen heiligen Willen gelten daher keine sittliche Imperative, sondern nur für den unvollkommnen Willen unheiliger Wesen, wie z. B. des Menschen. Imperative befehlen entweder Handlungen, welche zur Erreichung irgend eines Zweckes als Mittel nöthig sind, oder Handlungen, welche für sich selbst, ohne Rücksicht auf einen Zweck, als nothwendig betrachtet werden. Iene heissen hypothetisch, diese kategorisch. Das Sittengesetz befiehlt nun offenbar in der Form eines kategorischen Imperativ. Derselbe lautet nach obiger Formel: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden soll".

Suchen wir von dieser bloss formalen Bestimmung den Weg zu einer materialen. Der Grund für die Selbstbestimmung des Willens ist der Zweck; Grund eines kategorischen Imperativs kann nur etwas sein, das Zweck an sich selbst ist, oder dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat. Nun existirt der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst. Dies ist daher der einzige Zweck, welcher als Grund eines kategorischen Imperativs gelten kann. Nehmen wir diese materielle Bestimmung in die Formel auf, so lautet der kategorische Imperativ: „Handle so, dass du die Menschheit sowol in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst" *). Das erste Prinzip forderte Allgemeinheit des sittlichen Gesetzes, das zweite als Subjekt aller Zwecke jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst; aus ihrer Verbindung folgt als drittes praktisches Prinzip des Willens „die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens". Der Wille ist also dem Gesetz nicht lediglich unterworfen, sondern ist zugleich gesetzgebend, ja, bloss als gesetzgebend ist er dem Gesetz unterworfen. Nur deshalb, weil der Wille selbst es giebt, kann das Gesetz verpflichten, ohne an eine Neigung oder an ein Interesse anzuknüpfen.

---

*) Gegen den immer wieder erhobenen Vorwurf, Kant stelle ein lediglich formales Moralprinzip auf, sei bemerkt: die erste Formel soll bloss formal sein, wie Kant sagt, ein „Kanon der moralischen Beurtheilung der Maximen unsers Handelns überhaupt"; die letzte Formel will ein Materialprinzip aufstellen und thut es auch. Es dürfte nicht schwer sein, aus dem Begriff der „Menschheit" die einzelnen Güter, Tugenden und Pflichten abzuleiten.

Dies Verhältnis wird bezeichnet als Autonomie. Diese folgt aus der Freiheit des Willens. Als Noumena, als Vernunftwesen sind wir frei, geben uns selbst das sittliche Gesetz, haben Theil an der Würde einer sittlichen Person und sind Glieder eines intelligiblen Reiches der Zwecke. Sofern wir aber zugleich Sinnenwesen sind, widerstreiten unsre Neigungen dem Gesetz der Vernunft, es macht sich nur als Imperativ*) geltend, und unsre Handlungen unterliegen als Erscheinungen dem Gesetz der Naturnothwendigkeit. Diese Freiheit des Willens, welche die theoretische Untersuchung als nothwendigen Gedanken aufzeigte, ohne doch ihre Realität weder beweisen noch widerlegen zu können, ist also jetzt durch die praktischen Untersuchungen sicher gestellt, und zwar erscheint das moralische Gesetz als der Erkenntnisgrund der Freiheit. Die Freiheit andererseits ist der Realgrund des moralischen Gesetzes und wird als solcher untersucht in der „Kritik der praktischen Vernunft".

Die „Analytik" derselben bringt nicht wesentlich Neues bei in der eingehenden Erläuterung der Freiheit als des Vermögens des Willens, völlig unabhängig von allem Empirischen, besonders ohne Rücksicht auf jedes Gefühl der Lust und Unlust, das die Selbstsucht zum Grunde, die Glückseligkeit zum Ziel hat, allein aus sich, objektiv durch die blosse Form des Gesetzes, subjektiv durch das moralische Gefühl der Achtung fürs Gesetz bestimmt zu werden. Um so wichtiger sind die Untersuchungen der „Dialektik", welche von der Betrachtung des höchsten Gutes aus zu den Postulaten der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes hinführt. Auch im Gebiete des Praktischen sucht die Vernunft zu dem Bedingten das Unbedingte, aber auch hier verwickelt sie sich in dialektische Schwierigkeiten. Das Unbedingte im Praktischen ist das höchste Gut. Schon der Begriff des „Höchsten" enthält eine Zweideutigkeit, indem es sowol das Oberste als das Vollendete bedeuten kann. Das Oberste ist diejenige Bedingung, welche selbst unbedingt, d. i. keiner andern untergeordnet ist; das Vollendete ist dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch grösseren Ganzen von derselben Art ist. Das höchste Gut kann also ver-

*) Die bei Kant wiederholt aufgestellte Behauptung: Du sollst, also musst du auch können! wird heftig angegriffen, von Theologen als Pelagianismus, von Philosophen als ethischer Optimismus. Dagegen dürfte folgendes zu bemerken sein. Erstens ist es von Kant nicht als theoretischer, sondern als praktischer Satz gemeint, d. h. es ist nicht eine Aussage des Wissens, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt, das Gute zu thun, sondern eine Forderung der praktischen Vernunft: wer das moralische Gesetz sich gesagt sein lässt, muss auch überzeugt sein, es erfüllen zu können. Und sicher ist jedes sittliche Streben ausgeschlossen, wo diese Ueberzeugung verloren gegangen ist. Zweitens bezieht Kant diesen Satz nur auf die gute Gesinnung, nicht auf die Heiligkeit des Wandels. Dass diese nur durch göttlichen Gnadenbeistand erreicht werden kann, wird nicht bestritten und nur betont, dass dieser nur demjenigen zu Theil werde, welcher die gute Gesinnung besitze oder doch wenigstens aus eigner Freiheit sich entschlossen habe, sie anzunehmen.

standen werden als oberstes Gut (bonum supremum), oder als vollendetes Gut (bonum consummatum). Jenes ist die Tugend als die Würdigkeit glückselig zu sein; dieses ist die Einheit von Tugend und Glückseligkeit*). Die Einheit dieser beiden Elemente

---

*) Dass Kant die Glückseligkeit als nothwendiges Erfordernis in den Begriff des höchsten Gutes aufnimmt, erscheint zunächst als Rückfall in den sonst überall so scharf bekämpften Eudämonismus. Deshalb hat man versucht, Kant einen Begriff von Glückseligkeit anzudichten, welcher mit der Befriedigung unsrer sinnlichen Neigungen und daher mit Eudämonismus Nichts zu thun hat. So z. B. Joh. Gottschick in seiner Abhandlung: „Kants Beweis für das Dasein Gottes“. (Programm des Gymnasiums zu Torgau v. J. 1878). Ihm folgt ohne eigne Untersuchung W. Herrmann: „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“. (Halle 1879). S. 236 ff. Gottschick formulirt das Resultat seiner Untersuchung dahin: „Wir können mit ungeschwächter Kraft nur dann unsrer sittlichen Bestimmung nachstreben, wenn wir im Stande sind, den gesetzmässigen, aber gegen die sittlichen Gesetze für unsre Erkenntnis gleichgültigen Zusammenhang der Sinnenwelt, von dem unsere Existenz und der Erfolg unsrer sittlichen Handlungen abhängt, als zweckmässiges Mittel für die Realisirung unsrer sittlichen Bestimmung zu beurtheilen. Dies können wir nur durch die Idee eines intelligiblen moralischen Urhebers der Natur. Die Glückseligkeit entspricht der religiösen Freiheit von der Welt“. Die Begründung dieses Resultates lässt sich, soviel wir gesehen haben, in aller Kürze auf folgenden Schluss bringen: Glückseligkeit als Befriedigung unsrer Neigungen ist (für Kant) ein durchaus relativer Begriff, dessen Inhalt verschieden ist je nach den Neigungen, welche dieses oder jenes Individuum hat; die Neigung des sittlichen Subjekts geht auf die Verwirklichung des Sittengesetzes, also besteht auch darin die ihm eigentümliche Glückseligkeit. Gegen diesen Syllogismus lässt sich formell Nichts einwenden; falls beide Prämissen richtig sind, ist auch der Schlusssatz richtig. Nun ist aber sowol der Obersatz als der Untersatz falsch und deshalb auch der Schlusssatz. Der Obersatz ist falsch. Glückseligkeit ist allerdings das Wohlbefinden und die Zufriedenheit mit unserm Zustande, welche aus der Befriedigung unserer Neigungen hervorgeht, und soweit die Neigungen verschieden sind oder sein können, ist auch dasjenige verschieden, was Diesem oder Jenem als Glückseligkeit erscheint. Aber die Verschiedenheit der Neigungen ist keine unbegrenzte und daher auch Glückseligkeit kein schlechthin relativer Begriff. Alle Neigungen hängen zusammen mit dem Gefühl der Lust und Unlust, rühren her von unserm sinnlichen Begehrungsvermögens, (dies „sinnlich“ allerdings im weitesten Sinne genommen). Die Glückseligkeit ist also die möglichst grosse und dauernde Summe von Lustempfindungen, oder die quantitativ und qualitativ vollendetste Befriedigung des sinnlichen Begehrungsvermögens. „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (sowol extensive, der Mannichfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach)“. Sofern innerhalb dieser Bestimmung Verschiedenheit möglich ist, sofern also z. B. dem Einen Essen und Trinken, dem Andern Ansehen vor den Leuten, dem Dritten ungestörtes Studiren den höchsten Genuss bereitet, ist für sie auch der Begriff der Glückseligkeit ein verschiedener, nicht aber über diese Gränze hinaus. „Es ist ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist, dass alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, dass gleichwol zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und zukünftigen Zustande erforderlich ist“. Wiederholt wird auch die Glückseligkeit als Befriedigung der Neigungen unterschieden von der Zufriedenheit, welche aus der Erfüllung des moralischen Gesetzes herfliesst.

ist keine analytische, so dass das Streben, tugendhaft zu sein und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit ganz identische

---

„Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegenwicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst". — Auch der Untersatz ist falsch. Sehen wir davon ab, dass die Neigung stets empirisch ist, so wird die Neigung (d. h. ganz allgemein das Interesse) eines heiligen Willens allerdings auf die Verwirklichung des Sittengesetzes gehen; für ihn, oder für ein blosses Vernunftwesen, würde das höchste Gut nur in der Tugend bestehen. Der Mensch dagegen als zugleich sinnliches Wesen beobachtet das Gesetz immer nur aus Pflicht, d. h. aus Achtung vor dem Gesetz, also im Widerstreit mit seinen Neigungen. — Die Fehlschlüsse und Täuschungen Gottschick's im Einzelnen aufzuzeigen würde hier zu weit führen, nur das sei noch bemerkt, während er sich bemüht, das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit als ein organisches zu erweisen, Kant selbst (Kritik der prakt. Vern. Dialektik. II. Hauptst. II. Kirchmann'sche Ausg. S. 143) ausdrücklich sagt, dass die Glückseligkeit „nur die moralisch-bedingte, aber doch nothwendige Folge" der Sittlichkeit sei.

Daran also wird sich Nichts ändern und deuten lassen: Kant versteht unter Glückseligkeit nie etwas Anderes als die denkbar grösste Befriedigung unsrer Neigungen, oder das auf möglichster Steigerung der Lustempfindungen beruhende Wohlbefinden, und diese Glückseligkeit bildet neben der Sittlichkeit als dem obersten Gut das zweite nothwendige Element des höchsten Gutes. Liegt darin ein Rückfall in Eudämonimus? Dies ist Kant häufig genug vorgeworfen worden, unsers Erachtens mit Unrecht. Eudämonismus ist eine Theorie doch nicht deshalb, weil sie das Wohlbefinden als nothwendige Folge der Sittlichkeit auffasst, sondern nur dann, wenn sie in dem Streben nach Glückseligkeit das sittliche Gesetz, in dem Verlangen nach Wohlergehen die sittlich gute Triebfeder des Handelns erblickt. Davon jedoch ist Kant weit entfernt. Auf unser Handeln darf die Rücksicht auf die in Aussicht stehende Glückseligkeit nicht den geringsten Einfluss ausüben, weder auf das objektive Gesetz noch auf die subjektive Triebfeder des Handelns; geschähe es, so würde die Handlung, auch wenn sie materiell mit dem Sittengesetz übereinstimmte, zu einer bloss legalen. Ausdrücklich wird auch Epikur getadelt, dass er der Glückseligkeit, welche aus dem Bewusstsein der Tugend entspringe, zum Bewegungsgrund des sittlichen Handelns machte.

Auch ist es kein Abfall von den früher aufgestellten Prinzipien, sondern durch den Zusammenhang und Fortgang des Denkens nothwendig gefordert, dass Kant die Glückseligkeit als nothwendiges Element in den Begriff des höchsten Gutes aufnimmt. Der Mensch ist als freies Wesen Vernunftwesen, Bürger eines Reiches der Zwecke, Glied einer intelligibeln Welt. Das Gesetz des autonomen Willen gebietet aber nur als Imperativ, denn er stösst auf Widerstand, sofern der Mensch als sinnliches Wesen dem Einfluss der Neigungen unterliegt und der Welt der Erscheinungen angehört. Es ist aber der Eine ganze Mensch, welcher beiden Welten angehört. Soll daher für diesen Menschen das höchste Gut, oder das Unbedingte für sein Handeln bestimmt werden, so muss es in gleicher Weise die Bedingungen für das Handeln nach den Gesetzen der einen, wie nach denen der andern Welt enthalten. Das Unbedingte für den freien Willen des blossen Vernunftwesens ist die Tugend, das Unbedingte für das Handeln des blossen Sinnenwesens ist die Glückseligkeit, also das Unbedingte für den Menschen, der Vernunftwesen und Sinnenwesen ist in Einer Person, Tugend und Glückseligkeit und zwar nicht in mechanischem Nebeneinander, sondern als Ursache und Wirkung nach genauer Proportion mit einander verknüpft. Freilich kann der Rechtschaffene sich nicht glücklich fühlen, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewusst ist, denn die moralische Selbstverdammung würde ihn alles Genusses der Annehmlichkeit berauben,

Handlungen wären. Es ist nämlich ebenso falsch, mit Epikur zu sagen: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewusst sein, ist Tugend, als mit den Stoikern zu sagen: sich seiner Tugend bewusst sein, ist Glückseligkeit. Die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit zur Einheit des höchsten Gutes ist also synthetisch, d. h. Eines bringt das Andere hervor, wie die Ursache eine Wirkung. Was nun in dieser Verknüpfung Ursache ist und was Wirkung, lässt sich theoretisch nicht feststellen, da Tugend ein reiner, Glückseligkeit ein empirischer Begriff ist. Aus praktischen Erwägungen jedoch können wir das Verhältnis nur so denken, dass die Tugend die Ursache und die Glückseligkeit die Wirkung ist. Das höchste Gut also ist zu denken als die Einheit von Tugend als Ursache und Glückseligkeit als Wirkung.

Indem der autonome Wille sich das Sittengesetz gibt, setzt er sich die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt zum Zweck. Dazu gehört als erstes und wichtigstes Element die Tugend oder die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz. Sie muss deshalb möglich sein, und da kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt dieser Heiligkeit in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden. Es ist also „nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen". Dieselbe ist nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich, oder unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele. Das höchste Gut

---

welche sonst sein Zustand enthalten mag, aber ebensowenig kann das Bewusstsein der Rechtschaffenheit ihn ganz befriedigen, solange das entsprechende äussere Wohlbefinden fehlt.

Das gegen Gottschick Gesagte gilt auch gegen Ernst Katzer: „Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart". (Jahrbuch für protestantische Theologie. Jahrg. 1878. H. 3. 4). Es ist durchaus unrichtig, dass „Glückseligkeit" bei Kant ein schwankender Begriff sei. Wenn Katzer alsdann drei mögliche Fassungen dieses Begriffes aufstellt, so übersieht er, dass die erste und zweite materiell völlig zusammenfallen, während die dritte bei Kant niemals vorkommt. In der Erörterung des von ihm so genannten „ästhetisch-moralischen Beweises" sucht er nach theoretischen Gründen für das Uebereinstimmen von Glückseligkeit und Sittlichkeit, während sie für Kant die Bedeutung eines praktischen Postulates hat. In der Besprechung des von ihm sog. „rein moralischen Beweises" geht Katzer ganz unmotivirt von seinem Begriff der Glückseligkeit als der Befriedigung an der Erfüllung des moralischen Gesetzes über zu dem Gedanken, dass das moralische Gesetz die Ausführbarkeit der sittlichen Zwecke in der Natur oder die Uebereinstimmung der Naturgesetze mit dem Sittengesetz fordere. Der letztere Gedanke ist allerdings von Kant in der „Kritik der Urtheilskraft" ausgesprochen, aber es ist nicht im Sinne Kant's, dadurch dem sog. moralischen Beweis eine andere Wendung zu geben, zumal Kant selbst diesen Gedanken dem andern von der Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit unterordnet.

also ist nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, also diese, weil unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Zum höchsten Gut gehört neben der Sittlichkeit auch die Glückseligkeit. Das moralische Gesetz gebietet nun durch Bestimmungsgründe, welche von der Natur und deren Uebereinstimmung mit unserm Begehrungsvermögen ganz unabhängig sind. Im moralischen Gesetz selbst liegt daher nicht der geringste Grund eines nothwendigen Zusammenhanges zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit. Daher müssen wir eine von der Natur unterschiedene Ursache derselben annehmen, welche den Grund abgibt für die Uebereinstimmung der Natur mit der moralischen Gesinnung der vernünftigen Wesen, oder eine oberste Ursache, „die eine der moralischen Gesinnung gemässe Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftig Wesen), und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott".

Somit sind denn die drei Ideen der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des Willens und des Daseins Gottes, auf welche die theoretische Vernunft als auf nothwendige Gedanken geführt wird ohne ihre objektive Realität bejahen oder verneinen zu können, jetzt als Postulate der praktischen Vernunft festgestellt, d. h. als theoretische Voraussetzungen, welche mit dem moralischen Gesetz in nothwendigem Zusammenhange stehen. Sie anzunehmen ist nicht Pflicht, denn der theoretische Gebrauch der Vernunft lässt sich nicht befehlen, aber es ist (subjektives) Bedürfnis für jeden, der das moralische Gesetz anerkennt, und insofern moralische Nothwendigkeit. — Es wird auch unsere theoretische Erkenntnis durch diese Postulate in keiner Weise erweitert, „denn wir erkennen dadurch weder unsrer Seele Natur, noch die intelligible Welt, noch das höchste Wesen nach dem, was sie an sich selbst sind". Der Zuwachs, den die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft durch die Postulate erhält, besteht lediglich darin, „dass jene für sie sonst problematischen (bloss denkbaren) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirkliche Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres, und zwar praktisch-schlechthin-nothwendigen Objekts des höchsten Guts unvermeidlich bedarf und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen". Die Postulate geben also keine Erweiterung unsrer Erkenntnis von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, sondern nöthigen uns nur, einzuräumen, dass es solche Gegenstände gebe, ohne sie näher bestimmen zu können. Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie, als spekulative Vernunft (eigent-

lich nur zur Sicherung ihres praktischen Gebrauchs), negativ, d. i. nicht erweiternd, sondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerseits den Anthropomorphismus als den Quell der Superstition, oder scheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeinte Erfahrung, andererseits den Fanaticismus, der sie durch übersinnliche Anschauung oder dergleichen Gefühle verspricht, abzuhalten".

Werden dagegen die Ideen von Gott, einer intelligiblen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unsterblichkeit durch Prädikate bestimmt, welche von unserer eigenen Natur hergenommen sind, so liegt darin weder eine Versinnlichung jener reinen Vernunftideen, noch eine überschwängliche Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände. Jene Prädikate sind nämlich nur Verstand und Wille, und zwar in demjenigen Verhältnis, wie sie im moralischen Gesetz gedacht werden müssen, dagegen wird abstrahirt von allem, was diesen Begriffen psychologisch anhängt, d. i. sofern wir diese unsere Vermögen in ihrer Ausübung empirisch beobachten. Wir erhalten also nur eine Erkenntnis Gottes in praktischer Beziehung, d. h. soweit erforderlich ist, um sich ein moralisches Gesetz zu denken; sobald aber versucht wird, sie zu einer theoretischen zu erweitern, so bekommen wir einen Verstand desselben, der nicht denkt, sondern anschaut, einen Willen, der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht abhängt, „lauter Eigenschaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zum Erkenntnisse des Gegenstandes tauglich, machen können und dadurch belehrt werden, dass sie niemals zu einer Theorie von übersinnlichen Wesen gebraucht werden können". Damit ist auch festgestellt, dass der Begriff von Gott nicht zur Physik gehört, sondern zur Moral. Natureinrichtungen durch die Berufung auf Gott erklären, heisst nur, die Mangelhaftigkeit unserer Erkenntnis eingestehen. Durch Metaphysik die Existenz Gottes erkennen wollen, sei es durch sichere Schlüsse von der Erkenntnis dieser Welt, sei es aus blossen Begriffen, ist vergebliches Bemühen. Praktische Erwägungen dagegen zwingen mich, Gott zu denken als Welturheber von höchster Vollkommenheit. „Er muss allwissend sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen, allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu ertheilen, ebenso allgegenwärtig, ewig u. s. w.".

Die Annahme eines Gottes ist damit festgestellt, freilich nicht als theoretische Erkenntnis, sondern als praktisches Postulat, als Sache des reinen praktischen Vernunftglaubens. Das scheint auf den ersten Blick ein Mangel zu sein, aber Kant weist nachdrücklich darauf hin, dass die Proportion unsrer Erkenntnisvermögen unsrer praktischen Bestimmung weislich angemessen ist. Könnten wir jene Ideen beweisen, also ihrer theoretisch gewiss werden, so „würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen;" wir würden das Gesetz allerdings

erfüllen, aber aus Furcht oder Hoffnung und nicht Pflicht, nicht aus moralischer Gesinnung. „Ein moralischer Werth der Handlungen, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde garnicht existiren". Das Verhalten der Menschen „würde in einen blossen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel Alles gut gestikuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde". Jetzt dagegen, wo wir, „mit aller Anstrengung unsrer Vernunft nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben", und wo „der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur muthmassen, nicht erblicken oder klar beweisen lässt", jetzt vermag das moralische Gesetz unabhängig von Neigungen oder gar im Gegensatz gegen sie den Menschen zum Guten anzutreiben, wodurch allein wirklich moralische Handlungen möglich sind. Also zeigt sich auch hier, „dass die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden liess".

Die Theologie, d. h. die Erkenntnis des Urwesens ist also festgestellt. Wo Theologie ist, kann Religion nicht ausbleiben, d. h. wo die Ueberzeugung von dem Dasein und eine Vorstellung von dem Wesen Gottes ist, da muss auch das persönliche, innere Leben des Menschen durch dies Wissen bestimmt werden. Dass die Theologie das Erste sei und Religion aus ihr erst folge, war die allgemeine Annahme der Aufklärung, welcher Kant auch hierin einfach folgt; die entgegengesetzte Verhältnisbestimmung, dass die Religion als unmittelbare Erfahrung Gottes im Gemüth das Erste und Ursprüngliche, die Theologie als ein Erkenntnis, resp. eine Vorstellung Gottes das Zweite und Abgeleitete sei, ist bei den Mystikern, bei Hamann und Jakobi in unklarer Weise vorhanden, aber erst von Schleiermacher bestimmt ausgesprochen und allseitig begründet. Ist die Religion die Folge der Theologie, so wird die besondere Gestalt der Theologie auch auf den eigenthümlichen Charakter der Religion einen bestimmenden Einfluss ausüben. Wird die Theologie gewonnen auf Grund der Naturerkenntnis, so wird die Religion sich vor allem auf unser Leben in und mit der Natur, also auf unsre Glückseligkeit beziehen; wird dagegen die Moraltheologie als die einzig zulässige bezeichnet, so muss auch die Religion die engste Beziehung haben zur Moral. Dies wird auch von Kant wiederholt und nachdrücklich behauptet. Aus der Verbindung von Moral und Theologie entsteht die Religion und diese entartet, sobald sie diese enge Verbindung mit der Moral aufgibt. Dieser Umstand mag es erklären, dass man noch immer wieder dem alten Irrthum begegnet, Kant identificire Moral und Religion, oder reducire die Religion auf die Moral. Allerdings will Kant, wie keine Theologie ausser der Moraltheologie, so auch keine Religion ausser in engster Beziehung zur Moral anerkennen, dennoch aber hat die Religion

einen selbständigen Inhalt. Als das Neue, welches sie zur Moral hinzubringt, lässt sich kurz dies Doppelte bezeichnen: sie lehrt uns das Sittengesetz nicht bloss als Forderung unsers autonomen Willens, sondern zugleich als Gebot Gottes betrachten, und sie erleichtert uns die Erfüllung desselben durch Hinzufügung der Hoffnung auf eine der Sittlichkeit entsprechende Glückseligkeit.

Die Religion wird definirt als „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkürlicher, für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht und also durch Uebereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können". Dies darf auf unser Handeln keinen Einfluss haben, denn sobald Furcht oder Hoffnung statt der Achtung vor dem Gesetz die Triebfeder unsers Handelns wird, ist der moralische Werth desselben vernichtet. Freilich gehört zum höchsten Gut, das wir in der Welt verwirklichen sollen, als nothwendiges Element auch unsre eigne Glückseligkeit, aber nicht diese, sondern das moralische Gesetz soll der Bestimmungsgrund unsers Willens sein. „Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maasse theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein". Als letzten Zweck Gottes bei Schöpfung der Welt darf man deshalb auch nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr bezeichnen, sondern das höchste Gut, d. h. die Verbindung von Sittlichkeit als Ursache und Glückseligkeit als Wirkung. Da nämlich Gott der Weise ist, muss der von seiner Gütigkeit gewollte Zweck durch die Uebereinstimmung mit der Heiligkeit seines Willens eingeschränkt gedacht werden. Heiligkeit, Seligkeit und Weisheit sind diejenigen Eigenschaften, welche Gott beigelegt werden müssen und welche alles enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion ist.

Auch das zweite Hauptstück der „Methodenlehre" in der „Kritik der reinen Vernunft" führt den Gedanken aus, dass allein die Religion uns eine befriedigende Antwort gibt auf die Frage: Was darf ich hoffen? d. h. genauer: wenn ich thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? Zunächst wird hier, abweichend von der oben wiedergegebenen Erörterung der „Kritik der praktischen Vernunft" auch das Postulat der Unsterblichkeit zur Glückseligkeit in Beziehung gesetzt. Da die Sinnenwelt, heisst es, uns die nothwendige Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht

darbietet, müssen wir sie für eine künftige Welt erwarten. — Dass wir unser Leben sittlichen Maximen unterordnen, ist nur möglich, wenn die Vernunft mit dem moralischen Gesetz eine wirkende Ursache verknüpft, welche mit der Beobachtung desselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang bestimmt. „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen".

Die „Pädagogik" erklärt, dem Bisherigen ganz entsprechend, wenn es möglich wäre, dass die Kinder den Namen Gottes nicht hören und keine Handlungen der Verehrung des höchsten Wesens sehen, dann müssten sie zuerst auf das sittliche Gesetz und auf die Ordnung und Schönheit der Naturwerke, und erst von hier aus auf den Begriff eines höchsten Wesens geführt werden. Nur weil das unmöglich ist, muss man den Kindern früh Religionsbegriffe beibringen. Die Religion muss aber mit Moralität verbunden werden; ohne dies führt sie zur blossen Gunstbewerbung. Daher muss auch die Erziehung es beobachten, dass die reine und wahre Religion nur aus der engen Verknüpfung von Moral und Theologie hervorgehen kann.

III.

Bisher ward das Erkenntnisvermögen betrachtet, auf dem die Naturbegriffe beruhen, welche den Grund zu aller theoretischen Erkenntnis a priori enthalten, und das Begehrungsvermögen, welches als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriff auf der Gesetzgebung der Vernunft beruht. Zwischen Beiden steht das Gefühl der Lust und Unlust und verknüpft mit einander die scheinbar so völlig verschiedene Gesetzgebung des Verstandes mit derjenigen der Vernunft. Diese Verknüpfung ist nothwendig, weil Naturbegriffe und Freiheitsbegriffe trotz der Verschiedenheit ihres Ursprungs und ihres Charakters auf dasselbe Objekt angewandt werden, ist es doch eine und dieselbe Welt, welche wir nach Naturbegriffen des Verstandes erkennen, nach Freiheitsbegriffen der Vernunft bearbeiten sollen. Diese Verknüpfung geschieht dadurch, dass wir genöthigt und gelehrt werden, die Natur unter dem Begriff des Zweckes zu betrachten. Die a priorischen Gesetze, nach welchen dies geschieht, entwickelt die „Kritik der Urtheilskraft". Auch sie führt auf religiöse Fragen, indem auf die Verwandtschaft des Wohlgefallens am Schönen mit dem moralischen, der Erschütterung durch das Erhabene mit dem religiösen Gefühl hingewiesen, und der nothwendige Fortgang

von der Physikotheologie zur Ethikotheologie aufgezeigt wird. Freilich kommt jene Hinweisung nicht über kurze, aphoristische Andeutungen hinaus und liefert diese Erörterung kaum ein neues Resultat, dennoch mögen die einschlägigen Gedanken hier dargestellt werden, da sie aus der Verbindung mit ästhetischen Untersuchungen ihre eigenartige Färbung erhalten.

Sofern die Urtheilskraft als reflektirende zu dem gegebenen Besonderen das Allgemeine sucht, bedarf sie eines eigenthümlichen Prinzips, nämlich des Begriffs der Zweckmässigkeit. Bezieht sich die Zweckmässigkeit auf unser Erkenntnisvermögen, so erhalten wir den Begriff der Naturschönheit, bezieht sie sich auf das Ding selbst, denjenigen der Naturzwecke. Jene betrachtet die Kritik der ästhetischen, diese die Kritik der teleologischen Urtheilskraft.

Schön ist, was bloss durch seine Form allgemein und nothwendig ein interesseloses Wohlgefallen hervorruft. Was diese Wirkung unmittelbar hervorruft, heisst im engern Sinne schön, erhaben dagegen, was eine Lust erregt durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und sogleich darauf folgenden stärkeren Ergiessung derselben. „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maassstab der Sinne übertrifft“. Beide, das Schöne und das Erhabene, weisen hin auf das Intelligible, jenes auf das Sittliche, dieses auf das Religiöse. „Das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten, und auch nur in dieser Rücksicht gefällt es mit einem Anspruche auf jedes Anderen Bestimmung, wobei sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneseindrücke bewusst ist und Anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft schätzt. Das ist das Intelligible, worauf der Geschmack hinausweist“. „Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserm Gemüth enthalten, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfliesst) ausser uns überlegen zu sein uns bewusst werden können. Alles, was dieses Gefühl in uns erregt, wozu die Macht der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, heisst alsdann (obgleich uneigentlich) erhaben und nur unter Voraussetzung dieser Idee in uns und in Beziehung auf sie sind wir fähig, zur Idee der Erhabenheit desjenigen Wesens zu gelangen, welches nicht bloss durch seine Macht, die es in der Natur beweist, innige Achtung in uns wirkt, sondern noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt ist, jene ohne Furcht zu beurtheilen und unsre Bestimmung als über dieselbe erhaben zu denken“. „Die Bewunderung der Schönheit sowol, als die Rührung durch die so mannichfaltigen Zwecke der Natur haben etwas einem religiösen Gefühl Aehnliches an sich“.

Auf den Begriff des Naturzwecks geht der teleologische Gebrauch der Urtheilskraft. Die Zweckmässigkeit der Naturprodukte darf nicht als bloss äussere gedacht werden, d. h. in dem Verhältnis

mehrerer Naturdinge zu einander, sondern nur als innere, welche in den Dingen selbst nachgewiesen werden kann. Wir finden sie in jedem organischen Wesen, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Von hier aus erweitern wir dann die teleologische Betrachtung auf das Ganze der Natur als eines Systems, in dem alle einzelnen Dinge dieselbe Stellung einnehmen, wie in einem Organismus dessen Theile. Dabei darf jedoch die Physik, will sie nicht in Metaphysik umschlagen, die Frage nicht entscheiden, ob die Naturzwecke absichtliche oder unabsichtliche, d. h. der Natur selbst oder einem intelligenten Urheber der Natur ausser ihr zuzuschreiben sind.

Die Betrachtung der Natur unter dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit darf aber nicht als Prinzip unsrer Naturerkenntnis geltend gemacht werden, sondern wir sind verpflichtet, den natürlichen Ursachen der Dinge soweit als möglich nachzugehen, und erst wo die mechanische Erklärung aufhört, sind wir berechtigt, eine Erklärung nach Zweckbegriffen anzunehmen. Indem wir die Dinge ihrer Existenz oder ihrer Form nach als nur unter der Bedingung eines Zweckes möglich vorstellen, denken wir sie als zufällig und müssen deshalb ihren Ursprung von einem ausser der Welt existirenden verständigen Wesen herleiten. Die Teleologie findet also keine Vollendung, als in einer Theologie. „Freilich beweist auch die vollständigste Teleologie nicht, dass ein verständiger Urheber der Welt da ist, sondern nur, dass wir nach Beschaffenheit unsrer Erkenntnisvermögen, also in Verbindung der Erfahrung mit den obersten Prinzipien der Vernunft, uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als so, dass wir uns eine absichtlich wirkende oberste Ursache derselben denken“. „Wenn nun dieser, auf einer unumgänglich nothwendigen Maxime unserer Urtheilskraft gegründete Satz allem sowol spekulativen als praktischen Gebrauche unserer Vernunft, in jeder menschlichen Absicht vollkommen genugthuend ist, so möchte ich wol wissen, was uns dann darunter abgehe, dass wir ihn nicht auch für höhere Wesen gültig, nämlich aus reinen objektiven Gründen (die leider unser Vermögen übersteigen) beweisen können“.

Der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen, ergibt die Physikotheologie. Nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens können wir die in der Natur angetroffene Zweckmässigkeit nicht anders erklären, als durch die Annahme eines verständigen Urhebers der Natur selbst. Da aber die Data, diesen Begriff einer intelligenten Weltursache zu bestimmen, bloss empirisch sind, so lassen sie auf keine Eigenschaften weiter schliessen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen derselben offenbarte. Die Erfahrung aber befasst nie die gesammte Natur als System, führt deshalb oft auf einander widerstreitende Beweis-

gründe und erhebt uns niemals über die Natur zum bestimmten Begriff jener obern Intelligenz. Deshalb kann man es den Alten gar nicht verdenken, dass sie sich ihre Götter mannichfach verschieden und alle auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Nach bloss theoretischen Prinzipien kann niemals der Begriff einer Gottheit herausgebracht werden, denn wir erklären entweder alle Teleologie für blosse Täuschung, oder mögen wir viele verständige Urwesen oder nur ein einziges den Naturzwecken unterlegen, können wir auf Grund der Erfahrung über die Misshelligkeit der vielen oder über die Unvollkommenheit des einen nicht hinauskommen. Die physische Teleologie kann eine Theologie nur dann begründen, wenn man bereit ist, den Mangel der Beweisgründe durch willkürliche Zusätze zu ergänzen; ohne dies wird sich zeigen, dass die Idee eines höchsten Wesens, die auf Grund der praktischen Vernunft in uns a priori zum Grunde liegt, die mangelhafte Vorstellung der physischen Teleologie von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen uns antreibt. Der Mangel der physischen Teleologie besteht darin, dass sie nur von einzelnen Zwecken innerhalb der Natur, nicht aber vom Endzweck der Natur selbst ausgehen und dem entsprechend wol auf einen Kunstverstand für zerstreute Zwecke, niemals aber auf eine Weisheit für einen Endzweck führen kann.

Endzweck der Schöpfung ist nach allgemeinem Urtheil der Mensch, und zwar der Mensch als moralisches Wesen. Damit gewinnen wir einen Grund, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes und als ein System von Endursachen anzusehen, sowie ein Prinzip, den Begriff der verständigen Weltursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke genauer zu bestimmen, kurz, eine Ethikotheologie. Das Urwesen muss nicht bloss als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur gedacht werden, sondern als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke. In Beziehung auf das höchste, unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, müssen wir uns das Urwesen als allwissend denken, damit selbst das Innerste der Gesinnungen ihm nicht verborgen sei, als allmächtig, damit er die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne, als allgütig und zugleich gerecht, weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt die Weisheit) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts unter moralischen Gesetzen ausmachen, und so auch alle noch übrigen transscendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w. Als subjektive Bedingung der Tugend, als Ziel des moralischen Strebens, erscheint uns die Glückseligkeit, daher wir annehmen müssen, dass der Welturheber auch die Natur dem moralischen Endzweck, nämlich der Uebereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit, gemäss eingerichtet hat. Dieser Beweis will nicht sagen:

das Dasein Gottes anzunehmen ist ebenso nothwendig, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen, sondern nur: wer das Dasein Gottes leugnet, muss auch leugnen, dass der durch die Befolgung des moralischen Gesetzes zu bewirkende Endzweck beabsichtigt ist. Auch gilt der Beweis nicht für den theoretischen, sondern nur für den praktischen Gebrauch der Vernunft, denn zunächst ist „Endzwek" ein Begriff der praktischen Vernunft und aus der Erfahrung nicht zu gewinnen, ferner ist auch der Schluss von dem Endzweck der Welt auf Gott als verständigen und zugleich moralischen Welturheber nur für die reflektirende, nicht für die bestimmende Urtheilskraft nach Begriffen der praktischen Vernunft gebildet. Daher gewinnen wir auch auf diesem Wege keine eigentliche Erkenntnis Gottes, können wir doch seine Eigenschaften nur nach der Analogie denken und auch nur denken, nicht aber erkennen. „Alle unsere Erkenntnis von Gott ist bloss symbolisch, und der, welcher mit den Eigenschaften, Verstand, Wille u. s. w., die allein an Weltwesen ihre objektive Realität beweisen, für schematisch nimmt, geräth in den Anthropomorphismus, sowie wenn er alles Intuitive weglässt, in den Deismus, wodurch überall Nichts, auch nicht in praktischer Absicht erkannt wird". Doch geht auch unsre Absicht garnicht dahin, durch die Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, seine für uns unerreichbare Natur zu bestimmen, sondern wie wir eine Ursache benennen nach dem Begriff, den wir von der Wirkung haben, ohne ihre innere Beschaffenheit dadurch bestimmen zu wollen, so müssen wir etwas annehmen, das den Grund der Möglichkeit eines moralischen Endzweckes enthält, und dieses nach der von ihm zu erwartenden Wirkung als ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes, von der Natur unterschiedenes Wesen denken, ohne doch theoretisch ihm Verstand und Wille beilegen oder die an ihm in Ansehung des Endzwecks gedachte Causalität von derjenigen in Ansehung der Natur unterscheiden zu wollen. Diese Einschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises hat auch keinen Nachtheil, umgekehrt unverkennbaren Nutzen; sie verhütet, dass Theologie sich nicht in Theosophie, d. h. in vernunftverwirrende überschwängliche Begriffe versteige, oder zur Dämonologie, d. h. einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens herabsinke, dass Religion nicht in Theurgie, d. h. einen schwärmerischen Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wieder Einfluss zu haben, oder in Idololatrie, d. h. einen abergläubischen Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel als durch eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können, gerathe. Das Dasein Gottes ist also unsrer theoretischen Erkenntnis in keiner Weise zugänglich, sondern gehört zu den Glaubenssachen, d. h. denjenigen Gegenständen, die in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber

für den theoretischen Gebrauch derselben überschwänglich sind. Es gehören dazu das höchste Gut nebst den einzigen für uns denkbaren Bedingungen seiner Möglichkeit, nämlich dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Glaube ist „der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen, obzwar die Möglichkeit desselben, jedoch ebensowol auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann". Er ist daher ganz moralisch, nämlich freies Fürwahrhalten dessen, was wir zum Behuf einer Absicht nach Gesetzen der Freiheit annehmen müssen, daher nicht eine Meinung ohne hinreichenden Grund, sondern hinreichend begründet, jedoch nur für die praktische Vernunft. Nur wegen ihrer praktischen Begründung hat die Theologie unmittelbare Beziehung zur Religion, d. h. der Erkenntnis unsrer Pflichten als göttlicher Gebote, wogegen ein theoretisch gewonnener Begriff von Gott nur schwierig mit der Moral und Religion in Beziehung gebracht wird.

IV.

Die „Kritiken" geben nur eine einleitende Betrachtung unsrer Erkenntnisvermögen; mit diesen Mitteln die Wissenschaft selbst zu entwerfen, ist die weitere Aufgabe, deren Lösung Kant eine Reihe von Schriften gewidmet hat. Auch für die Religion ist bisher gleichsam nur der Ort aufgezeigt, wo sie ihre Stelle findet: sie ist die nothwendige Folge der Theologie, d. h. der Erkenntnis des Urwesens; Theologie ist nur möglich als Ethikotheologie, d. h. nur im Zusammenhang mit moralischen Erwägungen als Postulat der praktischen Vernunft; daher steht auch die Religion nothwendig zur Moral in engster Beziehung, sie ist Anerkennung der moralischen Gesetze als göttlicher Gebote, und begründet damit die Hoffnung, dass dem sittlichen Verhalten des Menschen auch sein Ergehen entsprechen werde. „Moral also führt nothwendig zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll". Wird zu diesen rein a priori gewonnenen Einsichten die erfahrungsmässige Erkenntnis der Natur des Menschen hinzugenommen, dass nämlich ein und derselbe Mensch als intelligibles Wesen sich selbst das moralische Gesetz gibt, aber doch als sinnliches Wesen die stärksten Antriebe zur Uebertretung desselben erfährt und daher böse ist, so lässt sich ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Religionen bloss mit den Mitteln der Vernunft, ein reicherer Inhalt der (menschlichen) Religion feststellen. Dies unternimmt Kant in der Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen

der blossen Vernunft" (1793). Der Umstand, dass die Berliner Censurbehörde bereits dem zweiten der „vier Stücke", welche jene Schrift umfasst, die Druckerlaubnis versagte (1792), und dass der Minister Wöllner eine Cabinetsordre veranlasste (1794), welche Kant zur „gewissenhaftesten Verantwortung" aufforderte, weil er seine Philosophie „zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums missbraucht habe", veranlasste die Schrift: „Streit der Fakultäten" (1798).

In der Vorrede der letzteren Schrift spricht Kant selbst sich über die Absicht der ersteren mit aller Klarheit dahin aus: „Diese Betitelung war absichtlich so gestellt, damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete, als sollte sie die Religion aus blosser Vernunft (ohne Offenbarung) bedeuten. Denn das wäre zu viel Anmassung gewesen, weil es doch sein konnte, dass die Lehren derselben von übernatürlich inspirirten Männern herrührten; sondern dass ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch blosse Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhange vorstellig machen wollte". Das muss für die Beurtheilung dieser Schrift wol beachtet werden. Sie will keine Religionsphilosophie sein im modernen Sinne des Wortes, d. h. sie will nicht durch Untersuchung der psychologischen und historischen Erscheinungen der Religion ihr Wesen feststellen, sondern eine philosophische Religionslehre will sie sein, oder eine natürliche Theologie (dies Wort im Sinne des heutigen Sprachgebrauches genommen), d. h. sie will die religiösen Lehren entwickeln, soweit sie ohne Rücksicht auf (vorgegebene oder wirkliche) Offenbarung bloss aus der Betrachtung des menschlichen Wesens sich ergeben. Jenes konnte Kant garnicht unternehmen, denn in der Geringschätzung des Historischen, speciell der positiven Religionen, folgt er durchaus der Aufklärung. Das Historische ist das Partikuläre, das Zufällige; das vernünftig Gedachte ist das Allgemeine, das Nothwendige. Auch betreffs der Religion kann das Positive oder Historische schon wegen seiner Partikularität nicht das Wahre sein, sondern nur, was aus der allgemeinen Vernunft nothwendig folgt. Das Historische hat im günstigsten Fall doch nur vorübergehende Bedeutung als zeitgemässes Mittel zur leichteren Einführung der allgemeinen Vernunftwahrheiten. Der Fortschritt besteht also in fortschreitender Beseitigung desselben. Ueber die Möglichkeit der Offenbarung bestimmt mit Ja oder Nein zu entscheiden, wird abgelehnt, daher alle Untersuchungen, wie eine Offenbarung metaphysisch gedacht und der Glaube an sie psychologisch erklärt werden könne, einfach abgeschnitten sind. Von positiven Religionen wird nur das Christenthum berücksichtigt und auch hier wird das Objektive oder das göttliche Thun als ausserhalb der gestellten Aufgabe liegend, unberücksichtigt gelassen. Bei dieser Stellung des Themas ohne Frage mit Recht,

denn wird die Religion nur vom Wesen des Menschen aus betrachtet, so kann auch nur die subjektive Seite an ihr, nur das menschliche Thun und Erleiden Beachtung finden. Dass aber in dieser Beziehung Kant, indem er von dem radikalen Bösen im Menschen ausgeht und die Frage: Wie wird der von Natur böse Mensch gut? zum Mittelpunkt der Religion macht, den Geist der christlichen Religion tiefer erfasst hat, als viele Denker vor ihm und nach ihm, sollte man nicht bestreiten.

Die philosophische Religionslehre, welche „die Beziehung der Religion auf die menschliche, theils mit guten, theils bösen Anlagen behaftete Natur“ darstellen will und zu dem Zweck „das Verhältnis des guten und bösen Prinzips, gleich als zweier für sich bestehender auf den Menschen einfliessender, wirkender Ursachen vorstellt“, zerfällt in vier Stücke, von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur, von dem Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen, von dem Sieg des guten Prinzips über das böse und Stiftung eines Reiches Gottes auf Erden, von Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffenthum. Jedem dieser Stücke ist eine allgemeine Anmerkung beigegeben. Sie handeln von Gnadenwirkungen, Wundern, Geheimnissen, Gnadenmitteln. „Diese sind gleichsam Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“, d. h. Ideen, welche die Vernunft von sich aus nicht begreift, auf welche sie dennoch geführt wird wegen unsrer Unfähigkeit, aus eigner Kraft das moralische Gesetz zu erfüllen, welche sie also annehmen muss, sobald sie ihr anderswoher gegeben werden.

Betrachten wir den Menschen in moralischer Rücksicht, so kommen wir zu dem Urtheil: der Mensch ist von Natur böse. „Natur“ bedeutet hier Nichts Andres, als den „subjektiven Grund des Gebrauchs der Freiheit“. Dieser Grund muss selbst ein Akt der Freiheit sein, weil er nur als solcher der sittlichen Beurtheilung unterliegt; er kann daher kein blosser Naturtrieb, sondern muss eine Maxime des Willens sein. Das Urtheil, der Mensch ist von Natur gut, oder er ist von Natur böse, bedeutet also nur: „er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, dass er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt“. Dieser Charakter kann auch angeboren heissen, nämlich in dem Sinn, dass er jedem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche zu Grunde liegt, nicht aber in dem Sinn, dass die Geburt die Ursache davon ist.

Betrachten wir den Menschen in dieser Richtung, so begegnen uns zunächst mancherlei Anlagen, welche die Befolgung des moralischen Gesetzes fördern. Daneben aber begegnet uns ein natürlicher Hang zum Bösen. In dem Begriff des Hanges zum Bösen scheint ein Widerspruch zu liegen, sofern er als mo-

ralisch unsre eigne That sein muss, dagegen als Hang vor jeder That vorhergeht. Diese Schwierigkeit löst sich jedoch dadurch, dass der Hang zum Bösen als diejenige intelligible That bestimmt wird, durch welche die oberste Maxime dem Gesetze zuwider in die Willkür aufgenommen wird (peccatum originarium), und daher der Grund aller empirischen gesetzwidrigen Thaten ist, welche jener Maxime gemäss ausgeübt werden (peccata derivata). — Das Resultat der moralischen Beurtheilung lautet also: Der Mensch ist von Natur böse, d. h. wie wir den Menschen kennen, auch den besten, ist er sich allerdings des moralischen Gesetzes bewusst, hat aber dennoch die gelegentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Als zugleich intelligibles und sinnliches Wesen erfährt der Mensch als Triebfedern zum Handeln nothwendig beides, das moralische Gesetz und die sinnlichen Neigungen; ob er gut ist oder böse, hängt nur von der Ordnung dieser Triebfedern ab, und das angeborne Böse besteht darin, dass nicht die Sinnlichkeit dem moralischen Gesetz untergeordnet, sondern die Neigungen der Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes gemacht werden. Dies Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt. — Da das Böse eine That der Freiheit ist, lässt ein Zeitursprung desselben, d. h. eine letzte Ursache in der Zeit sich nicht aufweisen; auch der Vernunftursprung desselben bleibt uns unerforschlich, weil es eben die oberste Maxime für alle Entscheidungen unsers Willens ist. Dies wird auch in der biblischen Erzählung vom Sündenfall zum Ausdruck gebracht.

Der Mensch ist böse, — das ist Thatsache der Erfahrung. Der Mensch soll gut werden, — das ist unbedingte Forderung des Sittengesetzes. Wie kann der böse Mensch gut werden? Ja, noch mehr, da im Moralischen alles aus freier Willkür geschehen muss, so verschärft sich die Frage noch: wie kann der von Natur böse Mensch sich selbst zum guten Menschen machen? Das übersteigt alle unsre Begriffe, da aber der erfahrungsmässig vorliegende Fall vom Guten ins Böse nicht begreiflicher ist als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten, so kann die Möglichkeit desselben nicht geleugnet werden. Unser Unvermögen zu dieser Besserung gibt den Vorwand ab, in den Religionen der Gunstbewerbung oder des blossen Cultus allerlei unlautere Religionsideen einzuführen, als ob Gott den Menschen wol ewig glücklich machen könne ohne dass dieser nöthig habe, ein besserer Mensch zu werden, oder ihn zu einem bessern Menschen machen, ohne dass er selbst etwas Anderes thue, als ihn darum bitte. Dergleichen Meinungen verstossen gegen die moralische Religion. Das Gesetz fordert, wir sollen gut sein, also müssen wir es auch können. Freilich ist dazu eine Art von Wiedergeburt, eine neue Schöpfung erforderlich, eine völlige Revolution unserer Gesinnung, aus welcher die Reform unsers Handelns erst allmählich folgt, aber da die moralische Anlage der Achtung fürs Gesetz unver-

loren ist, gilt es ja nicht, eine verlorne Triebfeder zum Guten neu zu erwerben, sondern nur, sie in ihrer Reinigkeit wiederherzustellen. Und sollte das eigne Streben für sich allein unzureichend sein, so ist es doch jedenfalls die nothwendige Bedingung für den uns unerforschlichen höheren Beistand.

Den in uns liegenden Keim des Guten ungehindert sich entwickeln lassen, genügt nicht, um ein guter Mensch zu werden, sondern nur durch einen Kampf der beiden Prinzipen, des guten, das durch die Vernunft unbedingte Unterwerfung fordert, und des bösen, das durch die Sinnlichkeit thatsächlich über uns herrscht, ist dies Ziel zu erreichen. Das gute Prinzip hat einen wohlbegründeten Anspruch über uns zu herrschen, denn „das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen Vollkommenheit". Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her", die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern „sein eingeborner Sohn". Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit uns zu erheben, ist unsre Pflicht. Da wir nicht Urheber desselben sind, nicht einmal begreifen, wie die menschliche Natur dafür auch nur empfänglich ist, können wir besser sagen: „Dass jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, dass es die Menschheit angenommen habe". Dies kann als Stand der Erniedrigung bezeichnet werden, wenn wir uns vorstellen, dass jener göttlich gesinnte Mensch, obgleich heilig, und deshalb keinem Leiden verhaftet, zum Besten der Welt im höchsten Masse litt. Und wir müssen ihn uns so vorstellen, da wir von der Stärke moralischer Gesinnung nur dann uns einen Begriff machen können, wenn wir sehen, wie sie die grössten Anfechtungen überwindet. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch selig zu werden, d. i. „der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiel in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch und auch nur der allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist".

Diese Idee liegt also in unsrer moralisch gesetzgebenden Vernunft und hat daher ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst, auch wenn ein entsprechendes Beispiel der Erfahrung nicht gegeben ist. Nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee hat moralischen Werth. „Eben darum muss auch eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde". Von einem solchen Menschen brauchten wir auch nicht anzunehmen, dass er über-

natürlich erzeugt wäre, wenn wir es auch nicht verneinen dürften. Unsrer Nachfolge würde die Erhebung über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur sogar eher hinderlich als förderlich sein. „Eine solche Gesinnung mit allen, um des Weltbesten willen übernommenen Leiden, in dem Ideale der Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig, wenn der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemässen Lebenswandel bestehen musste. Es muss aber doch eine Zueignung der ersteren um der letzten willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich sein, obwol sie sich begreiflich zu machen, noch grossen Schwierigkeiten unterworfen ist". Diese Schwierigkeiten ergeben sich aus der Rücksicht auf die Heiligkeit, die Gütigkeit und die Gerechtigkeit Gottes.

Als der Heilige fordert Gott von uns ebenfalls Heiligkeit. Das Gute aber, welches wir in uns bewirken sollen, ist von dem Bösen, wovon wir ausgehen, unendlich entfernt, also die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes niemals erreichbar. Es muss also die Gesinnung, oder die allgemeine und lautere Maxime der Uebereinstimmung des Verhaltens mit dem moralischen Gesetz für die That, welche jederzeit mangelhaft ist, genommen werden. Das ist deshalb möglich, weil wir allerdings das Gute in der Erscheinung, als einem continuirlichen Fortschritt vom Bösen zum Guten angehörig, jederzeit als unzulänglich ansehen müssen, ein Herzenskündiger dagegen in seiner reinen intellektuellen Anschauung wegen der zu Grunde liegenden Gesinnung diesen Fortschritt als vollendet und daher den Menschen als Gott wohlgefällig betrachten kann. — Die Gütigkeit Gottes möchte den guten Menschen auch die Glückseligkeit schenken. Dazu gehört als Bedingung die Ueberzeugung von der Beharrlichkeit im Guten. Diese kann nur aus der längern Betrachtung des Lebenswandels gewonnen werden. Wer eine stetige Annäherung des Wandels an das sittliche Gesetz an sich wahrnimmt, darf hoffen, in diesem und dem künftigen Leben in der Annäherung an die Vollkommenheit fortzufahren. Wer dagegen schon öfter ins Böse zurückfiel, kann nicht hoffen, dass er es künftig besser machen werde. Jener sieht in eine unabsehliche glückliche Zukunft, dieser in ein unabsehliches Elend. Diese Vorstellungen genügen, jenem zur Beruhigung und Befestigung im Guten, diesem zur Aufweckung des richtenden Gewissens, auch ohne dass objektiv eine Ewigkeit des Guten oder Bösen für das Schicksal des Menschen dogmatisch als Lehrsatz aufgestellt wird, womit wir die Grenzen unsrer Erkenntnis weit überschreiten würden. — Die göttliche Gerechtigkeit fordert Bestrafung des Bösen, und zwar, da die böse Gesinnung zu einer Unendlichkeit von Ver-

letzungen des moralischen Gesetzes führt, eine unendliche Strafe. Diese muss auch denjenigen treffen, der sich bessert, weil er vom Bösen ausgegangen ist und diese ursprüngliche Schuld weder selbst durch einen Ueberschuss an guten Thaten sühnen, noch auf einen andern übertragen kann. Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt darin: Die Strafe ist weder vor noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäss und dennoch nothwendig; sie kann also nur im Zustand der Sinnesänderung selbst ausgeübt werden. Die Sinnesänderung ist der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute, und daher „an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloss um des Guten willen übernimmt; die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten als Strafe gebührten". Obgleich physisch derselbe Mensch, ist er doch wegen seiner neuen Gesinnung moralisch ein anderer, „und diese in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder (wenn wir diese Idee personificiren) dieser selbst trägt für ihn und so auch für alle, die an ihn (praktisch) glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug, und macht als Sachverwalter, dass sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur dass (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muss, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird". Diese Deduktion der Idee der Rechtfertigung hat positiv nur den Nutzen, dass sie zeigt, die Vernunft sei im Stande, „die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen". Der negative Nutzen für Religion und Sittlichkeit ist sehr gross, denn sie zeigt, dass diese Lossprechung nur unter Voraussetzung gänzlicher Herzensänderung erwartet werden darf.

Diesen Kampf des guten und des bösen Prinzips um die Herrschaft über den Menschen stellt das Neue Testament in der Form einer Geschichte vor. Der Mensch war ursprünglich zum Eigenthümer aller Güter der Erde eingesetzt, zugleich aber trat ein böses Wesen auf, das zum Ersatz für das durch Abfall im Himmel verlorene Eigenthum sich auf der Erde ein anderes erwerben und durch die Herrschaft über die Gemüther der Menschen sich zum Fürsten der Welt machen wollte. Dagegen stiftete das gute Prinzip in der Jüdischen Theokratie ein Reich, in dem das Gute herrschen sollte. Als die Uebel der Hierarchie auf das Höchste gestiegen waren, erschien Jesus, der allgemeinen Herrschaft des Bösen entnommen, widerstand allen Versuchungen und Bedrängnissen des Bösen, unterlag freilich physisch in schmählichem Tode, eröffnete aber durch die Darstellung des guten Prinzips, nämlich der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit,

für Jedermann die Pforte der Freiheit. Das böse Prinzip ist also nicht besiegt, denn sein Reich währt noch fort, aber seine Gewalt ist gebrochen, indem jetzt eine andere moralische Herrschaft den Menschen eine Freistatt eröffnet, sobald sie das Böse aufgeben wollen. — Entkleiden wir diese Vorstellungsart ihrer mystischen Hülle, so bleibt der für alle Zeiten gültige Sinn, dass es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als die innigste Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung, dass dieser Sinnesänderung nicht die Sinnlichkeit, sondern eine Verderbtheit des Herzens entgegensteht, dass wir weder abergläubisch auf Expiationen, noch schwärmerisch auf innere Erleuchtungen unser Vertrauen setzen, sondern nur auf die eigne That der Sinnesänderung.

Ohne Anlehnung an die kirchliche Glaubenslehre erörtert Kant in seinem „Streit der Fakultäten“ das religiöse Problem: wie der böse Mensch gut wird. Zwei verschiedene Wege zu diesem Ziele sind möglich, entweder geht das Wunder der Wiedergeburt voran, d. h. eine moralische, nur durch übernatürlichen Einfluss mögliche Metamorphose des Menschen, und der gute Lebenswandel folgt nach, oder der Mensch wendet sich durch eigene Kraft, indem die Vernunft ihm das moralische Gesetz und seine moralische Anlage vorhält, vom Bösen dem Guten zu, und darauf empfängt er durch übernatürliche Gemeinschaft mit Gott die Kraft, im Guten zu beharren. Keine dieser Behauptungen lässt sich beweisen. Desto willkommener ist es, dass die Schrift uns einen andern Weg weist, zumal sie grade wegen dieses Prinzips einen so ausgebreiteten und dauernden Einfluss gewonnen hat. Dass wir dem moralischen Gesetz gehorchen nicht bloss sollen sondern auch können; dass der übersinnliche Mensch in uns dem sinnlichen so sehr überlegen ist, dass wir trotz der grössten sinnlichen Opfer dem moralischen Gesetze folgen, ist ein Gegenstand unsrer höchsten Bewunderung. Diese Idee immer wieder uns nahe zu bringen, um dadurch unsre Triebfeder zum Guten zu stärken, ist das von der Bibel angewandte Mittel, jene moralische Umwälzung in uns hervorzurufen.

„Es verräth einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden“. Doch ist es der gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, das Ende einer blossen Religion des Cultus und den Eintritt einer Religion der moralischen Gesinnung durch Wunder begleitet zu sehen. Jetzt aber können wir alle diese Wundererzählungen auf sich beruhen lassen, können sie sogar ehren als für jene Zeit nothwendige Hülle zur Einführung der rein moralischen Religion, wenn wir uns nur hüten, das Wissen, Glauben und Bekennen jener Wunder für etwas zu halten, wodurch wir Gott wohlgefällig werden. Ueberdies geben vernünftige Menschen den Glauben an

Wunder in der Theorie wol zu, aber in Geschäften statuiren sie keine; daher auch von öffentlichen Religionslehren behauptet wird, dass vor Alters zwar Wunder geschehen wären, neue aber nicht erlaubt.

Der Mensch ist verbunden, mit Aufbietung aller Kraft sich der Herrschaft des bösen Prinzips zu entziehen. Gelingen kann das nur, wenn er in ethischbürgerliche Gesellschaft eintritt, d. h. in eine Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben. Daher ist es Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst, in ein ethisches gemeines Wesen einzutreten. Ein solches ist nur zu denken als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen. Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche. Die wahre Kirche ist diejenige, welche das Reich Gottes auf Erden, soviel es durch Menschen geschehen kann, darstellt. Ihre Kennzeichen sind die Allgemeinheit und daraus folgende numerische Einheit, die Lauterkeit der bloss moralischen Triebfedern, die Freiheit, sowohl der Glieder unter einander als der Kirche gegenüber dem Staat, die Unveränderlichkeit der Constitution nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umständen abzuändernden, bloss die Administration betreffenden zufälligen Anordnungen. Diese wahre Kirche kann nur der reine Religionsglaube gründen, weil nur er als blosser Vernunftglaube sich allen mittheilen lässt. Jeder auf Fakta gegründete historische Glaube dagegen kann nur soweit verbreitet werden, als die betreffenden Nachrichten kommen und das Vermögen vorhanden ist, ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen. Die wahre Kirche kann nur von Gott selbst gestiftet werden; unter den Händen der Menschen erhält sie eine stark verkümmerte Gestalt. Die Menschen haben nämlich das natürliche Bedürfnis, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlich-Haltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung und dergleichen zu verlangen. Sie betrachten ihre Verpflichtung gegen Gott als einen ihm zu leistenden Dienst, setzen daher an die Stelle einer rein moralischen Religion eine gottesdienstliche. Und da jeder grosse Herr der Welt von seinen Unterthanen geehrt und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen gepriesen werden will, reden die Menschen sich ein, dass auch Gott ausser dem moralisch guten Lebenswandel die Beobachtung bloss statutarischer Gesetze verlange. Jenen können wir durch die Vernunft erkennen, diese nur durch Offenbarung, also auf historischem Wege. Bloss als Menschen betrachten wir die moralische Gesetzgebung als den wesentlichen Inhalt aller wahren Religion; als Glieder einer Kirche sind wir geneigt, die statutarischen Gesetze des historischen oder Kirchenglaubens als unentbehrlich zu betrachten. Freilich wäre es vermessen, die Gesetze einer Kirche geradezu für göttliche zu halten, aber ebensosehr wäre es Eigendünkel, schlechtweg zu leugnen, dass die Begründung einer Kirche auf göttlicher

Anordnung beruhe, zumal wenn der Kirchenglaube mit der moralischen Religion im Wesentlichen übereinstimmt und wenn wir nicht einzusehen vermögen, wie derselbe ohne die gewöhnlichen vorbereitenden Fortschritte des Publikums in Religionsbegriffen auf einmal habe erscheinen können. Natürlicher Weise also — obgleich es moralischer Weise umgekehrt zugehen sollte — geht der Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben voran. Ein statutarischer Kirchenglaube bedarf, damit er unverändert aufbewahrt, gleichmässig verbreitet und als Offenbarung geehrt werde, einer Schrift, die selbst wieder als Offenbarung ein Gegenstand der Hochachtung sein muss. Während der reine Religionsglaube nur Einer sein kann, nimmt der Kirchenglaube verschiedene Formen an, von denen jede den Anspruch erhebt, die allein wahre zu sein. — Ueber die Bedeutung und Geltung der christlichen Religionsurkunde, der Bibel, lesen wir im „Streit der Fakultäten": die Bibel beweise ihre moralische Göttlichkeit durch den Einfluss, den sie von jeher auf das Herz der Menschen ausgeübt habe, und diese entschädige hinlänglich für die Menschlichkeit ihrer Geschichtserzählung. Einen Geschichtsglauben als Pflicht und zur Seligkeit nothwendig zu fordern, sei Aberglaube, aber wenigstens in absehbarer Zeit sei der Augenblick noch nicht gegeben, wo wir der Bibel als eines Leitfadens zur reinen Vernunftreligion entrathen können.

Wegen der erwähnten menschlichen Schwäche ist der Kirchenglaube brauchbar oder gar unentbehrlich, um den reinen Religionsglauben zu introduciren, aber er darf immer nur als zeitweilig werthvolles, allmählich zu beseitigendes Mittel benutzt werden. Daher ist es Pflicht, die Offenbarung moralisch auszulegen, d. h. so dass sie mit den allgemeinen praktischen Regeln der reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Möglich ist diese „moralische Auslegung", weil die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen liegt und auch in jener angeblichen Offenbarung sich unvorsätzlich geltend gemacht hat. In dem „Streit der Fakultäten" führt Kant folgende „philosophische Grundsätze der Schriftauslegung" auf: 1. Schriftstellen, welche gewisse theoretische für heilig angekündigte aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff übersteigende Lehren enthalten, dürfen, diejenigen aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, müssen zum Vortheil der letzteren ausgelegt werden. 2. Der Glaube an Schriftlehren, die nur auf Grund der Offenbarung erkannt werden können, hat an sich kein Verdienst und der Mangel desselben ist keine Verschuldung, sondern in der Religion kommt alles auf das Thun an; ein dieser Endabsicht gemässer Sinn muss allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden. 3. Die Bibel muss dahin ausgelegt werden, dass das Thun des Menschen aus dem eigenen Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend erscheint und nicht als Wirkung einer äusseren höheren Ursache, in Ansehung deren der

Mensch sich bloss leidend verhält. 4. Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen nicht zulangt, ist die Vernunft befugt, eine übernatürliche Ergänzung der mangelhaften Gerechtigkeit gläubig anzunehmen. Durch die moralische Auslegung des Kirchenglaubens allein kann dieser allmählich hinübergeleitet werden zum reinen Religionsglauben, der allein allgemein herrschen und als nothwendig erkannt werden, daher allein die wahre Kirche begründen kann. Der historische Glaube ist blosses Leitmittel und Vorbereitung auf den reinen Vernunftglauben; jener ist Frohn- und Lohnglaube, der durch Handlungen, die für sich keinen moralischen Werth haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung veranlasst sind, Gott wohlgefällig zu werden sucht. Seligmachend ist der Glaube nur dann, wenn er auf den reinen Religionsglauben sich bezieht. Der seligmachende Glaube enthält zwei Bedingungen seiner Hoffnung der Seligkeit, die von Gott zu leistende Genugthuung und den vom Menschen zu führenden guten Lebenswandel. Beides gehört nothwendig zusammen, es fragt sich also nur, ob der Glaube an die Lossprechung von unsrer Schuld den guten Lebenswandel, oder ob die gute Gesinnung den Glauben an jene Lossprechung hervorbringt. Nun kann auf der einen Seite kein vernünftiger Mensch glauben, er brauche nur die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugthuung anzunehmen, damit seine Schuld getilgt und zugleich ein guter Lebenswandel die Folge sei. Auf der andern Seite lässt sich auch nicht einsehen, wie ein von Natur verderbter Mensch einen guten Lebenswandel beginnen kann, wenn nicht seine frühere Schuld durch fremde Genugthuung gesühnt und er dadurch gleichsam neu geboren ist. Diese Antinomie lässt sich theoretisch nicht schlichten, denn diese Frage übersteigt das ganze Spekulationsvermögen der Vernunft. Praktisch aber müssen wir beginnen mit dem, was wir thun sollen, denn nach moralischen Grundsätzen können wir nur dann hoffen, eines fremden genugthuenden Verdienstes und damit der Seligkeit theilhaftig zu werden. Da der Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit an sich selbst auf eine moralische Vernunftidee bezogen ist, sofern diese als Triebfeder dient, ist es gleich, ob ich von ihm als rationalen Glauben oder vom Prinzip des guten Lebens anfange, dagegen ist der Glaube an dasselbe Urbild in der Erscheinung, als empirischer (historischer) Glaube nicht einerlei mit dem Prinzip des guten Lebenswandels. Aber auch in der Erscheinung des Gottmenschen ist ja nicht das, was in die Sinne fällt, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir jenem unterlegen, das Objekt des alleinseligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. In dem christlichen Kirchenglauben und dem reinen Religionsglauben sind also nicht zwei an sich verschiedene Prinzipien, sondern dieselbe praktische Idee, welche einmal das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, das andere Mal als in uns befindlich,

immer aber als Richtmass unseres Lebenswandels vorstellt. Wollte man dagegen wirklich den Geschichtsglauben zur Bedingung des seligmachenden Glaubens machen, dann wären es zwei verschiedene, mit einander unvereinbare Prinzipien. Da unsre moralische Anlage die Grundlage und zugleich die Auslegerin aller Religion ist, muss dieselbe allmählich von allen empirischen Bestimmungsgründen und von allen bloss historischen Statuten gereinigt werden, dass die reine Vernunftreligion über alle herrscht. Doch nicht durch eine plötzliche Revolution, sondern durch allmählich fortgehende Reform muss dieser Uebergang zur wahren Kirche sich vollziehen. Derselbe hat begonnen und das Reich Gottes ist bereits begründet, wenn nur dies Prinzip, dass der Kirchenglaube übergehen soll in die allgemeine Vernunftreligion, allgemein und öffentlich Wurzel gefasst hat.

Eine historische Darstellung der Religion, als etwas rein Innerlichem, ist nicht möglich; die Geschichte des Kirchenglaubens berichtet von dem beständigen Kampf des gottesdienstlichen und des moralischen Religionsglaubens und beginnt daher erst mit dem Ursprung des Christenthums. Der Jüdische Glaube ist nämlich ein Inbegriff bloss statutarischer Gesetze, welche eine Staatsverfassung begründeten, also gar keine Religion, sondern bloss Vereinigung einer Menge Menschen zu einem Gemeinwesen unter politischen Gesetzen. Der Stifter des Christenthums kündigte sich an, als vom Himmel gekommen, erklärte den Frohnglauben für nichtig, den moralischen für allein seligmachend, gab bis zum Tode in Lehre und Leiden ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemässes Beispiel und liess dann seinen letzten Willen mündlich zurück. Dieser Lehre wurden dann Wunder und Geheimnisse beigesellt, wodurch der historische Glaube der christlichen Kirche entstand. Deren Geschichte ist in der ältesten Zeit dunkel wegen des Fehlens eines gelehrten Publikums; später gereicht derselbe ihr keineswegs zur Empfehlung. Mystische Schwärmereien entzogen viele Menschen im Eremiten- und Mönchsleben der Arbeit in der Welt, vorgebliche Wunder fesselten das Volk in blindem Aberglauben, die Hierarchie warf sich zur Hüterin der Rechtgläubigkeit auf, der Streit um Glaubensmeinungen zerfleischte die Christenheit, u. dgl. m. Die beste Zeit der Kirchengeschichte ist jedenfalls die jetzige, ist doch der Keim des wahren Religionsglaubens bereits gelegt, so dass eine stete Annäherung an die wahre Kirche zu erwarten steht. Der moralische Glaube oder der Glaube an Gott als moralischen Weltherrscher ist der Glaube an Gott als allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. h. als heiligen Gesetzgeber, als den Erhalter des menschlichen Geschlechts, d. h. als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, als den Verwalter seiner eignen heiligen Gesetze, d. h. als gerechten Richter. Dieser Glaube ist eigentlich kein Geheimnis, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlecht ausdrückt.

Weil aber die christliche Lehre ihn zuerst und allein öffentlich aufgestellt hat, kann seine Bekanntmachung die Offenbarung dessen heissen, was für die Menschen durch eigne Schuld bis dahin Geheimnis war. Er sagt, dass Gott in einer dreifachen, spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein will, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist. Betrachtet man dagegen diesen Glauben an die göttliche Dreieinigkeit nicht bloss als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als eine Erweiterung unsrer theoretischen Erkenntnis von der göttlichen Natur, so würde er ein, alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin auch der Offenbarung unfähiges Geheimnis.

Der rein vernünftige Religionsglaube und der historische Offenbarungsglaube stehen also nur dann im rechten Verhältnis zu einander, wenn letzteres als vorübergehendes Mittel zur Erreichung des ersteren benutzt wird. Der Rationalist erklärt nur die natürliche Religion für moralisch-nothwendig, der Naturalist leugnet alle übernatürliche göttliche Offenbarung, der reine Rationalist lässt ihre Wirklichkeit dahingestellt, der reine Supranaturalist erklärt den Glauben an sie für nothwendig. Sehen wir bloss auf die äussere Mittheilbarkeit, so nennen wir eine Religion natürlich, wenn Jedermann durch seine Vernunft, gelehrt, wenn Jemand nur mittelst Gelehrsamkeit sich von ihr überzeugen kann. „Es kann demnach eine Religion die natürliche, gleichwol aber auch geoffenbart sein, wenn sie so beschaffen ist, dass die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort weise und für das menschliche Geschlecht sehr erspriesslich sein konnte, so doch, dass, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigne Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objektiv eine natürliche, obgleich subjektiv eine geoffenbarte“. Eine solche Religion ist die christliche. Als natürliche erscheint sie dadurch, dass die wichtigsten Lehren Christi mit den Forderungen der reinen Vernunft übereinstimmen. Er fordert nicht die Beobachtung äusserer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern die reine moralische Herzensgesinnung als Bedingung des göttlichen Wohlgefallens. Als gelehrter Glaube stützt sich der christliche Glaube auf Geschichte. Beide Theile stehen zu einander nur dann im richtigen Verhältnis, wenn die natürliche Religion als das oberste gebietende Prinzip anerkannt, die Offenbarungslehre dagegen als blosses Mittel, um jener Fasslichkeit, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, cultivirt wird. Wo dagegen der Offenbarungsg

immer aber als Richtmass unseres Lebenswandels vorstellt. Wollte man dagegen wirklich den Geschichtsglauben zur Bedingung des seligmachenden Glaubens machen, dann wären es zwei verschiedene, mit einander unvereinbare Prinzipien. Da unsre moralische Anlage die Grundlage und zugleich die Auslegerin aller Religion ist, muss dieselbe allmählich von allen empirischen Bestimmungsgründen und von allen bloss historischen Statuten gereinigt werden, dass die reine Vernunftreligion über alle herrscht. Doch nicht durch eine plötzliche Revolution, sondern durch allmählich fortgehende Reform muss dieser Uebergang zur wahren Kirche sich vollziehen. Derselbe hat begonnen und das Reich Gottes ist bereits begründet, wenn nur dies Prinzip, dass der Kirchenglaube übergehen soll in die allgemeine Vernunftreligion, allgemein und öffentlich Wurzel gefasst hat.

Eine historische Darstellung der Religion, als etwas rein Innerlichem, ist nicht möglich; die Geschichte des Kirchenglaubens berichtet von dem beständigen Kampf des gottesdienstlichen und des moralischen Religionsglaubens und beginnt daher erst mit dem Ursprung des Christenthums. Der Jüdische Glaube ist nämlich ein Inbegriff bloss statutarischer Gesetze, welche eine Staatsverfassung begründeten, also gar keine Religion, sondern bloss Vereinigung einer Menge Menschen zu einem Gemeinwesen unter politischen Gesetzen. Der Stifter des Christenthums kündigte sich an, als vom Himmel gekommen, erklärte den Frohnglauben für nichtig, den moralischen für allein seligmachend, gab bis zum Tode in Lehre und Leiden ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemässes Beispiel und liess dann seinen letzten Willen mündlich zurück. Dieser Lehre wurden dann Wunder und Geheimnisse beigesellt, wodurch der historische Glaube der christlichen Kirche entstand. Deren Geschichte ist in der ältesten Zeit dunkel wegen des Fehlens eines gelehrten Publikums; später gereicht derselbe ihr keineswegs zur Empfehlung. Mystische Schwärmereien entzogen viele Menschen im Eremiten- und Mönchsleben der Arbeit in der Welt, vorgebliche Wunder fesselten das Volk in blindem Aberglauben, die Hierarchie warf sich zur Hüterin der Rechtgläubigkeit auf, der Streit um Glaubensmeinungen zerfleischte die Christenheit, u. dgl. m. Die beste Zeit der Kirchengeschichte ist jedenfalls die jetzige, ist doch der Keim des wahren Religionsglaubens bereits gelegt, so dass eine stete Annäherung an die wahre Kirche zu erwarten steht. Der moralische Glaube oder der Glaube an Gott als moralischen Weltherrscher ist der Glaube an Gott als allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. h. als heiligen Gesetzgeber, als den Erhalter des menschlichen Geschlechts, d. h. als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, als den Verwalter seiner eignen heiligen Gesetze, d. h. als gerechten Richter. Dieser Glaube ist eigentlich kein Geheimnis, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlecht ausdrückt.

Weil aber die christliche Lehre ihn zuerst und allein öffentlich aufgestellt hat, kann seine Bekanntmachung die Offenbarung dessen heissen, was für die Menschen durch eigne Schuld bis dahin Geheimnis war. Er sagt, dass Gott in einer dreifachen, spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein will, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist. Betrachtet man dagegen diesen Glauben an die göttliche Dreieinigkeit nicht bloss als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als eine Erweiterung unsrer theoretischen Erkenntnis von der göttlichen Natur, so würde er ein, alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin auch der Offenbarung unfähiges Geheimnis.

Der rein vernünftige Religionsglaube und der historische Offenbarungsglaube stehen also nur dann im rechten Verhältnis zu einander, wenn letzteres als vorübergehendes Mittel zur Erreichung des ersteren benutzt wird. Der Rationalist erklärt nur die natürliche Religion für moralisch-nothwendig, der Naturalist leugnet alle übernatürliche göttliche Offenbarung, der reine Rationalist lässt ihre Wirklichkeit dahingestellt, der reine Supranaturalist erklärt den Glauben an sie für nothwendig. Sehen wir bloss auf die äussere Mittheilbarkeit, so nennen wir eine Religion natürlich, wenn Jedermann durch seine Vernunft, gelehrt, wenn Jemand nur mittelst Gelehrsamkeit sich von ihr überzeugen kann. „Es kann demnach eine Religion die natürliche, gleichwol aber auch geoffenbart sein, wenn sie so beschaffen ist, dass die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort weise und für das menschliche Geschlecht sehr erspriesslich sein konnte, so doch, dass, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigne Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objektiv eine natürliche, obgleich subjektiv eine geoffenbarte". Eine solche Religion ist die christliche. Als natürliche erscheint sie dadurch, dass die wichtigsten Lehren Christi mit den Forderungen der reinen Vernunft übereinstimmen. Er fordert nicht die Beobachtung äusserer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern die reine moralische Herzensgesinnung als Bedingung des göttlichen Wohlgefallens. Als gelehrter Glaube stützt sich der christliche Glaube auf Geschichte. Beide Theile stehen zu einander nur dann im richtigen Verhältnis, wenn die natürliche Religion als das oberste gebietende Prinzip anerkannt, die Offenbarungslehre dagegen als blosses Mittel, um jener Fasslichkeit, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, cultivirt wird. Wo dagegen der Offenbarungsglaube

vorhergehen soll, herrscht der Afterdienst, denn es ist Religionswahn, einen statutarischen Glauben für wesentlich zum Dienste Gottes zu halten und zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen. Derselbe ist subjektiv begründet in dem praktischen Anthropomorphismus, der uns verleitet, uns einen Gott zu machen, wie er uns am bequemsten ist, indem wir uns einreden, durch alles, was wir thun, lediglich um der Gottheit zu gefallen, ihr in höchstem Grade unsern Gehorsam zu erweisen. Da jedoch nach dem reinen moralischen Religionsglauben nur die Befolgung der moralischen Gesetze den Menschen Gott wohlgefällig macht, können Handlungen, die an sich keinen moralischen Werth haben, Gott nur insofern wohlgefällig sein, als sie zur Beförderung der Moralität dienen. Wer dagegen durch solche Handlungen das göttliche Wohlgefallen und die Erfüllung seiner Wünsche zu erwerben sucht, glaubt durch natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung hervorbringen zu können, was zaubern oder Fetisch machen heisst. Sobald dieser Fetischdienst in einer Kirche regiert, d. h. statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen als das Wesentliche derselben gelten, ist ihre Verfassung das Pfaffenthum, d. h. es herrscht in ihr ein Klerus, welcher der Vernunft und sogar der Schriftgelehrsamkeit entbehren zu können glaubt, weil er als einziger Bewahrer und Ausleger des göttlichen Willens den Glauben vorzuschreiben die Autorität, auch von demselben nicht zu überzeugen, sondern nur zu befehlen die Aufgabe hat. Bei dem Laien hat dieser Fetischdienst nothwendig Heuchelei zur Folge. Nach dem allgemeinen moralischen Grundsatz, Nichts zu machen auf die Gefahr hin, dass es unrecht sei, sollten wir in der Religion als wahr nur das behaupten, was durch unsre Vernunft uns bezeugt ist, dagegen den Geschichtsglauben, dessen Falschheit immer möglich ist, weder gewiss bejahen noch gewiss verneinen, dagegen befolgen die Vertreter des Kirchenglaubens die Sicherheitsmaxime, es ist rathsam, lieber zu viel als zu wenig zu glauben, denn wenn wahr ist, was ich von Gott bekenne, so habe ich's getroffen, ist es nicht wahr, so war es allerdings überflüssige Beschwerde, aber doch ohne Schaden, eine Maxime, welche die Unredlichkeit in Religionssachen zum Grundsatz macht.

Der reine Vernunftglaube also richtet sein Augenmerk in erster Linie auf das, was der Mensch thun muss, um das göttliche Wohlgefallen zu erlangen, lässt die Frage, ob mein Unvermögen durch übernatürliche Gnadenwirkung Gottes ergänzt wird, unentschieden, behauptet aber, dass das eifrige Streben nach moralischer Vollkommenheit das Einzige ist, was von meiner Seite geschehen kann, um jener Gnadenwirkung theilhaftig zu werden. Der statutarische Kirchenglaube dagegen stellt in den Vordergrund, was Gott für uns thut und macht den Empfang übernatürlicher Gnadenwirkungen von moralisch gleichgültigen Handlungen abhängig. Als solche Gnadenmittel erscheinen besonders

gewisse Förmlichkeiten, die von Alters her als gute sinnliche Mittel befunden sind, unsre Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu lenken, das Gebet, um das Sittlichgute in uns selbst fest zu gründen, das Kirchengehen, um durch öffentliche Zusammenkunft die äussere Ausbreitung der Religion zu fördern, die Taufe zur Fortpflanzung derselben auf die Nachkommen, die Communion zur Förderung der Gemeinschaft unter den Gliedern der Kirche. Das Beten dagegen, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn, denn es ist ein blosses Wünschen gegen ein Wesen, dass einer Erklärung unsrer innern Gesinnung nicht bedarf. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlgefällig zu sein, ist der Geist des Gebets, der ohne Unterlass in uns stattfinden kann und soll, diesen Wunsch aber in Worte und Formeln einzukleiden, kann keine unmittelbare Beziehung auf das göttliche Wohlgefallen haben und deshalb nicht Jedermann zur Pflicht gemacht werden. Das Kirchengehen ist als sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen für jeden Einzelnen ein wirksames Mittel seiner Erbauung, sowie eine Pflicht gegen das Ganze. Aber es als Gnadenmittel brauchen, als ob Gott dadurch unmittelbar gedient würde und damit besondre Gnaden verbunden habe, ist ein blosser Wahn. Die Taufe als die erste Aufnahme zum Gliede der christlichen Kirche ist eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden oder den Zeugen grosse Verbindlichkeit auferlegt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in diesem Subjekt wirkende Handlung Anderer, mithin kein Gnadenmittel. Die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit (die Communion) enthält etwas Grosses, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkungsart der Menschen zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft Erweiterndes in sich; dass aber Gott mit dieser Feier besondere Gnaden verbunden habe, ist ein Wahn der Religion, der ihrem Geiste nur entgegenwirken kann. —

V.

Vor allem in der Religionslehre zeigt es sich, dass Kant aus seiner Zeit hervorgewachsen und zugleich über sie hinausgeschritten ist. Daher erhebt sich zunächst einiger Widerspruch, dann aber schliesst die Aufklärung mit ihr ein Bündnis, aus dem der Rationalismus hervorgeht, welcher mehrere Jahrzehnte lang die Theologie beherrscht hat. Die Verwandtschaft Kant's mit der Aufklärung zeigt sich besonders darin, dass auch er als letztes Ziel und als das allein Werthvolle den reinen Vernunftglauben proklamirt und der positiven Religion nur als Mittel zur allmäh-

lichen Einführung dieses Vernunftglaubens Bedeutung beilegt. Dagegen fehlt es auch nicht an Differenzen. Mit grossem Wohlbehagen hatte die Aufklärung das Dasein Gottes als einen Gegenstand unsers Erkennens behandelt und besonders im teleologischen Beweis förmlich geschwelgt; Kant fordert nun plötzlich, auf jede theoretische Einsicht betreffs Gottes zu verzichten. Der Aufklärung war die Glückseligkeit als letzter Zweck unsers Daseins und höchstes Ziel unsers Handelns erschienen, die Sittlichkeit immer nur als Mittel, wenn auch als vorzüglichstes; jetzt fordert Kant, gut zu sein, bloss um der Pflicht willen. Die Aufklärung hatte in Anwendung der Accommodationshypothese ganz still aus Bibel und Kirchenlehre alles entfernt, was dem verständigen Denken des gesunden Menschenverstandes anstössig war; jetzt fordert Kant, auch in den unbegreiflichsten Bibelsprüchen und Dogmen einen Sinn zu finden und durch die moralische Auslegung sie nutzbar zu machen. Damit ignorirt ja Kant die ganze theologische Aufklärung seines Zeitalters und datirt die Wissenschaft um volle 30 Jahre zurück! In diesem Sinn schreibt die „Neue allgemeine deutsche Bibliothek" bei Besprechung der zweiten Auflage von Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (XVII. Jahrgang) „Es muss also nach Kant's Meinung in Sachen des Kirchenglaubens alles recht hübsch beim Alten bleiben, und die Stützen des religiösen Aberglaubens können nicht abgeschafft, sondern müssen als die unentbehrlichen Fundamente einer moralischen Religion immer beibehalten werden. Wenn nun Christus auch so gedacht und das Judenthum bloss moralisch interpretirt hätte, so würde das Christenthum nie entstanden und ausgebreitet worden sein".

Entschiedener war der Widerspruch der Supranaturalisten. Sie verletzte besonders die Kantische Autonomie, durch welche man die kirchliche Lehre von dem Verderben des natürlichen Menschen (durch die Erbsünde) und von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade gefährdet glaubte. Daneben jedoch fanden die Supranaturalisten gar bald die ihnen günstige Seite der Kant'schen Philosophie heraus, die Lehre nämlich, dass die theoretische Vernunft über das Gebiet des Uebersinnlichen weder positiv noch negativ etwas aussagen dürfe. Damit war jede Widerlegung religiöser Aussagen als der Vernunft widerstreitend abgeschnitten, und der von der Philosophie leer gelassene Raum den Theologen als unbestrittener Tummelplatz überwiesen. Diesen Umstand benutzten einige in recht turbulenter Weise*): In der Gottheit als Noumenon kann sehr wohl 3 = 1 sein und 1 = 3; im Abendmahl sind Brot und Wein als Phänomena, Leib und Blut Christi als Noumena, und dergl. m. In wissenschaftlicher Weise stützte

---

*) Vergl. Abicht: Ueberzeugender Beweis, dass die Kant'sche Philosophie der Orthodoxie nicht nachtheilig, sondern ihr vielmehr nützlich sei. Halle 1788. Joh. Baptist Schad: Lebensgeschichte. 3 Bde. Altenburg 1828.

sich auf diese Seite der kritischen Philosophie der biblische Supranaturalismus der ältern Tübinger Schule. Gottlob Christian Storr (1746—1805) in seinen „Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre" (Tübingen 1794) führt aus: Nach Kantischen Grundsätzen ist es für den Philosophen unzulässig, biblische Lehren aus theoretischen Gründen zu leugnen, „wenn ein Verehrer der kritischen Philosophie bloss deswegen widerspricht, weil eine gewisse Lehre der Bibel nicht aus den Prinzipien der sich selbst überlassenen Vernunft abgeleitet werden könne, so wird er seinen eigenen Grundsätzen untreu". Aus praktischen Gründen kann eine biblische Lehre nur dann bestritten werden, wenn sie gegen unwidersprechlich moralische Sätze verstösst. Von diesem Fall abgesehen ist also gegen biblische Lehren Nichts einzuwenden, sobald nur die historische Frage genügend beantwortet ist, ob die Verfasser der Schrift mit Recht auf göttliche Offenbarung Anspruch machen. Dieser Nachweis wird lediglich durch das Mittel historischer Untersuchung geführt. Durch diese Erörterung gewinnt Storr das Recht für das in seiner „Doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita" (Stuttgart 1783) beobachtete Verfahren. Ohne allgemein philosophische Prolegomena voranzustellen, beginnt er hier sofort mit den biblischen Büchern als den christlichen Religionsschriften und gewinnt auch sein ganzes System durch Zusammenstellung einzelner Worte der Schrift. Dabei bekämpft er immer wieder die Accomodationshypothese und verlangt Glauben auch an unbegreifliche Aussprüche. In derselben Weise verwandte die Bibellehre für die Moral Joh. Friedrich Flatt (1759—1821), der in seinen „Briefen über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie" (Tübingen 1789) die wichtigsten Punkte des moralischen Beweises angriff. Es ist für meinen Verstand unmöglich, einen Satz bloss deshalb für wahr zu halten, weil seine Annahme zur Erreichung eines praktischen Zweckes nothwendig ist; die Glückseligkeit in den Begriff des höchsten Gutes aufzunehmen, widerspricht Kant's Purismus; das höchste Gut ist vielleicht nur ein unerreichbares Ideal; die Harmonie von Tugend und Glückseligkeit ist auch ohne das Dasein Gottes denkbar: der Gott, den Kant gewinnt, ist nicht als der allmächtige, allwissende etc. Schöpfer der Welt zu erweisen, etc. Derselben Richtung huldigte Friedrich Gottlieb Süsskind (1767 bis 1829), welcher in den „Bemerkungen über den aus Prinzipien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (Tübingen 1794) den Nachweis versucht, Inhalt der Offenbarung sei nicht bloss Gott als moralischer Gesetzgeber, sondern zugleich als Ideal aller Vollkommenheit und als derjenige, der das höchste Gut realisire, möglich sei ihr Eintreten nicht bloss bei tiefstem sitt-

lichen Verfall, sondern überall, wo durch sie die Religion leichter, allgemeiner und vollständiger verbreitet wird, ihr Inhalt sei nicht bloss das Moralgesetz, sondern auch andre praktische Wahrheiten, sei auch für ein an Kategorien gebundenes Denken fassbar.

Zahlreicher als die Gegner waren jedoch binnen Kurzem die Freunde der Kantischen Philosophie, und keine Wissenschaft hat einen so tiefgehenden Einfluss derselben erfahren, wie die Theologie*). Die Exegese bemühte sich, auch den unbegreiflichsten Stellen wenigstens einen moralischen Sinn abzugewinnen; die Kirchengeschichte stellte alle Ereignisse unter den Gesichtspunkt eines Kampfes zwischen der gottesdienstlichen und der rein moralischen Religion; in der Moral suchten einige die vollkommene Harmonie zwischen der praktischen Philosophie Kant's und den sittlichen Forderungen des Christenthums nachzuweisen, darauf beruhend, dass alle christlichen Sittengebote ihrem Inhalt nach mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmen und auch ihre Geltung nicht auf äussere Autorität, sondern auf innere Wahrheit gründen, andre erklärten gar die biblische Moral für unvollkommner, nicht bloss weil die vernunftmässige Form fehle, sondern auch, weil sie noch häufig die sinnlichen Motive des Lohnes und der Strafe anwende. Sogar „Predigten nach Kantischen Grundsätzen“ wurden gehalten. Mit religionsphilosophischen Fragen hat sich am meisten befasst Johann Heinrich Tieftrunk**) (1759—1837). In unsrer übersinnlichen Natur finden wir ein Gesetz, welches uns zu reiner sittlicher Gesinnung und zu entsprechendem Handeln verpflichtet, uns dafür aber angemessene Glückseligkeit als nothwendige Folge verheisst. Diese Verbindung von sittlicher Gesinnung und Glückseligkeit steht nicht in unsrer Gewalt, deshalb fordert die Aufgabe des sittlichen Gesetzes als nothwendige Bedingung das Dasein eines weisen, allmächtigen, moralischen Weltbeherrschers. Religion ist die Vorstellung unsrer Freiheitsgesetze als göttlicher Gebote. Eine natürliche Religion, gewonnen aus theoretischer Betrachtung der äussern Natur, gibt es nicht, wol aber eine natürliche Religion, geschöpft aus der Betrachtung der praktischen Gesetzgebung der Vernunft. Allein würde jedoch diese natürliche Religion den ärgsten Irrthümern verfallen, deshalb ist die Offenbarung eingetreten. Offenbarung ist nur aus einer übernatürlichen Wirkung Gottes in der Sinnen-

---

*) C. W. Flügge hat denselben in eingehender, wenn auch etwas weitschweifiger Weise zur Darstellung gebracht in seinem „Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der Theologie“. 2 Th. Hannover 1796.

**) Von seinen Schriften seien genannt: „Censur des protestantischen Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionskritik mit besondrer Hinsicht auf die Lehrbücher von Döderlein und Morus“ 4 Bde. Berlin 1791 ff. 2. Aufl. Berlin 1796 ff. „Einzigmöglicher Zweck Jesu, aus dem Grundgedanken der Religion entwickelt“. 2. Aufl. 1793. „Dilucidationes ad theoreticam religionis christianae partem“ etc. Berol. 1793.

welt erklärlich. Ihren Inhalt können keine Sätze bilden, welche unsre Vernunft gänzlich übersteigen, sondern nur solche, welche sie freilich bis jetzt noch nicht gefunden hat, aber doch im Fortgange der Cultur selbst finden würde. Die Offenbarung ist logisch denkbar wie das sie beglaubigende Wunder. Wunder ist nämlich nicht ein Geschehen gegen die Naturgesetze, sondern ein sinnliches Geschehen, welches auf intelligibler Ursache beruht, sich aber gemäss den formalen und materialen Bedingungen der sinnlichen Erfahrung vollzieht. Offenbarung ist moralisch wahrscheinlich, sobald der Zustand des menschlichen Geschlechts dieses Mittel zur Verwirklichung des höchsten Gutes nothwendig macht. Der äussere Beweis für eine übernatürliche Offenbarung liegt also in dem vorhandenen lebhaften Bedürfnis, der innere Beweis liegt in der Heiligkeit ihres Charakters, zur äussern Beglaubigung dient besonders das Wunder, zur innern Prüfung des Inhalts allein die Vernunft. Eine spekulative Demonstration des Begriffs Gottes ist unmöglich, doch führt unsre Vernunft auf ihn mit Nothwendigkeit durch die Idee des Unbedingten als Totalität aller Bedingungen. Wir vermögen Gott nur symbolisch zu erkennen als die durch Verstand und Wille wirkende Ursache der Dinge in der Welt. Nehmen wir hinzu, dass der Mensch als sittliches Wesen den Endzweck der Welt bildet, so muss auch Gott als Schöpfer der Welt durch die Idee der Heiligkeit geleitet werden. Die Trinität bezeichnet ein dreifach verschiedenes Verhältnis Gottes zur Welt, als Vater Liebe und Wohlwollen, als Sohn Weisheit, als Geist die Heiligung. Christus war moralischer Lehrer, den Mittelpunkt seiner Verkündigung bildet das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, aus demselben folgt die Annahme der Freiheit, der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes. Durch eine That unsers übersinnlichen Charakters sollen wir die Sinnesänderung vollbringen, welche uns aus einem bösen Menschen zu einem guten macht. Auch Christoph Friedrich von Ammon (16. Jan. 1766—21. Mai 1850) zuletzt Oberhofprediger und Oberconsistorialrath zu Dresden, huldigte im Anfang seiner Thätigkeit Kantischen Grundsätzen. Sie sind in den beiden ersten Auflagen der „Sittenlehre" (1795—1798) und in der „Biblischen Theologie" (1. Aufl. 1792. 2. Aufl. 1801) unverkennbar. Hier will er, statt spitzfindige Beweise für die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung beizubringen, „die Jüdische Schallidee einer unmittelbaren Einhauchung" lieber ganz aufgeben, und die Offenbarung darin setzen, dass Männer von hohem Glauben an Gott sich für verpflichtet hielten, dem Irrthum und der Unsittlichkeit entgegenzutreten, daher moralisch gewiss waren, dass Gott sie sende und ihre Erkenntnis göttlicher Wahrheiten untrüglich sei. Später freilich trat Ammon sogar für Claus Harm's Thesen ein und seine „Summa theologica" ward von Auflage zu Auflage positiver, aber noch später lenkte auch er mit der „Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion.

Eine Ansicht der höheren Dogmatik". (4 Bde. 1833 ff.) in die alten Bahnen zurück.

Im engsten Anschluss an Kant's Auffassung der Offenbarung als Mittel zur Begründung einer Kirche sucht Carl Ludwig Nitzsch (1751—1831) in seiner „De revelatione religionis externa eademque publica prolusiones academicae" (Lipsiae 1808) die geschichtlichen Thatsachen des Christenthums und seinen rein moralischen Inhalt als untrennbare Einheit zu erweisen. Die Offenbarung darf nicht zusammen mit der Inspiration als Eingebung der Offenbarungsurkunde gefasst werden, sie ist vielmehr göttliche Verkündigung der Religion selbst. Christliche Religion ist also die göttliche Einrichtung der Religion, welche von Jesus selbst und vor allem von seinen Thaten ausgeht und von den Aposteln fortgesetzt ist. Den Inhalt derselben bildet Nichts Andres als die rein vernünftige, moralische Religion, denn auch der Opfertod Christi gab keine Offenbarung durch den Loskauf der Menschen, sondern erlöste sie durch die Offenbarung der wahren göttlichen Gnade. Die Form ist historisch, enthalten in Thatsachen, welche geeignet sind, moralische und göttliche Dinge bekannt zu machen. Diese äussere Verkündigung ist nothwenig, weil die natürliche Religion durch die Macht der Lust in den Gemüthern unterdrückt, durch die Sorge des Lebens und die Fülle der schlechten Beispiele in Vergessenheit gebracht würde. Dieser göttlichen Verkündigung der natürlichen Religion dienen auch die Thaten Jesu, die moralischen als Darstellung einer vollkommenen Tugend, die Wunder als Ausdruck der Liebe Gottes. Damit diese Wirkung fortdaure, muss in der christlichen Kirche die in der Schrift uns überlieferte Lebensgeschichte Jesu, sein tugendhafter Wandel wie seine wunderbaren Thaten, stets wiederholt werden.

Eine Untersuchung über den Inhalt der Offenbarung gibt Friedrich Immanuel Niethammer (1766—1848) in der anonym erschienenen Schrift: „Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden". (Neustrelitz 1795). Wenn eine Religion durch Wunder, d. h. durch übernatürliche Thatsachen hinlänglich beglaubigt ist als Nachricht aus einer übersinnlichen Welt, so haben wir zur Bestimmung ihres Inhalts Nichts weiter zu thun, als durch historische Auslegung ihrer Urkunden einfach festzustellen, was diese enthalten. Lässt sich jener Beweis nicht führen, so müssen wir die a priori im menschlichen Geiste vorhandenen Grundlagen der Religion aufsuchen, um nach ihnen die Religion als Wissenschaft zu bestimmen und die Regeln für die Beurtheilung gegebener Religionen aufzustellen. Die Religion hat ihre Grundlage darin, dass das praktische Gesetz an uns die bestimmte Forderung stellt, das höchste Gut zu realisiren. Ihr Inhalt ist theils praktisch, enthaltend unsre Pflichten und unsre Erwartungen für das jenseitige Leben, theils theoretisch, indem

sie die Möglichkeit zeigt, das höchste Gut zu verwirklichen. Dadurch führt sie auf Gott als den einzig denkbaren Grund dieser Möglichkeit. Wegen dieser Ableitung darf jedoch der Begriff Gottes keine andern Merkmale erhalten, als welche nothwendig daraus folgen, dass Gott die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes begründet. Nun finden wir aber in den Urkunden keiner Religion nach Qualität und Quantität grade diesen Inhalt, wie die Wissenschaft der Religion ihn bestimmt hat. Daher gilt es, nach deren Grundsätzen aus einer historischen Religion auszusondern, was wirklich zur Religion gehört und was nicht.

Als dann später die Kantische Philosophie von dem strengen Charakter der Schule nachliess und wie jede unangefochtene Spekulation populärere Formen annahm, hat sie stark mitgewirkt, in der Theologie die Richtung des Rationalismus hervorzurufen. Dem gesunden Menschenverstand wird das Recht eingeräumt, nach allgemeinen, landläufigen Begriffen auch über theologische Fragen zu entscheiden, denn dass alles natürlich und einleuchtend sei, ist sein höchster Grundsatz. Seinen wichtigsten Inhalt bilden die Ideen Gottes, der Unsterblichkeit und der Vorsehung. Gott ist ein allwaltender, allgegenwärtiger, unsichtbarer Geist, dem wir Verehrung schuldig sind. Auch sollen wir streben, ihm ähnlich zu werden an Weisheit und Tugend, besonders an wahrer Menschenliebe. Die Vorsehung leitet voll Weisheit das allgemeine Weltdasein wie das besondere Menschengeschick; in ihrem Dienste steht auch die Offenbarung als besonders segensvolle Veranstaltung, unsre natürliche Vernunft in ihrem Streben nach Gotteserkenntnis und Gottähnlichkeit zu stärken und zu fördern. Nach dem Tode erwartet Jeden ein Geschick, entsprechend seinem diesseitigen Streben. Christus ist der „weise Rabbi", der hervorragendste Verkündiger der allgemeinen Vernunftreligion, denn seine Lehre bestätigt die Wahrheiten der Vernunft, sein Wandel ist als leuchtendes Vorbild ein wirksames Reizmittel zu sittlichem Leben. Vollkommen freilich ist die reine Vernunftreligion auch in der Bibel nicht vorhanden, daran hinderte Jesus die mangelhafte Fassungskraft seiner Zeitgenossen, auch würde ja dann für uns nichts weiter zu thun sein. Vielmehr ist es unsre Aufgabe, aus den in der Bibel niedergelegten gesunden Anfängen im Zusammenhang mit den allgemeinen Fortschritten der Vernunft auch das Christenthum fortzubilden zur reinen Vernunft- und allgemeinen Weltreligion. „Perfektibilität" war das Schlagwort dieser Richtung, ausgegeben von Wilhelm Traugott Krug (1770–1842) in seinen „Briefen über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion. Als Prolegomena einer jeden positiven Religionslehre, die künftig den sichern Gang einer festgegründeten Wissenschaft wird gehen können". (Jena und Leipzig 1795). Perfektibilität bezeichnet diejenige Beschaffenheit der geoffenbarten Religion, nach welcher dieselbe in sich selbst die Möglichkeit einer steten, dem Zweck ihres Urhebers und dem Endzweck

ihrer Bekenner gemässen Fortbildung und Entwicklung hat. Danach kann keine Offenbarung, auch nicht die christliche, absolute Vollkommenheit haben. Dies folgt schon daraus, dass alle vernünftigen eingeschränkten Wesen einer unendlichen Vervollkommnung fähig sind, jede zu irgend einer Zeit mitgetheilte Erkenntnis dagegen nothwendig den Charakter dieser Zeit trägt. Auch zeigt die Geschichte der Offenbarung uns einen solchen Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament. Ferner steht Gott, indem er Offenbarungen gibt, zum Menschen in dem Verhältnis eines Lehrers, der unterrichtet und erzieht; deshalb muss er sich zu den Fähigkeiten des Empfangenden herablassen und von diesem verlangen, dass er die mitgetheilten Wahrheiten durch eigne Arbeit weiter bilde. Speziell Jesus kann garnicht die Absicht gehabt haben, die vollkommne Religion zu verkündigen, dafür wäre die Art seiner Wirksamkeit wie die Art der Verbreitung des Christenthums höchst unzweckmässig gewesen.

Naturgemäss musste bei dieser Auffassung das spezifisch Christliche, ja, das spezifisch Religiöse ganz verloren gehen. Wie nüchtern wird die Bibel unter den Händen eines Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761—1851), der aus der Wasserverwandlung zu Cana einen gelungenen Hochzeitsscherz, aus dem Wandeln auf dem See ein Wandeln am See, aus der wunderbaren Speisung ein Beispiel orientalischer Gastfreundschaft macht und dergl. m. Aehnlich verfuhr man mit den eigenthümlichen Bildungen der Kirchenlehre, auch die Dogmatiken enthielten Nichts, als was jeder vernünftige Mensch mit seinem gesunden Verstande einsehen konnte. Heinrich Philipp Conrad Henke (1752 bis 1809) erklärte es in den „Lineamenta institutionum fidei christianae historico-criticarum“ (Helmstädt, 1793) für nöthig, zuerst die tria superstitionis genera zu stürzen, von denen in der alten Lehre die Wahrheit überwuchert sei. Diese sind Christolatrie, denn frühzeitig schon ward die Verehrung Christi ungebührlich gesteigert, Bibliolatrie, denn viele halten die Bibel für ein vom Himmel gefallenes Buch, voll von Geheimnissen, aber dennoch verbindlich für alle Menschen und alle Zeiten, die Onomatolatrie, d. h. die Anhänglichkeit an ältere, schwerverständliche Kunstausdrücke. Wenn diese drei Arten des Aberglaubens beseitigt sind, dann ist Aussicht vorhanden, an die Stelle der religio in Christum wieder die einfache religio Christi zu setzen. Es ist unrichtig, eine Religion als die wahre den übrigen als falschen gegenüber zu stellen, sondern mit der Vernunft dieses Menschen und dieses Volkes stimmt die eine Religion mehr überein, mit der Vernunft eines andern Menschen und eines andern Volkes eine andre. Jede Religion kommt aus einer doppelten Quelle, theils aus der eignen Kraft des Denkens, theils aus fremder Unterweisung. Den Kindern und Unmündigen kann auch die aus der Vernunft stammende Erkenntnis nur durch Unterweisung überliefert werden, je mehr aber der Mensch heranwächst, desto

weniger gilt ihm die Autorität. Deshalb soll alle geoffenbarte Religion in natürliche übergehen und der Mensch die Offenbarung nicht mehr als Quelle, sondern als Canal, nicht mehr als Licht, sondern als Leuchte betrachten, durch welche er leichter und rascher zu denjenigen Erkenntnissen kommt, welche er auch durch eigne Vernunft hätte erlangen können. Die Vortrefflichkeit auch der christlichen Religion muss bemessen werden nach ihrer Uebereinstimmung mit den Vorschriften der Vernunft. Die höchste Vorschrift der christlichen Vernunft ist, nach immer grösserer Aehnlichkeit mit Gott zu streben; deshalb bedürfen wir zunächst der Erkenntnis Gottes als des Zieles unsers Strebens, ferner der Erkenntnis unsrer selbst als des Ausgangspunktes. Von Gott ist uns zu wissen nöthig nur seine Existenz, seine Eigenschaften und Werke, die Trinität dagegen ist ohne genügenden Schriftgrund aus platonischen Träumereien hervorgegangen. Der Mensch hat die Bestimmung, aus dem Gebrauch der Creaturen allen Genuss der Sinne und des Gemüths zu gewinnen, an den Kräften des Geistes immerfort zu wachsen, in der Tugend immer vollkommner zu werden. Dass der Mensch diese Bestimmung so wenig erreicht, ist nicht etwa in angeborner Sündhaftigkeit begründet, sondern theils in unserer Sinnlichkeit, theils in der Macht des bösen Beispiels. Zu unsrer Förderung ward Christus gesandt, nicht etwa Gott oder Gottes Sohn, sondern Mensch, wenn auch durch ein wunderbares und einzigartiges Band der Verwandtschaft und Freundschaft mit Gott verknüpft. Betreffs des Werkes Christi beruht fast alles auf Anpassung an Jüdische Hoffnungen und geringe Zeitvorstellungen, Name und Amt des Messias, die Auffassung des Todes als eines für uns stellvertretend genugthuenden Versöhnungsopfers, etc. In Wahrheit sind wir durch Christi Lehre mit Gott versöhnt, indem dieselbe uns überzeugt, dass wir von dem Zorn Gottes Nichts zu fürchten haben, weshalb wir seinem Willen nur desto eifriger nachstreben.

In ganz ähnlicher Weise hat Jakob Christian Rudolph Eckermann (1754—1837) in seinem „Compendium theologiae christianae theoreticae biblio-historicae" (Altona 1791) und dem später dazu gegebenen weitschweifigen Commentar: „Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre" (4 Bde. Altona 1801) die Zurückführung der geoffenbarten Religion auf die natürliche versucht. Der Grund aller Religion liegt in der unbegränzten Selbstthätigkeit der menschlichen Vernunft, welche nach immer vollkommnerer Erkenntnis strebt. Die aus unsrer Vernunft geschöpfte Erkenntnis Gottes, seines Willens und der seiner würdigen Verehrung ist die natürliche Religion. Offenbarung als besondere göttliche Veranstaltung zur Kundmachung der Religion müssen wir anerkennen, aber von der Wahrheit ihres Inhalts können wir uns nur durch die Vernunftmässigkeit desselben überzeugen.

Der einflussreichste unter den rationalistischen Dogmatikern

ist ohne Frage Julius August Ludwig Wegscheider (1771—1849), dessen „Institutiones theologiae christianae dogmaticae" in acht Auflagen (die erste 1815, die letzte 1844) mehreren Generationen als Lehrbuch gedient haben. Mit anerkennenswerther Objektivität gibt er bei jedem Dogma eine Darstellung zuerst der Bibel, dann der Kirchenlehre, über welche dann die Epikrisis das Urtheil der richtig geleiteten Vernunft ausspricht. Denn der Vernunft, als dem höchsten Vermögen des menschlichen Geistes kommt auch in Fragen der Religion die letzte Entscheidung zu. Ihre Quelle ist eine doppelte, neben der vernünftigen Natur des Menschen eine besondere Fürsorge der Gottheit. Mit Unrecht aber wird diese von den Supranaturalisten als unmittelbare göttliche Mittheilung übernatürlicher Religionswahrheiten aufgefasst, wofür theils die innere Kraft der geoffenbarten Lehre, theils Wunder, Angelophanien, etc. als Beweis gelten sollen. In Wahrheit besteht jene Fügung nur darin, dass zu verschiedenen Zeiten Männer auftraten, welche, ausgezeichnet durch Gaben des Geistes, den Samen ausstreuten zu einer richtigeren Erkenntnis und einem besseren Leben. Deshalb widerspricht der positive Charakter einer Religion ihrem rein vernünftigen Inhalt nicht, und besonders das Christenthum sieht darin seinen Vorzug vor allen übrigen Religionen, dass es mit den Aussagen unsrer Vernunft völlig übereinstimmt. „Je klarer der Stifter des Christenthums nicht ohne Antheil Gottes die Idee einer von wahrer Religion erfüllten Vernunft den Menschen vorgetragen hat, so dass er gleichsam ein Spiegelbild göttlicher Vernunft und göttlichen Geistes darstellte, desto eifriger sollen sie bemüht sein, diesem Urbilde möglichst nahe zu kommen und es in Leben und Sitten nachzuahmen. Welch eine innige und unzerstörbare Eintracht des Christenthums mit dem Rationalismus"! Als der Mittelpunkt des Christenthums erscheint: Gott, der heilige und gütige Schöpfer und Lenker aller Dinge hat durch Jesum Christum allen Menschen Mittel und Wege eröffnet, auf welchen sie durch den höchsten, auf Gott gerichteten sittlichen Eifer Gott wohlgefällig werden und die ewige Seligkeit erlangen können.

Sachlich Nichts Neues bietet der Weimarische Generalsuperintendent Johann Friedrich Röhr (1777—1848), mehrere Jahrzehnte hindurch der angesehenste Vorkämpfer des Rationalismus, den das Rheinwald'sche Repertorium mit dem Beiwort „vulgaris" belegte. Seine „Briefe über den Rationalismus" (1813) sind gerichtet an einen Mann, der, in orthodoxen Anschauungen erzogen, durch spätre Studien dem Rationalismus geneigt gemacht, noch zweifelt, ob er dadurch in unberechtigte Opposition zum Christenthum gerathe. Ein folgerechtes System von Glaubenswahrheiten gewinnt nur, wer entweder die Schrift als Urkunde unmittelbarer göttlicher Offenbarung annimmt, deren Ausspruch man sich unbedingt unterwerfen muss, oder sich nur an die Vernunft hält. Letztrer, der Rationalist, lässt in

Sachen der Religion bloss die Vernunft entscheiden, was sie nicht begreift und billigt, kann auch kein Theil seiner Ueberzeugungen werden, auch die Schrift lässt er nur gelten, soweit sie mit seiner Vernunft übereinstimmt, denn er betrachtet sie wie jedes andre menschliche Buch. Christus erscheint ihm als Mensch wie wir, ein natürliches Produkt seines Volkes und Zeitalters, aber in Rücksicht auf Geist, Tugend, Weisheit und Religion von Niemandem der Vor- und Nachwelt übertroffen. Sein Zweck war, die köstlichen Schätze seiner religiösen Einsicht zum Gemeingut der Menschheit zu machen, er musste aber dabei an vorhandene Meinungen und niedere Zeitideen anknüpfen. Der Inhalt der von ihm begründeten Religion ist der reine Vernunftglaube. Damit soll das Historische im Christenthum nicht völlig beseitigt werden; es ist ein vortreffliches Mittel, die reine Vernunftreligion zu verbreiten, ein durch die Erfahrung vieler Jahrhunderte bewährtes Involucrum derselben. In seinen „Grund- und Glaubenssätzen der evangelisch-protestantischen Kirche" (1832. 3. Aufl. 1843) machte Röhr den erfolglosen Versuch, den wichtigsten Grundsätzen dieses Rationalismus ein gewisses symbolisches Ansehen zu verschaffen. Bald hernach fand der Rationalismus vulgaris in Carl August Hase einen siegreichen Gegner, der ihm mit Recht vorwarf, „dass der Rationalismus Röhr's und Wegscheider's die historische Bedeutung des Christenthums verkenne, die Innigkeit des religiösen Lebens verflache und den philosophischen Ernst der Wissenschaft vermeide". Doch war dieser Streit nur ein häuslicher Zwist, denn auch Hase, der Gesinnungsgenosse De Wette's, war nicht gewillt, den berechtigten Ansprüchen der Vernunft irgend etwas zu vergeben.

Zweiter Abschnitt:

Johann Gottlieb Fichte und Anhänger.

(19. Mai 1762 — 27. Jan. 1814).

Kaum bei einem Philosophen dürfte das Resultat seines wissenschaftlichen Denkens so voll und ganz der Abdruck seines persönlichen Charakters sein, wie bei Fichte, der ja selbst erklärt: „was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist, denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat". Für Fichte's persönliches Leben aber war vor allem die Religion die treibende Kraft. Das zeigt schon äusserlich seine Lebensgeschichte: eine religionsphilosophische Schrift, der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", trug ihm eine Professur zu Jena ein; eine religionsphilosophische Schrift, „über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung" und der daran sich anschliessende „Atheismusstreit" veranlassten seine Entfernung von dort; die wichtigste Schrift aus der letzten Phase seines Lebens ist „die Anweisung zum seligen Leben". Auch stimmt es völlig überein mit des Philosophen eigenem Ausspruch: „Das, was durch diese Untersuchungen Prinzip geworden sein könnte, wäre die herrschende Tendenz und Gewohnheit, alle Erscheinungen ohne Ausnahme aus dem religiösen Standpunkte anzusehen". Uebergehen wir die „Aphorismen über Religion und Deismus" aus dem Jahre 1790, weil sie doch zu aphoristisch sind, um uns ein klares Bild von Fichte's religiösen Anschauungen vor seiner Hinwendung zu Kant (im Zusammenhang eines von Spinoza ausgehenden Determinismus) zu geben, so bleiben uns noch drei Stadien zu betrachten. Ganz und gar in Kant's Gedankenkreisen sich bewegend sucht der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (1791) die Frage zu beantworten: Wie ist Offenbarung möglich? Als der „Atheismusstreit" (1799) ihm Veranlassung gab, seine religionsphilosophischen Ansichten

eingehend darzulegen, vertrat Fichte als Philosoph die erste, subjektive Form der „Wissenschaftslehre". Jenem Zweck dienen ausser der Abhandlung: „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1798), die „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus" (1799), „der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliches Verantwortungsschreiben" (1799), die unvollendet gebliebenen und erst nach des Verfassers Tode veröffentlichten „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen" und die im philosophischen Journal erschienene Abhandlung: „Aus einem Privatschreiben" (1800). Diese fünf Abhandlungen enthalten Fichte's Lehre in häufigen Wiederholungen, bald in wissenschaftlicher, bald in populärer Fassung, in der Darstellung bald durch den Gegensatz gegen gegnerische Ansichten, bald durch abzuweisende Missverständnisse bestimmt. Die Religion erscheint jetzt als Glaube an die moralische Weltordnung, d. h. daran, dass unser sittliches Handeln in der natürlichen Welt Erfolg haben wird. Geblieben also ist die enge Verknüpfung der Moral mit der Religion, aufgegeben dagegen die Rücksichtnahme auf die Glückseligkeit und die Zurückführung des Gesetzes auf Gott als den persönlichen Träger derselben. In den letzten Jahren seines Lebens gab Fichte der „Wissenschaftslehre" eine wesentlich andere, mehr objektive Gestalt, doch ist zwischen der ersten und spätern Form des Systems kein unvermittelter Bruch, sondern ein allmählicher, gradlinigter Fortgang anzuerkennen. Die wichtigste Schrift der spätern Zeit ist die „Anweisung zum seligen Leben" (1806). Jetzt erscheint das Absolute nicht mehr in der Form des Wirkens, sondern in derjenigen des Seins, dies Sein aber als Grund des Bewusstseins. Die Religion hat mit der Philosophie denselben Inhalt, nämlich die wesentliche Einheit des endlichen Ich mit dem absoluten. Ihr Unterschied besteht darin, dass die Religion nur das „Das", die Philosophie auch das „Wie" dieses Verhältnisses einsieht*).

I.

Vom 13. Juli bis 18. August 1791 geschrieben, um dem verehrten Meister als Empfehlung des Verfassers überreicht zu werden, ward der anonym erschienene „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" für ein Werk aus Kant's eigner Feder ange-

---

*) Fichte's Schriften sind benutzt nach der bekannten Gesammtausgabe seiner Werke. Ueber ihn vergleiche besonders: Friedrich Zimmer: Joh. Gottl. Fichte's Religionsphilosophie nach den Grundzügen ihrer Entwickelung dargestellt. Berlin 1878.

sehen, (erschien doch dessen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ erst 1793). So sehr stimmen wenigstens die Gedanken mit denjenigen Kant's überein, wenn auch der eigenthümliche Stil einen andern Verfasser verräth.

Wie ist Offenbarung möglich? oder genauer, wie ist Offenbarung a priori möglich und welches sind die Kriterien derselben? Das ist das Problem, dessen Lösung Fichte hier sucht. Offenbarung ist jedenfalls ein zur Religion gehöriger Begriff, kann daher auch nur im Zusammenhang mit dieser deducirt werden. Religion gründet sich auf unsre praktische Vernunft, welche fordert, dass unsrer Tugend unsre Glückseligkeit entspreche. Jene beruht auf der Bestimmung unsrer Freiheit durch das a priori gegebene Sittengesetz, diese auf den empirischen Gesetzen der Natur, also ist eine Uebereinstimmung beider nur möglich, wenn auch die Naturgesetze abhängen von dem Sittengesetz. Das ist nur denkbar, wenn wir ein moralisches Wesen annehmen, das zugleich Urheber der Natur ist. Die Existenz dieses Wesens ist also ebenso gewiss wie die Existenz des Sittengesetzes; dies Wesen aber ist Gott. So gewinnen wir den Begriff Gottes und damit eine Theologie; die Theologie aber führt zur Religion, sobald ihre Sätze praktisch auf uns wirken. Das geschieht auf verschiedene Weise. Die praktische Vernunft fordert die Beobachtung des Sittengesetzes, die theoretische Vernunft kennt in der Sinnenwelt nur das Naturgesetz, beide haben unmittelbar Nichts mit einander zu thun und bleibt es deshalb unklar, wie ein Handeln nach dem Sittengesetz innerhalb der Natur möglich ist. Diese Schwierigkeit löst der Begriff Gottes als desjenigen, der durch das Naturgesetz das Sittengesetz verwirklicht, er löst den Widerstreit zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und macht dadurch eine fortgesetzte Causalität des Sittengesetzes in uns möglich. Ferner betrachten wir Gott als moralisches Wesen, d. h. was wir in uns als Forderung, als Sollen vernehmen, schauen wir in Gott an als Wirklichkeit, als Sein, Gott ist uns das in concreto vorgestellte Moralgesetz, das vollendete Ideal aller Vollkommenheit, und erweckt als solches in uns die Empfindungen der Ehrfurcht, des Vertrauens, der Dankbarkeit, welche geeignet sind, die Wirkung des Sittengesetzes in uns zu verstärken. Ueberdies erhält das moralische Gesetz grösseres Gewicht, wenn dasselbe als Gebot Gottes gedacht wird; erscheint uns Gott als Gesetzgeber oder als Gesetzesverkündiger, so erkennen wir unsre moralischen Pflichten als göttliche Gebote, und das ist Religion. Auf diese Weise also führt die Theologie zur Religion, d. h. dazu, dass der Glaube an Gott als moralischen Welturheber die Causalität des Sittengesetzes in uns verstärkt. Wer einer solchen Verstärkung nicht bedarf, d. h. wer bloss wegen der Forderung der praktischen Vernunft das Sittengesetz befolgt, ist zur Religion nicht verpflichtet, ihrer bedarf nur, wer ohne den Gedanken an Gott als moralischen Gesetzgeber dem Sittengesetz

kein hinlängliches Gewicht geben kann, die bösen Antriebe zu überwinden.

Wie ist nun eine geoffenbarte Religion möglich? Der Mensch ist ein dualistisches Wesen, das Vernunft und Sinnlichkeit in sich vereinigt. Deren Verhältnis zu einander kann ein dreifaches sein. Entweder herrscht die Vernunft vollständig über die Natur, alle sinnlichen Triebe sind dem Sittengesetz völlig untergeordnet, der Mensch hat die höchste Vollkommenheit erreicht, was ihm nicht unmöglich, wenn auch bei gegenwärtiger Lage der Menschheit nicht wahrscheinlich ist. Dann herrscht die reine Vernunftreligion, welche den Gedanken an Gott als moralischen Gesetzgeber nicht braucht, die Befolgung des Sittengesetzes zu erleichtern, sondern lediglich die Empfindungen der Verehrung und Dankbarkeit gegen das höchste Wesen befriedigt. Oder die Vernunft herrscht gemäss der allgemeinen Maxime des Willens, aber in einzelnen Fällen ist doch die Natur oder die böse Neigung zu stark, als dass das Sittengesetz stets durchgeführt würde. Ein Mensch dieser Art wird mit Freuden jedes Mittel ergreifen, das geeignet ist, die Causalität des Sittengesetzes zu verstärken und die böse Neigung zu überwinden, er wird zu diesem Zweck auch Gott sich vorstellen als den moralischen Gesetzgeber. Das ist die Naturreligion. Oder die Vernunft ist so völlig der Herrschaft der Natur unterworfen, dass das Sittengesetz alle Causalität im Menschen verloren hat. Wenn in diesem Zustande der Menschheit oder eines Volkes Religion überhaupt vorhanden ist, kann sie nicht, wie die reine Vernunft- und Naturreligion aus dem Menschen selbst erwachsen, weil ihre nothwendige Grundlage fehlt, die Achtung vor dem moralischen Gesetz. Sie kann nur von aussen an den Menschen herangebracht, d. h. ihm geoffenbart sein. Eine Offenbarung ist also mit Rücksicht auf die Menschen als Empfänger nur dann nothwendig und deshalb auch nur dann möglich, wenn ihre sittliche Schwäche so gross ist, dass das Moralgefühl in ihnen völlig erstorben ist. Die Offenbarung kann wirken nur auf die Sinne des Menschen, soll aber die Erweckung des Moralgefühls, oder die Förderung des Sittengesetzes bewirken, — deshalb kann sie nur von Gott ausgehen, der als moralisches Wesen zugleich Urheber der Natur ist. Sie kann nur darin bestehen, dass Gott durch eine besondere, ausdrücklich dazu bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt sich als moralischen Gesetzgeber darstellt. Da Gott als moralischer Weltregent bemüht ist, die Sittlichkeit der vernünftigen Wesen durch alle moralisch zulässigen Mittel zu befördern, lässt sich annehmen, dass er auch das Mittel der Offenbarung anwenden wird, sobald dieselbe an sich möglich ist. Dies ist der Fall, denn Gott kann als Welturheber in der Sinnenwelt wirken, er kann auch Wirkungen hervorbringen, die durch ihre Ungewöhnlichkeit sofort auf Gott als Urheber hinweisen, wenn sie auch nur vorläufig als übernatürlich, als Wunder aufgenommen, da-

gegen bei erweiterter Naturkenntnis natürlich erklärt werden*) und er kann diesen Erweisen seiner Macht die Promulgation des Sittengesetzes folgen lassen. Der äussre, in die Sinnen fallende Machterweis muss zunächst dazu führen, den göttlichen Ursprung der Offenbarung anzunehmen, die Anerkennung ihres göttlichen Inhalts folgt erst später aus der Ueberzeugung von ihrer Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz. Der Umstand, dass die Offenbarung sich zur Sinnlichkeit des Menschen herablassen muss, ist der Grund, weshalb die Idee Gottes durch Anthropomorphismen und die Idee der Unsterblichkeit durch sinnliche Vorstellungen leicht verunreinigt wird. Indem man die sinnlichen Bilder für die Wahrheit hält, entstehen die falschen religiösen Vorstellungen.

Möglich also ist eine Offenbarung. Jetzt fragt sich noch, woran erkennen wir, dass eine vorgebliche Offenbarung es wirklich ist? Ein positiver Nachweis, dass eine bestimmte empirische Erscheinung göttliche Offenbarung ist, lässt sich nicht führen, weder a priori noch a posteriori. Nicht a priori, denn im Begriff Gottes liegt es nicht, dass er in diesem oder jenem bestimmten Falle sich offenbare, nicht a posteriori, denn weder die Unerklärlichkeit eines Geschehens aus natürlichen Ursachen, noch der rein moralische Inhalt einer Bekanntmachung weisen mit Nothwendigkeit auf Gott als Urheber. Dagegen können wir eine Reihe von negativen Kriterien aufstellen, d. h. Merkmale, welche einer vorgeblichen Offenbarung nothwendig zukommen müssen, sollen wir berechtigt sein, ihren Ursprung auf Gott zurückzuführen. Den Inhalt einer göttlichen Offenbarung kann nur das allgemeine Moralgesetz bilden, sowie theoretische Sätze, welche als Aufmunterungs- und Beförderungsmittel der Tugend zu demselben in enger Beziehung stehen, Maximen zur Anwendung des Sittengesetzes auf einzelne Fälle, die praktischen Postulate, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, und dergleichen. Dagegen enthält eine wirklich göttliche Offenbarung weder moralische Vorschriften, welche im allgemeinen Sittengesetz unsrer praktischen Vernunft nicht begründet sind, noch theoretische Lehren, die zum Moralgesetz keine Beziehung haben, oder Lehren, die über unsre Vernunft hinausgehen, zumal diese, schon um von uns aufgenommen zu werden, in die Kategorien unsrer sinnlichen Erkenntnis eingehen müssen. Betreffs der Form der Offenbarung ergeben sich folgende Merkmale: nach der Kategorie der Qualität darf sie,

---

*) Was Fichte nur von der ungewöhnlichen Wirkung in der Sinnenwelt (d. i. vom Wunder) sagt, lässt ihn Pfleiderer von der äusseren übernatürlichen Offenbarung überhaupt sagen: Es ist durchaus falsch, „dass Fichte, indem er das Ansich der Offenbarung noch dahingestellt sein lässt, sich inzwischen anschickt, den subjektiven Offenbarungsglauben als ein unter Umständen natürliches und nothwendiges Phänomen des menschlichen Bewusstseins zu erklären“. Bei Fichte findet sich nirgends auch nur der Gedanke an die Möglichkeit eines Offenbarungsglaubens ohne äussere objektive Offenbarung.

weil auf göttlicher Causalität beruhend, unmoralischer Mittel sich nicht bedienen; der Quantität nach muss sie sich auf Menschen beziehen, deren Sittlichkeit so tief gesunken ist, dass sie einer Offenbarung nothwendig bedürfen; der Relation nach darf sie keinen andern Zweck haben, als reine Moralität zu befördern. Ferner muss auch die Art der Ankündigung einer Offenbarung ihrem Zweck entsprechen. Muss sie auch zur Sinnlichkeit der Empfänger in manchen Stücken sich herablassen, so darf sie doch weder Gott Leidenschaften zuschreiben, welche gegen das Moralgesetz sind, noch die sinnlichen Darstellungen Gottes als objektive Wahrheit hinstellen. — Alle diese Kriterien einer Offenbarung haben jedoch nur negative Bedeutung; wenn sie alle zutreffen, kann eine vorgebliche Offenbarung göttlich sein. Dass sie es wirklich ist, lässt sich nicht beweisen, aber ebensowenig, dass sie es nicht ist, und daran muss sich derjenige genügen lassen, der in ihr ein wirksames Mittel sieht, das Sittengesetz im Kampfe gegen die Neigungen zur Geltung zu bringen.

II.

Von Kant ausgehend, aber von vorne herein durch dessen praktische Untersuchungen mehr angezogen als durch die theoretischen, hat Fichte später die „Wissenschaftslehre" geschaffen und seit 1794 in einer Reihe zum Theil unvollendet gebliebenen Schriften dem gelehrten Publikum vorgetragen. Er will damit die consequente Fortbildung des von Kant begründeten Idealismus geben. Für den Idealismus ist das Ich, das Bewusstsein das einzige Prinzip, aus dem auch die äussern Dinge abgeleitet und erklärt werden müssen. Dies Ich, d. h. nicht das individuelle, sondern das allgemeine Ich, ist nun nicht ein ruhendes Sein, sondern eine Thathandlung, wie Fichte überhaupt nicht das Sein als Träger oder Grund des Handelns, sondern die Thätigkeit selbst als das Ursprüngliche, das Sein erst als Produkt des Handelns betrachtet. Diese erste Thathandlung liegt allen Aeusserungsweisen des Bewusstseins zu Grunde, kann daher nicht selbst Gegenstand des Bewusstseins sein, sondern nur durch eine „intellektuelle Anschauung" gefunden werden. Sie besteht darin, dass „Ich sich selbst setzt", woraus der logische Satz der Identität folgt. Um sich zu bestimmen, muss das Ich sich von allem Andern unterscheiden, d. h. „das Ich setzt sich entgegen ein Nicht-Ich". Dies Nicht-Ich kann aber Nichts Selbständiges sein ausser dem Ich, es ist ja vom Bewusstsein und im Bewusstsein gesetzt, daher „setzt das Ich das Nicht-Ich im Ich"! Diese Setzung wäre völlig resultatlos, wenn Ich und Nicht-Ich einander völlig gleich wären, wenn sie nicht einander theilweise aufheben und beschränken würden, daher „setzt das Ich im theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich sich entgegen". Ich und Nicht-Ich, oder

Subjekt und Objekt, oder Bewusstsein und Ding, bilden also einen in der Setzung des Selbstbewusstseins unmittelbar und nothwendig gegebenen Gegensatz, dessen Glieder sich gegenseitig bestimmen. Auf der Bestimmung des Subjekts durch das Objekt beruht der theoretische, auf der Bestimmung des Objekts durch das Subjekt der praktische Theil der Wissenschaftslehre.

Das Erkennen also beruht auf einer Bestimmung des Subjekts durch das Objekt. Da aber das Objekt selbst nur ein Produkt des Subjekts ist, kommt das schwierige Problem der Erkenntnis darauf hinaus, dass die an sich unendliche und unbeschränkte Thätigkeit des Ich sich selbst beschränkt, denn der Inhalt der Erkenntnis stammt nicht von Dingen an sich ausser uns, sondern aus dem (absoluten) Ich selbst. Die Thätigkeit, durch welche das Ich die scheinbaren Gegenstände producirt, ist, wie jede Thätigkeit desselben, Vorstellungsthätigkeit, aber keine bewusste, durch Gründe bestimmte, sondern unbewusst, grundlos. Aus dem ins Unendliche fortgehenden Prozess, dass das Ich seine unendliche Thätigkeit beschränkt und diese Beschränkung sofort wieder überwindet, deducirt Fichte das ganze System der Vernunftformen der Erkenntnis. — Einen Grund für diesen unendlichen Prozess findet die theoretische Vernunft nicht, entsteht sie doch erst durch ihn. Jener Grund muss in der praktischen Aufgabe liegen, nämlich darin, dass das Ich unendliche Thätigkeit nur dann sein kann, wenn ihm immerfort Schranken gesetzt werden, welche es überwinden muss. Die unendliche Thätigkeit also, oder die sittliche Thätigkeit ist die Aufgabe, um derentwillen die ganze objektive Welt der Vorstellung da ist; die Natur hat keine Bedeutung, denn als Material unsrer Pflichterfüllung. Die sittliche Weltordnung ist der letzte Grund alles Wirklichen, das letzte Ziel alles Geschehens, sie ist das absolute Ich, sie ist Gott. — Im Zusammenhang dieser Lehre gewinnt natürlich auch Fichte's Religionsphilosophie ein ganz andres Aussehen.

Veranlassung, seine religiösen Ansichten auszusprechen, gab Fichte ein Aufsatz Forberg's, „Entwicklung des Begriffs der Religion", der in Fichte's und Niethammer's „Philosophischem Journal" (Bd. VIII. Heft 1. Jahrg. 1798) erschien. Forberg führt aus: Religion ist der praktische Glaube an eine moralische Weltregierung, d. h. an eine Gottheit, welche die Welt nach moralischen Gesetzen regiert. Der Grund zu diesem Glauben liegt weder in der Erfahrung, als ob diese uns das Vorhandensein einer moralischen Weltregierung zeige, noch in der Spekulation, als ob diese uns stichhaltige Beweise für dieselbe vorführe, sondern im Gewissen. Indem der gute Mensch wünscht, dass das Gute allgemein herrsche und danach strebt, fühlt er sich verpflichtet, die Allgemeingültigkeit des Guten als möglich anzunehmen. Auf das endliche Gelingen des Guten können wir nur dann rechnen, wenn wir an eine Gottheit glauben, welche die Welt nach moralischen Gesetzen regiert. Dieser

Glaube ist Religion, ihn anzunehmen ist praktische Pflicht. — Diesem Aufsatz, der „in vielen Rücksichten mit seiner eignen Ueberzeugung übereinkomme“, aber „in mancher andern Rücksicht seiner Ueberzeugung nicht sowol entgegen sei, als dieselbe nur nicht erreiche“, schickte Fichte seine Abhandlung voraus: „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“.

Die Wissenschaftslehre erhebt nicht, wie die dogmatische Philosophie, den Anspruch, etwas erst hervorbringen, etwas „erräsonniren“ zu können, und so will sie auch die Religion nicht erst machen oder den Menschen andemonstriren, sondern wie die ganze Erfahrung, so will sie auch die, als unbestreitbare Thatsache gegebene Religion nur deduciren, d. h. durch Ableitung aus dem obersten Prinzip als nothwendig aufzeigen. — Die Religion ist Glaube an die moralische Weltordnung und hängt auf das Engste mit der Sittlichkeit zusammen. Das Sittengesetz ist, wie oben gezeigt, das oberste Prinzip zur Erklärung der Welt; in der Freiheit und in meiner sittlichen Aufgabe habe ich unmittelbar Theil am Uebersinnlichen, dies ist so sehr das einzig Gewisse, dass ich der Sinnenwelt nur soweit Sein zuschreibe, als sie der Schauplatz meiner sittlichen Thätigkeit ist. Meine Freiheit und den in ihr sich ankündigenden sittlichen Zweck kann ich nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben. Meinen Endzweck aber würde ich aufgeben, wenn ich die Ueberzeugung von seiner Ausführbarkeit aufgeben würde. An der Ueberzeugung von der Ausführbarkeit meines sittlichen Endzwecks kann ich nur festhalten, wenn ich eine moralische Weltordnung annehme, d. h. eine Ordnung, welche mein, von der Freiheit abhängiges sittliches Handeln, von einer entsprechenden Wirkung in der Sinnenwelt begleitet sein lässt. Der Glaube an diese moralische Weltordnung ist Religion. „Der Ort des religiösen Glaubens ist der nothwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot“. Dieser Glaube ist nicht eine willkürliche Annahme, die der Mensch macht oder nicht macht, je nachdem es ihm beliebt, nicht ein freier Entschluss für wahr zu halten, was das Herz wünscht, eben weil das Herz es wünscht, sondern er drängt sich uns mit Nothwendigkeit auf.

Populärer drückt Fichte denselben Gedanken aus in der „Appellation“: Unaustilgbar liegt im Gemüth des Menschen der Ueberdruss am Vergänglichen, das Sehnen nach einem Unvergänglichen. Ebenso unaustilgbar ertönt in ihm die Stimme, dass etwas Pflicht sei und lediglich darum, weil es Pflicht sei, gethan werden müsse. Und an das Bewusstsein, unsre Pflicht um ihrer selbst willen erfüllt zu haben, knüpft sich die unerschütterliche Zuversicht, dass wir durch Befreiung unsers Willens von der Sinnlichkeit der Befreiung von derselben rücksichtlich unsers ganzen Zustandes wenigstens würdig werden, und dass, nach dem wir gethan haben, was von uns abhing, auch eintreten wird, was von uns nicht

abhängt. Dies Bewusstsein ist so gewiss, wie unser eignes Dasein. Damit aber drängt sich uns der unerschütterliche Glaube auf, dass es eine feste Ordnung gebe, nach welcher die reine moralische Gesinnung nothwendig selig mache, die sinnliche Denkart unausweichlich um alle Seligkeit bringe. Der Glaube an diese Ordnung ist Religion, dieselbe „ist daher nicht bloss Sache des moralisch guten Menschen, sondern drängt sich allen Menschen als moralischen Wesen mit Nothwendigkeit auf, sofern dieselben als moralische Wesen jener Ueberzeugung von der nothwendigen Beziehung zwischen Pflichterfüllung und Seligkeit inne werden“.

Einem Missverständnisse der Gegner gegenüber wird der Begriff der Weltordnung näher erörtert. Sie ist nicht das thatsächlich bestehende Verhältnis der moralischen Wesen zu einander. In diesem Falle wäre die Schlussfolgerung richtig: Du und Ich und alle Menschen bilden die moralische Welt, also ist unser Verhältnis zu einander die moralische Weltordnung, also, da diese Ordnung Gott ist, sind oder machen wir täglich Gott. Jene Weltordnung ist vielmehr der ordo ordinans, d. h. das Gesetz, nach welchem auf unser moralisches Wollen eine bestimmte Wirkung in der Sinnenwelt folgen muss. Wie wir säen in der festen Ueberzeugung, dass aus der Saat eine Pflanze hervorgehen werde, und wie unser Säen wohl die nothwendige Bedingung, das Naturgesetz aber der eigentliche Grund ist der Folge von Saat und Ernte, so müssen wir auch bei unserm moralischen Handeln eine sittliche Weltordnung annehmen als Grund, dass unserm sittlichen Willen eine Wirkung in der Sinnenwelt folgen werde.

Religion ist der Glaube an eine moralische Weltordnung; deshalb stehen Religion und Sittlichkeit zu einander in der engsten Beziehung. Nur die Sittlichkeit führt zur Religion, nur sie macht den Inhalt derselben aus. „Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das erste durch Thun, das zweite durch Glauben. Religion ohne Moralität ist Aberglaube, die den Unglückseligen mit einer falschen Hoffnung betrügt und ihn zu aller Besserung unfähig macht. Umgekehrt kann auch die Moralität nicht ohne religiösen Glauben bestehen“. Trotz dieser engen Beziehung aber sind Religion und Moral nicht identisch. Der moralisch gute Mensch beobachtet das Sittengesetz ohne Rücksicht auf die Folgen seines Handelns, er lügt nicht, und sollte die Welt darüber zu Grunde gehen; der religiöse Mensch ist ausserdem überzeugt, dass unser sittlich gutes oder sittlich böses Handeln in der Sinnenwelt entsprechende Folgen haben wird, er lügt nicht und weiss, dass die Welt darüber nicht zu Grunde gehen wird, weil im Weltplan auf eine Unwahrheit nicht gerechnet ist. Die Religion fügt also die Ueberzeugung von der Erreichung des sittlichen Endzweckes hinzu, sie verwandelt das blosse Rechtthun in ein freudiges Rechtthun.

Religion ist der Glaube an eine moralische Weltordnung. Diese moralische Weltordnung ist das Uebersinnliche, ist das

einzig Reale, ist das letzte, allem zu Grunde liegende Prinzip, aus dem die ganze Welt des Denkens und des Seins herfliesst. Daher ist auch der Glaube an sie Nichts Erschlossenes und Abgeleitetes, sondern „das Gewisseste, was es giebt, ja, der Grund aller andern Gewissheit". Daher ist durchaus verwerflich das weitverbreitete Streben, das Dasein Gottes zu beweisen und damit den Glauben an Gott oder die Religion anzudemonstriren. Man vergisst dabei, dass jeder Beweis die Anzeigung eines Grundes ist, dass deshalb Beweise nur für abgeleitete Erkenntnisse können geführt werden, nicht aber für unmittelbare. Und wie will man beweisen? Man nimmt zum Ausgangspunkt die Sinnenwelt und indem man zu dem Bedingten das Unbedingte sucht, schliesst man von der Existenz und Beschaffenheit der Sinnenwelt auf das Dasein und die Eigenschaften Gottes. Für die Transscendentalphilosophie ist dieser Schluss unmöglich, denn sie spricht der Sinnenwelt alle Realität ab und kann daher unmöglich von ihr fortgehen zu Gott als ihrem Grunde. Das gemeine Bewusstsein behauptet freilich die Realität des sinnlichen Daseins, aber indem sie die Welt als die Totalität alles Existirenden annimmt, muss sie bei der Welt als dem absoluten Sein stehen bleiben. Die Welt als in sich vollendetes und darum in sich begründetes Ganzes bedarf keines ausserweltlichen Urhebers, seine Existenz zu erklären. Ueberdies soll noch immer das erste verständige Wort vorgebracht werden, die Behauptung: Gott hat die Welt geschaffen, oder: eine Intelligenz ist Urheber der Sinnenwelt, unserm Verständnis näher zu bringen, mag man nun eine Schöpfung aus Nichts annehmen oder die Bearbeitung einer ewigen Materie.

Das Dasein Gottes zu beweisen ist also unmöglich, ja, das Bemühen, es zu beweisen, ist für die Religion von grösstem Nachtheil. Als Gegenstand des Beweises erscheint Gott als Objekt einer vermittelten Erkenntnis. Als solches versuchen wir ihn zu begreifen. Jedes Begreifen aber ist, wie schon das Wort sagt, ein Zusammenfassen, ein Bestimmen, Beschränken, ein Aussondern und Ausschliessen, kurz, ein Verendlichen. Was wir begreifen, bestimmen wir damit als etwas Beschränktes, Andres, Ausschliessendes. Wer sich nicht begnügt mit der unmittelbaren Erkenntnis Gottes in der intellektuellen Anschauung, sondern ihn mit dem Verstande begreifen will, macht ihn damit zu einem endlichen, beschränkten Wesen. — Des Näheren wird dieser endliche Gott vorgestellt als Substanz und als Persönlichkeit. Uns Gott als Substanz zu denken liegt uns deshalb sehr nahe, weil wir die moralische Weltordnung auf einen Gott zurückzuführen geneigt sind, wie wir jeder Kraft und Thätigkeit ein Ding als ruhenden Träger zu Grunde liegend denken. Auch ist es ungefährlich, solange nur der Mensch „jenen Begriff zu Nichts weiter benutzt, als eben zu diesem Zusammenfassen des unmittelbar in seinem Innern sich offenbarenden Verhältnisses einer übersinnlichen Welt

zu ihm". Er thut dann Nichts Andres als wir alle thun, indem wir gewisse Bestimmungen unsers Gefühls in den Begriff einer ausser uns vorhandenen Kälte und Wärme zusammenfassen. Während aber kein Vernünftiger behauptet, dass eine solche Kälte oder Wärme unabhängig von dieser Beziehung auf sein Gefühl vorhanden ist und also Niemand von einer Substanz der Kälte oder einer Substanz der Wärme redet, soll auf Gott der Begriff „Substanz" angewandt werden als Ausdruck theoretischer Erkenntnis. Das ist entschieden abzuweisen, denn Substanz bedeutet nothwendig ein im Raume und in der Zeit sinnlich existirendes Wesen, mit der Substanzialität wird also Gott Körperlichkeit, sinnliche Existenz zugeschrieben. Gott dagegen ist reines Handeln und Leben, ist das schlechthin Uebersinnliche, ihn als Substanz zu denken ist so verkehrt, als wollte man die Tugend sich vorstellen als Kugel oder als Pyramide. — Auch Persönlichkeit und Bewusstsein dürfen wir Gott nicht beilegen. Freilich, „der Materie nach — dass ich mich bemühe, das Unbegreifliche auszudrücken, so gut ich kann! — der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewusstsein, ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit". Persönlichkeit aber und Bewusstsein, wie wir sie an uns selbst wahrnehmen, sind nothwendig mit Beschränkung und Endlichkeit behaftet und deshalb auf Gott nicht anwendbar. „Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstsein? Doch wol dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt". — Der gewöhnliche Begriff von Gott als eines substantiellen Wesens mit Persönlichkeit und Bewusstsein ist durchaus unhaltbar. Er macht aus Gott ein endliches, beschränktes Wesen, einen Götzen, und das ist Fichte's ganzer Atheismus, dass er diesen Götzen gestürzt und den wahren Begriff von Gott wieder aufgestellt hat; in Wahrheit ist nicht Fichte der Atheist, sondern seine Gegner, welche ihn so schwer beschuldigen. Gott ist die moralische Weltordnung, und der Glaube an sie ist die wahre Religion. „Dieser Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen".

Wie erklärt es sich denn, dass die Menschen einen so falschen Begriff von Gott sich bilden? Von der uns unmittelbar gewissen moralischen Weltordnung fortzugehen zu einem persönlichen Wesen als Urheber derselben ist nicht Sache des ursprünglichen Verstandes, sondern nur einer sich selbst missverstehenden

Philosophie, d. h. des Dogmatismus. Beruhend auf sinnlicher Gesinnung, hält derselbe nur das Sinnliche für wirklich, nur das äusserlich Gegebene für existirend, daher auch Gott, soll er wirklich sein, als endlich und beschränkt muss gedacht werden. Unser Erkennen jedoch weist in letzter Linie zurück auf unser Herz, eine verfehlte Philosophie auf eine falsche Moral, und so ist auch die sinnliche Gottesvorstellung der Gegner Fichte's in letzter Linie nur aus ihrem moralischen Eudämonismus zu erklären. Genuss, Glückseligkeit, das ist das Höchste, was sie kennen und begehren; Genuss, Glückseligkeit verlangen sie auch von ihrem Gott, und darum eben entwerfen sie sich von ihrem Gott ein so beschränktes Bild, weil ein solcher Gott am besten geeignet ist, ihnen Genuss und Glückseligkeit zu verschaffen. Das Verderben des Herzens ist daher der tiefste Quell der falschen Vorstellungen von Gott und damit der verkehrten Religion. „Ihr Endzweck ist immer Genuss, ob sie denselben nun grob begehren, oder noch so fein ihn geläutert haben, Genuss in diesem Leben, und wenn sie eine Fortdauer über den irdischen Tod hinaus sich gedenken, auch dort Genuss: — sie kennen Nichts Anderes als Genuss. Dass nun der Erfolg ihres Ringens nach diesem Genusse von etwas Unbekanntem, das sie Schicksal nennen, abhänge, können sie sich nicht verhehlen. Dieses Schicksal personificiren sie — und dies ist ihr Gott. Ihr Gott ist der Geber alles Genusses, der Austheiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen; dies ist sein Grundcharakter". „Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen; er leistet einen Dienst, der selbst jedem erträglichen Menschen ekelt. Ein solcher Gott ist ein böses Wesen; denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft".

Die Religion ist Glaube an die moralische Weltordnung. Das Sittengesetz macht in jedem Menschen unmittelbar und unwiderstehlich sich geltend. Deshalb sollte man annehmen, dass in allen Menschen auch Religion wäre. Dem steht aber entgegen die dem Menschen von Natur einwohnende Faulheit, d. h. die Trägheit, welche ihn hindert, sich über seinen Zustand zu erheben, wozu die Freiheit ihm die Fähigkeit verleiht. Einzelne ausgezeichnete Individuen jedoch haben sich kraft ihrer Freiheit zur Moralität und damit zur Religion erhoben und werden nun für die übrigen zum Beispiel und Antrieb. So entstehen die positiven Religionen. Diese bezeichnet nämlich Fichte als eine Reihe von „Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf Andre zur Entwicklung des moralischen Sinnes zu wirken". Der Glaube an äussere Offenbarung mag dadurch entstehen, dass diejenigen, aus deren Inneren sich durch ein Wunder der Freiheit der moralische Sinn zuerst entwickelte, sich dieses Wunder dadurch zu erklären suchten, dass sie es durch ein geistiges Wesen ausser ihnen bewirkt sein liessen. Die Gemeinschaft verleiht dann erst den Lehren der Religion

eine höhere, vorgeblich göttliche Autorität. In Wahrheit ist die Religion moralischer Vernunftglaube, die Kirche ein ethisches Gemeinwesen, der Geistliche moralischer Volkslehrer. — Der reine moralische Vernunftglaube ist das Ziel der ganzen Weltentwicklung, die positiven Religionen oder die Lehrsätze der Kirchen sind das Mittel dazu. Sie gründen sich auf Symbole, welche als sinnliche Darstellungen abstrakter Gedanken den Inhalt der Religion in populärer Form darstellen, auch für die Ungebildetesten verständlich. Ihr wesentlicher Inhalt ist: Es giebt überhaupt etwas Uebersinnliches und über alle Natur Erhabenes. Die Form ist veränderlich, und besonders der Protestant geht vom Symbole aus ins Unendliche fort, während der Papist (sei er katholisch oder protestantisch) zu ihm hingeht als zu seinem letzten Ziel. Aufgabe der Wissenschaft ist es, im Zusammenhang mit der fortschreitenden Erkenntnis fortwährend an der Fortbildung der Symbole zu arbeiten. In die Sprache der Kirche dürfen diese Umbildungen jedoch erst dann eingeführt werden, wenn alle Glieder derselben der bisherigen Einkleidungsform entwachsen sind. Solange muss der Prediger in öffentlichen Lehrvorträgen von den alten Symbolen ausgehen, auch wenn er von ihrer Wahrheit nicht überzeugt ist, und das ist keine Unredlichkeit, in Schriften dagegen darf er die gelehrte Arbeit der Umbildung betreiben. „Es ist eine Bedrückung des Gewissens, dem Prediger zu verbieten, seine abweichenden Ueberzeugungen in gelehrten Schriften vorzutragen; aber es ist ganz in der Ordnung, ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst, wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos, dies zu thun".

III.

Fichte's Fortgang von Jena bildet auch für seine Philosophie einen Wendepunkt. Seit 1800 nimmt die Wissenschaftslehre eine wesentlich andere Gestalt an: Fortgehende Vertiefung der eignen Lehre in Folge des Atheismusstreites, wachsender Einfluss der Romantik und der Schelling'schen Spekulation mögen dazu mitgewirkt haben. Indem das theoretische Ich des praktischen bedarf, damit seine Setzungen wenigstens als „versinnlichtes Materiale unsrer Pflicht" eine gewisse Realität gewinnen, indem das praktische seinen Halt erst findet in der moralischen Weltordnung, führt schon die Wissenschaftslehre in ihrer ersten Gestalt auf die moralische Weltordnung, als den letzten Halt alles Seins. Wie nahe lag es, sie auch zum schöpferischen Grund desselben zu machen. Die religiöse Frage drängte zu einer genaueren Unterscheidung des absoluten und des empirischen Ich, und indem das Sein nicht mehr als Produkt, sondern entsprechend dem gewöhnlichen Bewusstsein als Träger des Handelns betrachtet wird, erscheint das absolute Ich oder Gott als der

Träger der göttlichen Weltordnung, als Prinzip alles Seins. Hiess es früher: „Das Ich allein ist und ausser ihm ist Nichts", so heisst es jetzt: „Gott allein ist und ausser ihm ist Nichts", und die Frage nach dem Verhältnis des Einen, absoluten Seins zu dem mannichfaltigen endlichen Dasein ist jetzt das Grundproblem der philosophischen Forschung.

Diese wesentlich modificirte Gestalt der Wissenschaftslehre führt mit Nothwendigkeit zu einer veränderten Fassung des religiösen Problems. Um sie kurz zu kennzeichnen: Religion und Philosophie (d. h. Fichte's Wissenschaftslehre in ihrer spätern Gestalt) sind identisch, sofern beide ein Wissen sind darum, dass nur Gott das Eine wahre Sein ist, dass dagegen das mannichfaltige endliche Sein, auch der Mensch, nur ist, weil er aus Gott stammt, und soweit er an Gott Theil hat; sie sind unterschieden, sofern die Religion nur das Dass, die Philosophie auch das Wie dieses Verhältnisses einsieht. Dieser Periode eigenthümlich ist ferner die geschichtsphilosophische Betrachtung der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" und die Beziehung der verschiedenen Stufen der Einsicht zu eben sovielen Graden des Wohlbefindens in der „Anweisung zum seligen Leben".

Es gibt nur Ein wahres Sein, das ewig unveränderlich vollkommen gut ist, oder Gott, als absolutes Ich ununterschiedene Identität von Subjekt und Objekt. Seiner Materie nach ist das göttliche Sein Denken, Wissen; auch der Ausdruck Bewusstsein ist zulässig, sobald man nur die uns Menschen wesentliche Form des discursiven Bewusstseins abstreift. Doch ist es uns unmöglich, einen bestimmten Begriff von Gott oder die Erkenntnis seines innern Wesens zu fassen, er ist für uns unbegreiflich, nur dasjenige, durch welches wir uns und unsre Welt denken, und zugleich der höchste Gegenstand unsrer Liebe. Der Begriff Gottes ist die reine Negation aller Begreiflichkeit, verbunden mit der ewigen Geliebtheit. Als Denken ist Gott nicht ein ruhendes Sein, sondern stets thätiges Leben, ein aktives Sein, das nothwendig auch da ist. Das unmittelbare Dasein des Einen, göttlichen Seins ist das Bewusstsein, sofern auch dies, bevor es zum bestimmten Selbstbewusstsein wird, ununterschiedene Identität von Subjekt und Objekt ist. In diesem Bewusstsein haben wir unmittelbar Theil am Göttlichen, an dem Einen, unveränderlich wirklichen Sein, diese unsre Intelligenz ist zugleich auch das einzig wirkliche Dasein Gottes; alles Andre dagegen, was als Dasein erscheint, ist nur mittelbar Wirkung Gottes, unmittelbar Wirkung des Bewusstseins. Seiner eignen innern Natur nach muss nämlich das Bewusstsein, wenn es zu sich kommen und sich selbst begreifen will, die ursprüngliche Identität von Subjekt und Objekt zerspalten, das ursprüngliche Leben als todtes Sein ausser sich setzen und in der Reflexion die Welt der Mannichfaltigkeit erzeugen. Insofern ist das Bewusstsein der Schöpfer der Welt, aber doch nur, weil Gott in demselben die Empfindungen, An-

schauungen und allgemeinen Denkgesetze wirkt, nach welcher die sinnliche Welt unsrer Vorstellung gebildet wird. Diese Darstellung und Ausstrahlung des Einen göttlichen Seins in dem mannichfaltigen endlichen Dasein ist nicht willkürlich ohne zwingenden Grund und irgend wann in der Zeit entstanden, sondern nothwendig und ewig, denn im wahrhaft Seienden gibt es weder ein Entstehen, noch eine Veränderung, noch eine Willkür. Daher gibt es keine thörichtere Lehre als die Behauptung einer zeitlichen, willkürlichen Schöpfung.

Mit diesen philosophischen Lehren stimmt in auffallendster Weise überein das Evangelium Johannis und besonders der Prolog desselben. Johannes allein kann als Lehrer des ächten Christenthums gelten, weil Paulus durch das Zugeständnis, das Judenthum sei irgend einmal wahre Religion gewesen, halb in der Jüdischen Religion stecken blieb und durch den Versuch, dies Zugeständnis durch Räsonnement zu begründen, das Räsonnement, den Begriff zum höchsten Richter in religiösen Fragen erklärte und damit das Christenthum dem Wechsel der philosophischen Systeme preisgab. Johannes nun beginnt in direktem Widerspruch gegen das: Im Anfang schuf, des Alten Testamentes: Im Anfang war, und verwirft damit die Annahme einer Schöpfung, diesen absoluten Grund-Irrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre, dies Ur-Prinzip des Juden- und Heidenthums. Im Anfange war das Wort, es war bei Gott, Gott selbst war es, deutlicher konnte der Evangelist es nicht aussprechen, dass Gottes Dasein an sich und in ihm von seinem Sein nicht unterschieden, sondern ursprünglich ist, vor aller Zeit und ohne alle Zeit, bei dem Sein und unabtrennlich von dem Sein, dass in Gott und aus Gott Nichts wird, Nichts entsteht, dass in ihm ewig nur das Ist ist und was da sein soll ursprünglich bei ihm und er selbst sein muss. Dieses Dasein wird dann charakterisirt als Logos oder Wort, deutlicher kann es nicht ausgesprochen werden, dass das unmittelbare Dasein Gottes nothwendig Bewusstsein ist, das Wort ist der Schöpfer der Welt, d. h. das Bewusstsein ist durch die in seinem Wesen liegenden Spaltungen der Schöpfer der mannichfaltigen und unendlichen Dinge in der Welt.

Hat das endliche Ich auch unmittelbar Theil am göttlichen Sein, so ist doch der Grad dieses Theilhabens verschieden nach dem Grade seines Bewusstwerdens. Fünf Stufen unterscheidet Fichte in dieser Beziehung, wesentlich dieselben für die Menschheit und für den Einzelnen. Die „Grundzüge“ bezeichnen als Zweck des Erdenlebens der Menschheit, dass sie alle Verhältnisse mit Freiheit nach Vernunft einrichte, dies Ziel wird jedoch erst nach langer Entwicklung erreicht, die in fünf Perioden (oder nach Fichte's unrichtigem Ausdruck: Epochen) zerfällt 1. die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinkt: der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts. 2. die Epoche, da der Vernunft-Instinkt in eine äusserlich zwingende Autorität ver-

wandelt ist: das Zeitalter positiver Lehr- und Glaubenssysteme, die nirgends zurückgehen bis auf die letzten Gründe und deshalb nicht zu überzeugen vermögen, dagegen aber zu zwingen begehren und blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern, der Stand der angehenden Sünde. 3. die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmässigkeit des Vernunft-Instinkts und der Vernunft überhaupt, das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. 4. die Epoche der Vernunftwissenschaft, das Zeitalter, wo die Wahrheit als das höchste anerkannt und am höchsten geliebt wird: der Stand der anhebenden Rechtfertigung. 5. die Epoche der Vernunftkunst, das Zeitalter, wo die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selbst zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbauet: der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung. Das gegenwärtige Zeitalter gehört nach Fichte der dritten Periode an, sein Charakter ist die Befreiung von blinder Autorität, aber nicht auf Grund einer wissenschaftlichen Einsicht, sondern durch Berufung auf den gesunden Verstand und das angeborne Wissen. Was ich nicht begreife, ist nicht da, das ist die Regel dieses Verstandes, und er begreift nur, was zu seiner Person in engster Beziehung steht, daher Egoismus sein eigentlicher Charakterzug. Ihm schroff entgegengesetzt ist das vernunftmässige Leben, nämlich das Leben der Person, hingegeben an die Gattung oder an die Ideen. Dies Leben in der Idee ist an sich immer dasselbe, nämlich das unmittelbare Gefühl ursprünglicher, rein und schlechthin aus sich selbst hervorgehender Thätigkeit. Nur in Rücksicht der Gegenstände gibt es für unser Bewusstsein verschiedene Formen der Ideen, welche dann auch verschiedene Ideen genannt werden, die verbreitetste Art jener Urthätigkeit ist die schöne Kunst, seltener schon das Ausströmen derselben in die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschheit, noch seltener die Wissenschaft, d. h. die Erbauung und Nacherschaffung des gesammten Universum rein aus Gedanken, „endlich die umfassendste, alles in sich aufnehmende und durchaus an jedes Gemüth zu bringende Form der Idee, das Hinströmen aller Thätigkeit und alles Lebens mit Bewusstsein in den Einen, unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit: oder die Religion.“ „Wem dieses Bewusstsein in seiner Unmittelbarkeit und unerschütterlichen Gewissheit aufgeht und ihm zur Seele wird alles seines übrigen Wissens, Denkens und Sinnens, der ist eingegangen in den Besitz nie zu trübender Seligkeit. Was ihm begegne, es ist Lebensform jenes Urquells des Lebens, welches in jeglicher Gestalt heilig und gut ist, und welches in jeglicher Gestalt zu lieben er sich nicht entbrechen kann; es ist, falls er etwa mit andern Worten sich ausdrückte, der Wille Gottes, mit welchem sein Wille immer eins ist. Was ihm zu thun vorkomme, so beschwerlich es sei, oder so

gering und unedel es erscheine — es ist Lebensform jenes Urquells des Lebens in ihm, dessen Ausdruck zu sein seine Seligkeit ausmacht; es ist der Wille Gottes an ihm, dessen Werkzeug zu sein ihn beglückt. Wer in diesem Glauben und in dieser Liebe sein Feld ackert, ist unendlich edler und seliger, als wer ohne diesen Glauben Berge versetzt".

Vorwiegend vom theoretischen Standpunkt aus, d. h. als verschiedene Ansichten der Welt sind dieselben Stufen der allmählichen Entfaltung des Bewusstseins geschildert in der „Anweisung zum seligen Leben". Die oberflächlichste und verworrendste Art die Welt zu nehmen ist die, wenn man für das wirklich Daseiende hält, was in die äussern Sinne fällt und eben weil die äussern Objekte der Sinne als wirklich und vollkommen real gelten, kein Bedürfnis hat, über sie hinauszugehen. Auf der zweiten Stufe erfasst man die Welt „als ein Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts in einem System vernünftiger Wesen". Ein Gesetz gilt dieser Weltanschauung als das Erste, als das allein wahrhaft Seiende; Freiheit und ein Geschlecht der Menschen sind bloss darum, weil sie als Bedingungen jenes Gesetzes nothwendig gesetzt werden müssen. Dies ist der Standpunkt Kant's; auf ihm ruht auch Fichte's „Rechtslehre" und „Sittenlehre". Die dritte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpunkte der wahren und höhern Sittlichkeit. Auch für sie ist das wahrhaft Reale ein Gesetz, aber nicht ein bloss ordnendes, sondern ein schaffendes Gesetz, welches uns Menschen auch wirklich zu dem machen will, wozu wir bestimmt sind, nämlich zur Offenbarung des göttlichen Wesens. Das wahrhaft Reale und Selbständige ist ihr das Heilige, Gute, Schöne; das Zweite ist ihr die Menschheit, als bestimmt, jenes in sich darzustellen; das ordnende Gesetz in derselben, als das Dritte, ist ihr lediglich das Mittel, um sie in innere und äussere Ruhe zu bringen; endlich die Sinnenwelt, als das Vierte, ist ihr lediglich die Sphäre, für die äussere und innere, niedere und höhere Freiheit und Moralität. Durch höhere Moralität allein ist Religion, ist Weisheit und Wissenschaft, ist Gesetzgebung und Kultur, ist die Kunst, ist alles Gute und Achtungswürdige, das wir besitzen, in die Welt gekommen. Die vierte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpunkt der Religion. Geht sie aus der dritten hervor, so ist sie die klare Erkenntnis, das jenes Heilige, Gute und Schöne keineswegs unsere Ausgeburt ist, sondern die unmittelbare Erscheinung des innern Wesens Gottes in uns. Erst auf dieser Stufe erkennen wir, dass Gott allein ist und ausser ihm Nichts, auch sehen wir jetzt nicht mehr bloss seine Hülle, als Stein, Kraut, Thier, als Naturgesetz oder als Sittengesetz, sondern ihn in seinem eignen, unmittelbaren und kräftigen Leben, denn „er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und vom ihm Begeisterte thut". „Willst Du Gott anschauen, wie er in sich selbst ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; Du kannst ihn

allenthalben finden, wo Du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und Du schaust ihn an; ergib Dich selbst ihm und Du findest ihn in Deiner Brust“! Die letzte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpunkte der Wissenschaft, d. h. der Einen, absoluten, in sich selbst vollendeten Wissenschaft. Sie geht über die Einsicht der Religion, dass schlechthin alles Mannichfaltige in dem Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sei, hinaus zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges; für sie wird genetisch, was für die Religion nur absolutes Faktum ist; die Religion ist blosses, wenn auch unerschütterliches Glauben, die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen. Der wissenschaftliche und der religiöse Standpunkt sind an sich nicht thätig, sondern lediglich beschauend, aber der Standpunkt der höhern Moralität treibt nothwendig zum Handeln, und so ist auch wirkliche und wahre Religiosität nicht lediglich betrachtend und beschauend, nicht bloss brütend über andächtigen Gedanken, sondern nothwendig thätig. Die Religion ist nicht blosses andächtiges Träumen, sie ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von andern Geschäften, etwa an bestimmten Tagen und Stunden treiben könnte, sondern der innere Geist, der alles unser Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht. Dabei kommt es nicht an auf die Sphäre des Berufs, sobald man denselben nur erkennt und liebt als den Willen Gottes an uns und in uns. „So Jemand in diesem Glauben sein Feld bestellt oder das unscheinbarste Handwerk mit Treue treibt, so ist dieser höher und seliger, als ob Jemand, falls dies möglich wäre, ohne diesen Glauben die Menschheit auf Jahrtausende hinaus beglückseligte“. Der Fromme also erfasst seine Welt als Thun, aber ohne Rücksicht auf den Erfolg in der Sinnenwelt, sondern lediglich, weil es der Wille Gottes in ihm und sein eigener, eigentlicher Antheil am Sein ist.

Diesen fünf Stufen des Wissens oder des Lebens entsprechen ebensoviele Stufen der Seligkeit, denn Seligkeit und Leben sind identisch und beide bestehen im Gedanken, d. h. in einer gewissen, bestimmten Ansicht unsrer selbst und der Welt als hervorgegangen aus dem göttlichen Wesen, verbunden mit einem gewissen Genuss der Welt. Auf dem ersten Standpunkte der Weltansicht, wo allein den Gegenständen der äussern Sinne Realität beigelegt wird, ist der sinnliche Genuss das Herrschende. Diese aber vermag den Menschen ebensowenig zu befriedigen, als die strenge Rechtlichkeit der zweiten Stufe, welche alle Neigung, alle Liebe und alles Bedürfnis des Menschen vernichtet, ihn alles als werthlos betrachten lässt, wenn er nur sich selbst nicht verachten muss. Befriedigung findet der Mensch nur, wenn er das eigene Sein und die Selbstliebe aufgiebt, und sich hingibt an das Eine, ewig unveränderliche, göttliche Sein. Dies geschieht erst auf dem Standpunkte der höheren Moralität: die äussere Welt der Sinne hat für sich keinen Werth, sondern gewinnt Bedeutung

lediglich als der Schauplatz und das Mittel unsers sittlichen Handelns. Indem der Mensch frei dem innern göttlichen Gesetz folgt, vermag er sich über die Welt der Sinne zu erheben und Befriedigung zu finden in einer höhern, überirdischen Welt, welcher er durch sein Handeln angehört. Aber auch diese Befriedigung ist beschränkt, denn sie hängt ab von dem Erfolg unsers Handelns, den wir nicht in der Hand haben. Von diesem Zweifel am Erfolg befreit erst die vierte Stufe, diejenige der Religiosität. Sie macht zum Gegenstand unsers Willens nur die Geisterwelt der vernünftigen Individuen, und lässt uns in ihr Nichts Andres erstreben, als „dass in jedes Individuum Handeln rein diejenige Gestalt erscheine, welche das göttliche Wesen in ihm angenommen, und dass jeder Einzelne in aller Uebrigen Handeln Gott erkenne, wie er ausser ihm erscheint, und alle Uebrigen in dieses Einzelnen Handeln gleichfalls Gott, wie er ausser ihnen erscheint, dass daher immer und ewig fort in aller Erscheinung Gott ganz heraustrete und dass er allein lebe und walte und Nichts ausser ihm; und allgegenwärtig und nach allen Richtungen hin ewig nur er erscheint dem Auge des Endlichen". Denn nur in der Reflexion spaltet sich das Eine, absolute Ich in eine Fülle von Ichen der Individuen, die sinnliche Erkenntnis sieht in ihnen selbständige Wesen, aber die höhere Einsicht lehrt, dass sie nur Erscheinungen der Einen Liebe, Ausstrahlungen des Einen göttlichen Lebens sind. Der Fromme hat daher allein die rechte Menschenliebe, nicht jene absolute Flachheit, welche alles gut sein lässt, sondern die unablässige Arbeit an der Menschen Veredlung. In dieser Liebe findet der Fromme auch die wahre Seligkeit: „Der Religiöse ist der Möglichkeit des Zweifels und der Ungewissheit auf ewig entnommen. In jedem Augenblick weiss er bestimmt, was er will und wollen soll, denn ihm strömt die innerste Wurzel seines Lebens, sein Wille unverkennbar, ewig fort unmittelbar aus der Gottheit. In jedem Augenblick weiss er bestimmt, dass er in alle Ewigkeit wissen wird, was er wolle und solle, dass in alle Ewigkeit die in ihm aufgebrochene Quelle der göttlichen Liebe nicht versiegen, sondern unfehlbar ihn festhalten und ihn ewig fortleiten werde". In ihm ist keine Furcht über die Zukunft, keine Reue über das Vergangene, „er hat nie etwas sich zu versagen, oder sich nach etwas zu sehnen, denn er besitzt immer und ewig die ganze Fülle alles dessen, das er zu fassen vermag. Für ihn ist Arbeit und Anstrengung verschwunden, seine ganze Erscheinung fliesst lieblich und leicht aus seinem Innern, und löset sich ab von ihm ohne Mühe. Um es mit den Worten eines unsrer grossen Dichter zu sagen:

> Ewig klar und spiegelrein und eben
> Fliesst das zephyrleichte Leben
> Im Olymp den Seligen dahin.
> Monde wechseln und Geschlechter fliehen —
> Ihrer Götterjugend Rosen blühen
> Wandellos im ewigen Ruin".

Das Wesen der Religion besteht also darin, dass wir alles endliche Leben, und zwar nicht bloss, dass es überhaupt da ist, sondern auch, dass es grade so da ist, wie es da ist, als nothwendige Entwicklung des Einen, göttlichen Lebens auffassen. Während die Religion dies Verhältnis als Thatsache hinnimmt, lehrt uns die Wissenschaft, wie dasselbe zu denken ist. Dies ihr höchstes Ziel aber hat die Wissenschaft erst jetzt, erst in der Wissenschaftslehre Fichte's erreicht; hat es denn vorher keine wahre Religion gegeben? Da aus Nichts nie etwas wird, da die Vernunftlosigkeit also nie zur Vernunft kommen kann, muss die Menschheit in ihrer ältesten Gestalt wenigstens in Einem Punkte ihres Daseins rein vernünftig gewesen sein und daher auch die wahre Religion gehabt haben. Mit Nothwendigkeit werden wir zur Annahme eines Normalvolkes getrieben, „das durch sein blosses Dasein, ohne alle Wissenschaft oder Kunst, sich im Zustande der vollkommenen Vernunftkultur befunden habe". Seine Religion beruhte auf dem Dasein Gottes und bestand in dem Hingegebensein an die Sittlichkeit, insofern war sie die wahre, aber sie beruhte nicht auf eigner, durch Freiheit bedingter Entwicklung, daher war sie nicht die vollendete Religion. Diese Entwicklung vollzieht sich nur im Kampfe mit der menschlichen Rohheit. Neben jenem Normalvolk waren zu derselben Zeit schon über die ganze Erde zerstreut scheue und rohe Wilde ohne alle Bildung. Weder für jenes noch für dieses gab es in ihrer Isolirung eine Geschichte. Erst als das Normalvolk durch irgend ein Ereignis aus seinem Wohnplatz vertrieben und über die Sitze der Unkultur zerstreut wurde, begann der Prozess der freien Entwicklung des Menschengeschlechtes und mit ihr die Geschichte. Erst in diesem Konflikte der Kultur und der Rohheit entwickelten sich die Keime aller Ideen und aller Wissenschaften als der Kräfte und Mittel, um die Rohheit zur Kultur zu führen. In diesem Konflikt entstanden auch die geschichtlichen Religionen der alten Zeit. Eine genaue Kenntnis derselben finden wir bei Fichte nicht, theils, weil die Religionsgeschichte überhaupt erst jüngeren Datums ist, theils, weil Fichte's spekulativer Natur historische Studien fern lagen. Als das Charakteristische der alten Religion erscheint, dass Gottes Verhältnis zur Welt als dasjenige allmächtiger Willkür aufgefasst wird. Daher die Annahme einer Schöpfung, dies Urprinzip des Juden- und Heidenthums, daher die Erklärung der Erhaltung und Regierung der Welt durch hin und wieder eintretende Wunder, daher die Auffassung der sittlichen Pflichten als bloss willkürlicher Forderungen Gottes. Dieser Begriff Gottes beruht auf einzelnen Erfahrungen göttlicher Wirkungen und führt deshalb zur Vielgötterei. Die Staaten des Alterthums waren Theokratieen, entstanden sie doch, indem Abkömmlinge des Normalvolks unter wilde Völker kamen und sie die Künste und Ordnungen höherer Kultur lehrten. Diese Religionen aber konnten nicht dauernd

befriedigen, ihr Ende war die schmerzhafte Empfindung innerer Leere und die bittere Sehnsucht nach Wahrheit und Klarheit.

Mit dem Christenthum trat die vollendete Religion in die Geschichte ein. Dasselbe erhebt nämlich den Anspruch, dass jenes absolut unmittelbare Dasein Gottes, das ewige Wissen oder Wort, rein und lauter, ohne alle Beimischung von Unklarheit und ohne alle individuelle Beschränkung in Jesus von Nazareth in einem persönlich sinnlichen und menschlichen Dasein sich dargestellt hat, und dass alle diejenigen, welche seine Jünger werden, seiner bedürfen, um durch ihn dies ewige Wort auch in sich darzustellen. Jesus ist der erstgeborne, der einzig unmittelbar geborne Sohn des Vaters, alle andern können erst durch ihn, durch die Verwandlung in sein Wesen Kinder Gottes werden; dies ist das charakteristische Dogma des Christenthums. Jesus bekam die wahre Religion nicht überliefert von einem Andern, sondern rein aus sich selbst, unmittelbar im eignen Bewusstsein war sie ihm gegeben. Inhaltlich stimmt sie überein mit der Urreligion des Normalvolks, was der Verfasser des Hebräerbriefes andeutet, indem er ihn einen Priester nach der Ordnung Melchisedeks nennt. In der christlichen Kirche freilich ist die wahre Religion nicht in voller Reinheit bewahrt. Von seinem asiatischen Ursprung her haftete dem Christenthum ein fatalistischer Zug an, daher die Predigt stummer Ergebung und blinden Glaubens. Paulus erkannte im Gegensatz zu Johannes an, dass das Judenthum einmal wahre Religion gewesen sei, suchte dies durch vernünftiges Raisonnement zu beweisen und begründete dadurch die allgemeine Richtung des Gnosticismus, welcher den Begriff Richter sein lässt in religiösen Fragen. Dieser begegnete nothwendig der entgegengesetzten Bestimmung, dass alles Begreifen untersagt und die Wahrheit einfach anzunehmen sei, wie sie in dem geschriebenen Wort und in der mündlichen Tradition niedergelegt sei. Auch die Reformation hat den wahren Grund der Ausartung des Christenthums nicht entdeckt und verfiel daher demselben Fehler. Gründliche Besserung ist nur möglich, wenn man zurückkehrt zur Urgestalt des Christenthums, nämlich zum Evangelium Johannes.

Eine neue Periode tritt ein mit der Wissenschaftslehre. Was nämlich das Christenthum als historische Thatsache anerkennt, erkennt sie als metaphysische Wahrheit und zwar unabhängig von allen Einflüssen des historischen Christenthums. Was Fichte von dem Einfluss derselben auf den religiösen Volksglauben erwartet, zeigt uns das „Religionsbekenntnis der Deutschen", enthalten in dem Fragment: „Die Republik der Deutschen zu Anfang des zweiundzwanzigsten Jahrhunderts unter ihrem fünften Reichsvogt" (1806—7). Die Gesetzgeber fanden es nöthig, zu den drei bekannten Hauptconfessionen des Christenthums noch ein viertes Bekenntnis hinzuzufügen, dessen Bekenner sich allgemein Christen nannten. Die Gelehrten unter ihnen gaben zu, dass Jesus zuerst unter

allen und ohne alle Anleitung den höchsten Endpunkt aller Wahrheit gewusst und gelehrt habe, aber sie bestanden darauf, dass sie diese Lehre nicht für wahr hielten, weil Jesus sie gelehrt, sondern nur weil und wiefern sie selbst sich innerlich gedrungen fühlen, sie als wahr anzuerkennen. Sogar jene aus historischer Forschung erwachsene tiefe Verehrung für Jesus drängen sie Niemandem auf, sondern erkennen Jeden als Genossen ihres Glaubens an, der nur mit dem Inhalt des Christenthums übereinstimmt. Dem gegenüber behaupten nun die Gegner, dass sie es nicht als wahr einsehen, auch nicht durch inneren Wunsch dahin gezogen werden, sondern es lediglich auf das Wort eines ihnen sehr unbekannten Mannes annehmen. Doch traten von den drei ältern Confessionen die beiden protestantischen sehr bald, und jetzt, zu Anfang des 22. Jahrhunderts auch die katholische zu den allgemeinen Christen über. Die Lehrer der Christen haben keine andre Verpflichtung, nicht etwa Moral oder Politik oder Glückseligkeitslehre oder gar die Kunst des Landbaues zu lehren, sondern wirklich Religion, d. h. die Erkenntnis unsers Seins allein in Gott und unsrer ewigen Fortdauer in demselben und die Gewissheit, dass er sich am unmittelbarsten in uns offenbare, wie seine durchsichtige Klarheit, seine unerschütterliche Festigkeit, seine strenge Ordnung und seine allumfassende Güte ohne Unterlass und rund um uns her durch uns hindurch ausströme auf die andern Geschöpfe". Dabei mag die Bibel als Mittel des Unterrichts beibehalten werden, aber die Lehren der Religion dürfen nicht durch deren Autorität sondern nur durch ihre innere Wahrheit bewiesen werden.

Dem entspricht es durchaus, dass Fichte in dem „deducirten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt" (1807) der Theologie nur dann eine Stelle an der Universität als „einer Schule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches" einräumen will, wenn sie den Anspruch auf ihr allein bekannte Geheimnisse und Zaubermittel aufgibt und bekennt, dass der Wille Gottes ohne besondere Offenbarung erkannt werden könne, dass also die Bibel nicht Erkenntnisquelle der Religion sondern nur Vehikel des Volksunterrichtes sei, daher, ganz unabhängig von dem, was der Verfasser wirklich gesagt habe, so erklärt werden müsse, wie der Verfasser hätte sagen sollen. — Auf diese Weise allein kann dem endlichen Eintritt des Reiches Gottes vorgearbeitet werden, ein Zustand, wo nicht bloss die wissenschaftliche Einsicht in die Einheit des Menschen mit Gott allgemein ist, sondern wo auch der Wille der Menschen keine andre Norm kennt, als das Wirken Gottes in ihm, wo also durch Einsicht und freien Willen aller Menschen Gott allein und allgemein herrscht.

Vorkommende Missdeutungen machen es nöthig, Fichte's Lehre von der Unsterblichkeit ausdrücklich zu erwähnen. Fichte verwirft die gewöhnliche Auffassung, welche das ewige Leben erst nach dem Tode beginnen, in gleicher Weise Frommen und Un-

frommen zu Theil werden und im Genuss einer gesteigerten Glückseligkeit bestehen lässt, er verwirft aber nicht die Unsterblichkeit als solche. Sein heisst schon an sich Nicht-untergehen-können. Wahres Sein hat Jeder, der sich als eine Darstellung und Wirkung des Einen, göttlichen Seins erkannt hat. Dazu führt die Religion; der Fromme also ist und ist damit zugleich unsterblich, er hofft nicht bloss auf Unsterblichkeit, er besitzt sie. Er wird daher auch nach dem Tode fortleben, und zwar als Individuum, da das göttliche Leben nur in Individuen zur Darstellung kommt. „So lebe und so bin ich, und so bin ich unveränderlich, fest und vollendet für alle Ewigkeit; denn dieses Sein ist kein von aussen angenommenes, es ist mein eigenes, einiges, wahres Sein und Wesen“. Es ist aber kein Leben zum Zweck des Genusses, sondern nur eine neue Sphäre des Handelns, ein Handeln, nicht mehr zum Sittlich-werden, sondern im Sich-sittlich-weiter-bilden. Daher wird auch auf diese neue Welt wieder eine höhere folgen für die in jener vollendeten Frommen, und so fort ins Unendliche. Die Unfrommen dagegen gelangen hier nicht zum wahren Sein und Leben, sie können deshalb auch nicht fortleben, doch zeigt sich Fichte hin und wieder geneigt ihnen schon wegen ihrer Bestimmung zur Sittlichkeit ein Fortleben nach dem Tode zuzuschreiben.

Aehnlich ist Fichte's Stellung zu Wunder und Offenbarung. Wunder als willkürliche, gesetzwidrige Wirkungen Gottes in der Natur, Offenbarungen als äussere, wunderbare Mittheilungen Gottes an den Menschen erkennt er nicht an, denn durch Nothwendigkeit wird alles geleitet und der Glaube an ein ursprüngliches Eingreifen des Geistigen in die Sinnenwelt ist grober heidnischer Aberglaube. Dagegen lehrt Fichte einen lebendigen und wirkenden Gott in der Geisterwelt. „Dass er allen, die zu ihm sich nahen, ein neues Herz schafft, ist sein ewiges, grosses Wunder, und einzelne Wunder, in dieser Sphäre, dass ein Christus kam, er Apostel fand, diese bis auf diese Stunde die ihrigen gefunden, werden wir allenthalben zu bemerken Gelegenheit haben“. Und wenn die Erkenntnis und Liebe Gottes einzelnen bevorzugten Individuen mit besondrer Klarheit und Stärke aufgeht, so werden sie für alle andern zu Trägern göttlicher Offenbarung.

Fichte's System wurde zu rasch von demjenigen seiner Nachfolger abgelöst, als dass von einem weitgehenden Einflusse desselben auf die einzelnen Wissenschaften die Rede sein könnte. Daher haben wir hier nur zu erwähnen das Werk des früheren Benediktiners zu Kloster Banz, Johann Baptist Schad († 1834) „Absolute Harmonie des Fichte'schen Systems mit der Religion“ (Erfurt 1802). „Das schlechthin Uebersinnliche, das jeder Mensch durch blossen Vernunftinstinkt getrieben, setzt, macht das Wesen der Religion aus. Es ist das Göttliche κατ' ἐξοχήν, das unter tausenderlei Formen angebetet wird. Würde man bloss bei dieser rein vernünftigen Voraussetzung stehen bleiben, so würde nie

weder Unglaube noch Aberglaube möglich sein. Aber man will theils darüber spekuliren, theils es durch Phantasie anschaulich machen". Aus den Versuchen, das Uebersinnliche der Phantasie anschaulich zu machen, sind die mancherlei Formen des Aberglaubens hervorgegangen. Auch die Philosophie vermochte lange keine Abhülfe zu schaffen, denn auf dem Reflexionsstandpunkte kam sie nicht darüber hinaus, entweder im Subjektiven oder im Objektiven oder in einer bloss äusserlichen Coordination beider das Uebersinnliche zu suchen. Besonders der Kantische Dualismus war der Religion durchaus feindlich. Erst Fichte hat in der indifferenten Einheit des Subjektiven und Objektiven den wahren Begriff des Uebersinnlichen und in dem unablässigen Streben nach der Vereinigung mit demselben das eigentliche Wesen der Religion entdeckt. Freilich kann die reine Vernunftreligion nie allgemeine Volksreligon werden, da nicht alle Menschen Philosophen sind, auch Christus hat aus Rücksicht auf die Fassungskraft seiner Volksgenossen der christlichen Religion manche geringere Elemente beigemischt, aber er hat selbst den Grundsatz aufgestellt, dass das Christenthum sich immer weiter fortbilde bis zur vollendet reinen Religion. Dies ist um so eher möglich, als das einzige, unwandelbare Dogma, das Jesus als das Wesen der Religion aufstellt, nämlich die Forderung, der Gottheit immer ähnlicher zu werden, ein Produkt der reinen Vernunft ist, die weiteren Bestimmungen dieses Dogmas temporell und lokal, also mit jeder Veränderung der Menschheit variabel sind.

Dritter Abschnitt:

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und verwandte Denker.

(22. Jan. 1775 — 20. Aug. 1854).

In der späteren Wendung der Fichte'schen Wissenschaftslehre zeigt sich bereits der Einfluss der veränderten Denkrichtung, welche gegen Ende des Jahrhunderts sich geltend macht. Der Aufklärung trat die Romantik entgegen. Galten jener nur die klaren und deutlichen Begriffe des allgemein gültigen verständigen Denkens, so bringt diese wieder die dunkeln Gefühle und Ahnungen, die rein individuellen Regungen des Gemüths und Bildungen der Phantasie zu Ansehen; sah jene in der Natur nur das Mittel für die Zwecke des Menschen, in der Geschichte nur eine Sammlung zufälliger Vorkommnisse, so betrachtet diese die Natur als in sich werthvolles Produkt des Geistes, aus welchem auch der Mensch hervorgeht und seine eigenartige Bestimmtheit erhält, die Wirklichkeit als unterworfen der ewigen Ordnung der Nothwendigkeit. Diese Weltanschauung, deren Charakter eingehend zu zeichnen hier nicht der Ort ist, unmittelbar zur Darstellung gebracht in der Poesie, fand ihren Philosophen in Schelling, ihren Theologen in Schleiermacher.

Früh gereift und bis ins hohe Alter lehrend, offen für jede Anregung und stets bereit, seine Gedanken sofort dem Publikum vorzulegen, hat Schelling nicht Eine philosophische Lehre verkündet, sondern mehrere, wenn auch er selbst dies nicht Wort haben wollte, und wenn auch der allmähliche Fortgang des Denkens unschwer zu erkennen ist. Anfangs war er begeisterter Anhänger Fichte's, dessen Gedanken er durch Aufstellung der „Naturphilosophie“ zu ergänzen suchte; zur Religion nahm er damals eine entschieden ablehnende Stellung ein, die Naturbetrachtung war durchaus naturalistisch. Später ward die Naturphilosophie nicht mehr als selbständiges System bezeichnet, sondern Naturphilosophie und Geistesphilosophie bilden zusammen

das Eine System der „Identitätsphilosophie“. Die Einheit des Unendlichen im Endlichen anzuschauen gilt jetzt als das Wesen der Religion, und zwar sieht das Heidenthum das Endliche im Unendlichen, das Christenthum das Unendliche im Endlichen. Das Christenthum bezeichnet daher den durch die Herabkunft Gottes in die Menschheit herbeigeführten Wendepunkt in der Geschichte des Universums, wo das Endliche die Bewegung von Gott weg aufgibt und die Rückkehr zu Gott hin beginnt. Die Schwierigkeit, die Entstehung des Endlichen zu erklären, führt den Philosophen auf theosophische Untersuchungen. Angeregt durch Baader und Jakob Böhme versucht er in einer Zeit des Ueberganges das Werden Gottes zu construiren und das Dasein des Endlichen auf einen Abfall von Gott zurückzuführen. Den Abschluss dieser Versuche enthält die „positive Philosophie“. Sie will die Identitätsphilosophie nicht beseitigen, sondern lässt sie als „negative“ im Wesentlichen unverändert bestehen, fügt aber eine nothwendige Ergänzung hinzu. Jene erklärt nämlich nur das „Was“, erst die positive Philosophie das „Dass“ der Dinge. Sie legt im Einzelnen den Prozess des Werdens in Gott dar und betrachtet als reale Abspiegelung desselben im menschlichen Bewusstsein die Religion der Mythologie und Offenbarung. — Dies sind in Kürze die vier Phasen, welche wir im Denken Schelling's unterscheiden müssen. Nach ihnen gliedert sich die folgende Darstellung. — Eine Schule im engeren Sinne hat Schelling nicht gestiftet. Die Männer, welche in grösserer oder geringerer Selbständigkeit verwandte Gedanken ausgesprochen haben, gliedern wir in zwei Gruppen, je nachdem sie den beiden ersten oder den beiden letzten Phasen der Philosophie Schelling's näher stehen. Ausserdem mögen hier auch die Vertreter eines „ethischen Theismus“ angereiht werden, da sie trotz weitgehenden Gegensatzes in der Grundtendenz mit dem spätern Schelling übereinstimmen.

I.

Im Herbst 1790 bezog Schelling, noch nicht 16 Jahr alt, das Tübinger Stift und promovirte am Ende des zweiten Studienjahres, Herbst 1792, als Magister mit einer Abhandlung über die Erzählung der Genesis vom Sündenfall. (W. W. I. 1. S. 1—40. vergl. J. H. Fichte in: Zeitschr. für Philosophie und spekulative Theologie. Bd. XIII. S. 142). Hier wird im Anschluss an Herder die Erzählung vom Sündenfall aufgefasst als geschichtliche Einkleidung von Gedanken über den Ursprung des Uebels in der Welt. — Der Gedanke, welcher hier zur Deutung einer einzelnen Erzählung verwerthet wird, wird prinzipiell untersucht und gerechtfertigt in der Abhandlung „Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten

Welt“ (vom Jahre 1793. W. W. I. 1. S. 41—84). In dem Charakter der Menschheit in ihrer Kindheit, dem Ueberwiegen der Sinnlichkeit und lebhaften Phantasie, dem Sinn für das Wunderbare und dem Fehlen genauer Ueberlieferung und dergleichen ist es begründet, dass alle alte Ueberlieferung auf Mythen beruht. Es sind theils philosophische Mythen, welche eine allgemeine Wahrheit in die besondere Form einer einmaligen Geschichte einkleiden, theils historische, welche in der unwillkürlich dichtenden Tradition entstehend, vielleicht einen geschichtlichen Vorfall frei schaffen, vielleicht ihn nur ausschmücken. (Dies sind die allgemeinen Gedanken, welche Strauss in seinem „Leben Jesu“ auf die evangelische Geschichte angewandt hat).

Bald jedoch wendet sich Schelling ganz philosophischen Interessen zu, und in dem Streit Fichte's gegen die Kantianer stellt er sich entschieden auf die Seite des Ersteren. „Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher und abenteuerlicher wäre“ als der Kantianismus nach seiner gewöhnlichen Deutung. Dies scharfe Urtheil gilt von der theoretischen Philosophie, — denn mit der Gegenüberstellung des Ich und der Dinge an sich verfällt der Kriticismus allen Irrthümern des Dogmatismus und macht die Erklärung der Erkenntnis ganz unmöglich; es gilt von der praktischen, — denn wo die Glückseligkeit als Belohnung der Moralität erscheint, wird ein unhaltbarer Widerspruch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft gesetzt, während doch das Höchste, wozu sich unsre Ideen erheben können, offenbar ein Wesen ist, „das schlechthin selbstgenügsam nur seines eignen Seins geniesst, ein Wesen, in welchem alle Passivität aufhört, das gegen nichts, selbst gegen Gesetze nicht, sich leidend verhält, das absolut frei nur seinem Sein gemäss handelt und dessen einiges Gesetz sein eignes Wesen ist“. Dasselbe Urtheil gilt von der Religionsphilosophie, — denn es ist unstatthaft, die Schwäche der theoretischen Vernunft mit Hülfe praktischer Postulate ergänzen zu wollen, kann doch praktisch nicht höchst vernünftig sein, was theoretisch höchst unvernünftig ist; es ist falsch, die Offenbarung als äussres Hülfsmittel der Moralität aufzufassen.

Das Erkennen und das Handeln sind nur dann erklärlich, wenn das Objekt und das Subjekt, das Sein und das Denken ihrem letzten Prinzip nach zusammenfallen. Dies Unbedingte ist nicht ein Sein, sondern uneingeschränkte Thätigkeit, ist das absolute Ich, das sich durch sich selbst realisirt. Dies freie Sichselbst-setzen des Ich ist nicht im Bewusstsein gegeben, sondern die Bedingung desselben, kann daher nur in der „intellektuellen Anschauung“ erfasst werden. „Das Ich also ist für sich selbst als blosses Ich in intellektualer Anschauung bestimmt“. Nichts kommt in den Geist mechanisch von aussen hinein, sondern alles kommt von innen heraus. Der Geist ist ein ursprüngliches, unendliches Wollen; damit ist der scheinbare Dualismus erklärt, der unser Wissen beherrscht, denn es ist dieselbe Thätigkeit,

oder dasselbe Wollen des absoluten Ich, welches unbewusst die Welt der Natur, bewusst diejenige des Geistes schafft. „Der Geist will, Wollen aber findet nur im Gegensatz gegen das Wirkliche statt. Nur weil der Geist im Wirklichen sich befangen fühlt, verlangt er nach dem Idealischen. Das Wirkliche also ist so nothwendig und so ewig als das Idealische, und der Geist ist durch sein eignes Wollen an die Objekte gefesselt". Die Philosophie hat die Aufgabe, die Welt zu schaffen, oder richtiger, ihre Schöpfung nachzuconstruiren, also den einheitlichen Prozess aufzuweisen, durch den die Thätigkeit des absoluten Ich, oder das unendliche Wollen des Geistes zunächst unbewusst die Welt des Realen, dann bewusst die Welt des Idealen schafft.

In diesen Erörterungen, (ausgeführt in einer Reihe von Abhandlungen aus den Jahren 1794—1800. W. W. I. 1. 2. 3), bewegt Schelling sich durchaus in dem Gedankenkreise der Fichte'schen Wissenschaftslehre. Dennoch macht sich ein Unterschied geltend. Fichte beginnt mit dem Selbstbewusstsein und wendet seine Aufmerksamkeit nur der Welt des Geistes zu, Schelling fasst die vorausgehende Thätigkeit des Ich ins Auge bis zur Entstehung des Selbstbewusstseins hin. Das ist der Inhalt der „Naturphilosophie", welche die ganze Natur als lebendigen Organismus auffasst, der in allmählicher Entwicklung mannichfache Gliederung erfährt. Die Einzelheiten der Construction interessiren uns hier nicht, sondern nur die Stellung zur Religion. Innerhalb der „Naturphilosophie" ist selbstredend für sie kein Raum, aber auch die ganze Naturbetrachtung ist durchaus irreligiös. Das erhellt unwiderleglich aus dem „Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens",(vollständig abgedruckt: Aus Schelling's Leben. Leipzig 1869. Bd. I. 282 — 89) von dem Fr. Schlegel im Spätherbst 1799 an Schleiermacher schreibt: „Da die Menschen es so grimmig treiben mit ihrem Wesen, so hat Schelling einen neuen Anfall von seinem alten Enthusiasmus für die Irreligion bekommen, worin ich ihn denn auch aus allen Kräften bestätigte". Irreligion, — das ist der rechte Ausdruck für den Inhalt jenes Gedichts, denn die Natur, die Materie, die allbeseelte Welt erscheint als das Göttliche selbst, dem gegenüber von religiöser Erhebung natürlich nicht die Rede ist. Zum Beweis dienen folgende Verse:

— — — — — — — — —
Weiss nicht, wie sie's können treiben,
Von Religion reden und schreiben;
Mag über solchem Zeug nicht brüten,
Will denn unter sie hineinwüthen,
Und mir nicht von den hohen Geistern
Lassen Verstand und Sinn verkleistern,
Sondern behaupte zu dieser Frist,
Dass nur das wirklich und wahrhaftig ist,
Was man kann mit den Händen betasten,
Was zu begreifen nicht Noth thut fasten,
Noch sonst ander' Casteiung
Oder gewaltsame Leibesbefreiung.
— — — — — — — — —
Drum ist eine Religion die rechte,
Müsst sie im Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen. —
— — — — — — — — —

Jenen aber und ihres Gleichen
Will ich kund thun und nicht verschweigen,
Dass ich ihre Fromm' und Heiligkeit,
Ihre Uebersinn- und Ueberirdigkeit
Will ärgern mit tüchtig Werk und Leben,
So lange mir noch ist gegeben
Die Anbetung der Materie und des Lichts
Dazu die Grundkraft deutschen Gedichts,
So lang' ich an süssen Augen werd' hangen u. s. w.

II.

Wie Fichte, so hatte auch Schelling bisher mit der Behauptung sich begnügt, dass eine einheitliche Thätigkeit der umfassende Grund alles materiellen und geistigen Daseins sei. Wie jener, so ward auch dieser dazu fortgedrängt, diese Thätigkeit auf ein Sein zurückzuführen oder sie ihrem Inhalte nach zu bestimmen. Während aber jener das bereits verwirklichte Selbstbewusstsein zum Ausgangspunkt seiner Philosophie nahm, und deshalb in der späteren Wissenschaftslehre das Göttliche als absolutes Bewusstsein bestimmte, musste dieser durch die abweichende Auffassung der Natur zu einer andern Begriffsbestimmung des Absoluten geführt werden. Ist die Natur, das Objekt, das Reale, das Affirmirte, das Sein, oder welchen Ausdruck Schelling gerade braucht, nicht blos phänomenal, sondern von selbständiger Realität, so kann der jetzt wie früher als Leitfaden benutzte Grundsatz: „Die erste Voraussetzung alles Wissens ist, dass es ein und dasselbe ist, das da weiss, und das da gewusst wird“ (I. 6. S. 137) nicht mehr dahin führen, mit dem „subjektiven Idealismus“ die ganze Welt der Objekte als blosses Produkt der anschauenden Thätigkeit des bewussten Ich, das Absolute als Bewusstsein aufzufassen, sondern nur dazu, in den Begriff des Absoluten sowol das Reale als das Ideale aufzunehmen oder es als die schlechthinige Einheit, die absolute Identität beider zu bestimmen. Dies ist der Grundgedanke der „Identitätsphilosophie“, welche Schelling selbst auch als „absoluten Idealismus“ bezeichnet, „absolut“, weil die Welt des Realen ebenso wie diejenige des Idealen aus der Einen Thätigkeit des Absoluten abgeleitet wird, „Idealismus“, weil dies Absolute als Vernunft bestimmt wird, aber stets in dem Sinne der schlechthinigen Identität des Subjektiven und des Objektiven.

Von den zahlreichen, meist fragmentarischen Darstellungen des Identitätssystems sind die instructivsten die „Darstellung meines Systems der Philosophie“ aus dem J. 1801 (W. W. I. 4. S. 105—212) „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie“ aus dem J. 1802 (W. W. I. 4. S. 333—510) „Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ aus dem J. 1802 (W. W. I. 5. S. 106—124) „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ gehalten im Sommer 1802, zuerst gedruckt 1803 (W. W. I. 5. S. 207—352). Von hervorragender Bedeutung sind die beiden erst nach Schelling's

Tode aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Abhandlungen: „Philosophie der Kunst“, erstmals vorgetragen zu Jena im Winter 1802 bis 1803, wiederholt 1804 und 1805 zu Würzburg (W. W. I. 5. S. 353—736), „System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ aus dem J. 1804 (W. W. I. 6. S. 131—576). Für Schelling's Auffassung der Religion kommen von den genannten Schriften besonders die vier letzten in Betracht. Bei dem fragmentarischen Charakter derselben werden wir uns der schwierigen Aufgabe nicht entziehen können, aus den zerstreut vorliegenden Aeusserungen eine soweit möglich systematische Darstellung zusammenzustellen, natürlich mit fortlaufendem Quellennachweis. Es dürfte sich ergeben, dass Schelling's Schriften auch für die Religionsphilosophie werthvollere Gedanken enthalten, als man gewöhnlich erfährt. Ausserdem dürfte von hier aus ein beachtenswerthes Licht auf das Verständnis Schleiermacher's fallen.

Wissen ist überhaupt denkbar nur unter der Voraussetzung, dass ein und dasselbe ist, was weiss und gewusst wird. Dies Eine muss auch in allen möglichen Fällen des Wissens und des Gewusstwerdens ein und dasselbe sein. Diese Einheit ist das Absolute, oder, sofern die ewige Gleichheit sich selbst erkennt, die Vernunft. Das Absolute ist also die Identität oder absolute Gleichheit des Subjekts und Objekts, des Affirmirenden und Affirmirten, des Idealen und Realen, des Denkens und Seins, des Wissenden und Gewussten, des Geistes und der Natur*). Das Absolute und Gott sind völlig gleichwerthige Begriffe. Das erhellt nicht bloss aus Zusammenstellungen wie: „das Absolute oder Gott“ (I. 6. S. 148. I. 5. S. 373). „Erkenntnis Gottes oder des Absoluten“ (I. 6. S. 150) und öfter, sondern auch aus der ausdrücklichen Erklärung: „Gott ist unmittelbar kraft der Selbstaffirmation seiner Idee absolutes All, und hinwiederum das absolute All ist Nichts Anderes als die unendliche Selbstaffirmation Gottes und Gott selbst“ (I. 6. S. 174).

Denn auch das Absolute und das All sind in gewissem Sinn gleichwerthige Begriffe, in anderem allerdings nicht. Das Absolute ist die absolute Identität; diese ist schlechthin unendlich, daher „alles, was ist, ist die absolute Identität selbst“ (I. 4. S. 119). Die Fülle der endlichen Dinge ist nicht etwa dadurch entstanden, dass das Absolute aus sich herausgetreten ist (I. 4.

---

*) Alle diese Ausdrücke kommen in den verschiedenen Schriften Schelling's ohne bemerkenswerthen Unterschied der Bedeutung vor. Beachtenswerth ist dagegen ein andrer Wechsel des Sprachgebrauchs. I. 4. S. 114 heisst die absolute Vernunft die „totale Indifferenz“ des Subjektiven und Objektiven. „Indifferenz“ ist also hier gleichwerthig mit „Identität“ gebraucht. Später dagegen werden beide Begriffe streng unterschieden, und zwar nach der Definition I. 6. S. 209. (Vergl. I. 4. 379). „Die absolute Identität ist die Gleichheit des Wesens, oder sie ist wesentliche, qualitative Einheit. Indifferenz ist bloss quantitative Einheit, quantitatives Gleichgewicht“.

S. 120), sondern die absolute Identität ist das einzig wahrhaft Seiende, sie ist „nicht Ursache des Universum, sondern das Universum selbst“, (I. 4. S. 129) oder: „Gott ist nicht die Ursache des All, sondern das All selbst“ (I. 6. S. 177). Daher ist auch „das Universum gleich ewig mit der absoluten Identität selbst“, (I. 4. S. 129) oder: „das Universum ist gleich ewig mit Gott“ (I. 6. S. 177). Indem nämlich die absolute Identität sich selbst erkennt, muss sie sich als Subjekt und Objekt unendlich setzen; dieser Gegensatz ist kein qualitativer, denn ein solcher ist im Wesen des Seins unmöglich, — es ist nur eine quantitative Differenz und diese ist der Grund der Vielheit und Mannichfaltigkeit des einzelnen Daseins. Was den Dingen wahrhaftes Sein gibt, ist die absolute Identität, welche allein und alles ist; was sie zu einzelnen Dingen macht, ist die quantitative Differenz von Subjektivem und Objektivem, so dass jedes Ding beides ist, aber mit dem Uebergewicht des Einen oder des Andern. Dies Verhältnis ist auch nicht so zu denken, als ob es ein Reales und ein Ideales gebe, die nur mit einander verbunden würden und in dieser Verbindung das Einzelding ausmachten, sondern das ganze Ding ist sowol real als ideal (I. 6. S. 498). Diese Differenz ist im Absoluten selbst nicht vorhanden, — da ist absolute Identität; auch im All als der Totalität aller Einzeldinge ist sie nicht, — da ist sie aufgehoben zur totalen Indifferenz (I. 4. S. 127). Andrerseits i s t die absolute Identität nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst; dies Erkennen ist stets ein Setzen als Subjekt und Objekt; Subjektivität und Objektivität können nicht als solche gesetzt sein, sondern nur in quantitativer Differenz; diese ergibt das einzelne Ding, und in summa die Totalität aller einzelnen Dinge, daher lässt sich in gewissem Sinne sagen: „Die absolute Identität ist absolute Totalität“ (oder Universum). (I. 4. S. 125). Oder: Gott ist die absolute Affirmation seiner selbst, also Affirmirendes und Affirmirtes zugleich; diese sind nur in der quantitativen Differenz in den einzelnen Dingen, deren Summa das Universum ist, daher lässt sich sagen: „Gott und Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten Eines und desselben. Gott ist das Universum von der Seite der Identität betrachtet, er ist Alles, weil er das allein Reale, ausser ihm also Nichts ist, das Universum ist Gott von Seiten der Totalität aufgefasst. In der absoluten Idee, die Prinzip der Philosophie ist, ist aber auch wieder Identität und Totalität eins“. (I. 5. S. 366). Formuliren wir es kurz: Gott oder das Absolute sind gleichwerthig dem All oder Universum, sofern All oder Universum das Eine wahrhaft Seiende, das Eine allein Reale in den vielen einzelnen Dingen bezeichnen, verschieden, sofern sie die Totalität der endlichen Dinge als einzelner bedeuten. In letzterem Falle unterscheiden sie sich wie Identität und Indifferenz, gehören aber doch wieder nothwendig zusammen, da das Absolute oder Gott actu nur i s t in der Totalität der einzelnen Dinge.

Diese Auffassung ist nicht Pantheismus, denn Pantheismus ist die Vorstellung, nach welcher alle sinnlichen Dinge als solche zusammengenommen Gott sind, nach dieser Auffassung sind die Dinge allerdings Gott, sofern sie sind, aber dass sie sinnliche, einzelne, bestimmte Dinge sind, beruht grade auf dem Nichtsein. (I. 6. S. 177 ff. vergl. I. 4. S. 130 ff.). Das einzelne Ding hat den Grund seines Daseins nicht in sich selbst; es ist nur, weil und sofern die absolute Identität auch im Einzelnen ist, und zwar in jedem Einzelnen ganz. Die Endlichkeit des Seins beruht auf der quantitativen Differenz des Subjektiven und Objektiven, aber jedes einzelne Sein stellt doch eine besondere Form des Seins der absoluten Identität dar, oder eine besondere Potenz derselben. Die Dinge also sind, sofern dasselbe und gleiche Wesen Gottes d. h. dieselbe unendliche Einheit des Affirmativen und Affirmirten — mit andern Worten: sofern dieselbe absolute Identität von Subjektivem und Objektivem — gesetzt ist; sie sind nicht, sofern es mit dem Uebergewicht des einen oder des andern Moments gesetzt ist. „Eben jenes Sein und relative Nichtsein des Besonderen im All ist der Keim der gesammten Endlichkeit". Ihrem Sein nach sind die Dinge von ewiger Abkunft, ihre Wesenheiten sind gegründet in der Ewigkeit Gottes, oder sind Ideen. Dagegen das relative Nichtsein kann als die blosse Erscheinung im Gegensatz zur Idee bezeichnet werden, und eben dies relative Nichtsein ist das concrete wirkliche Sein. Die Idee ist „die Urgestalt, das Wesen in den Dingen, gleichsam das Herz der Dinge", d. h. was an ihnen weder bloss subjektiv ist, noch bloss objektiv, sondern die absolute Identität von beidem; sie ist der Allgemeinbegriff, aber nicht als die leere Abstraktion der Logik, sondern als das wahrhaft Reale in den einzelnen Dingen, kraft dessen das Einzelne in der Ewigkeit Gottes gegründet ist, im All oder im Absoluten lebt, sie ist das All in ihrer Art. Das besondere wirkliche Ding ist die Erscheinung der Ideen. Die Idee ist ewig Eines, die Erscheinung nothwendig Nicht-Eines, sondern vieles. Das einzelne, concrete Ding ist in Rücksicht auf das All blosses Nichtsein, zugleich aber in eben diesem Nichtsein nothwendig Widerschein oder Reflex des All. Die einzelnen Dinge mit dem quantitativen Uebergewicht des Objektiven bilden die reale Welt, diejenigen mit dem Ueberwiegen des Subjektiven die ideale, zwischen beiden bildet die menschliche Vernunft als Indifferenzpunkt den Uebergang. (Bild des Magneten). Wie dann Schelling die einzelnen Dinge als verschiedene Potenzen der materiellen und der ideellen Welt construirt, liegt unserer Untersuchung fern.

Das Absolute erkennt sich selbst als absolute Identität von Subjektivem und Objektivem. Es kann auch von uns erkannt werden in der intellektuellen Anschauung. Diese unmittelbare Erkenntnis des Absoluten ist das Prinzip und der Grund der Möglichkeit aller Philosophie. Sie kann nicht gelehrt ode

andemonstrirt, muss aber von Jedem gefordert werden, der in der Philosophie mitreden will. Für die Betrachtung der endlichen Dinge gibt es nach dem Obigen einen doppelten Gesichtspunkt. Entweder betrachten wir sie als einzelne, concrete Dinge, also nach der Seite des Nichtseins, oder wir sehen in ihnen das wahrhaft Seiende, das Allgemeine, die Idee. Jenes ist die Betrachtungsweise des gesunden Menschenverstandes, der nüchternen, verständigen Reflexion; dies ist die Erkenntnis der Philosophie. Aber nicht bloss der Philosophie, sondern zugleich, freilich in verschiedener Modifikation, der Religion, der Sittlichkeit und der Kunst. Sie alle nämlich haben dieselbe Wurzel, den „Mysticismus“ oder das Anschauen des Absoluten im Endlichen.

Wiederholt betont Schelling die innere Verwandtschaft der Religion und Philosophie. Die Religion „ist die zur unwandelbaren objektiven Anschauung gewordene Spekulation selbst“, die Moralität ist „ein objektiver Ausdruck spekulativer Ideen im Handeln“ (I. 5. S. 108. vergl. S. 115). „Eine Philosophie, die nicht in ihrem Prinzip schon Religion ist, anerkennen wir auch nicht für Philosophie“. (I. 5. S. 116). Die genauere Untersuchung dieser Verwandtschaft führt auf den Begriff des „Mystischen“ und des „Mysticismus“. Mystisch werden (I. 5. S. 421) „bis zur näheren Erklärung vorläufig alle sich unmittelbar auf das Unendliche beziehenden Begriffe“ genannt. Mysticismus wird (I. 5. S. 456) definirt als „subjektive Symbolik“, d. h. die äussere Handlung, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen im Endlichen oder Besonderen darstellt, ist symbolisch; „dieselbe Handlung insofern sie bloss innerlich ist, ist mystisch“. Oder (I. 5. S. 118) „Wir können diesen auf das Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Mysticismus nennen“. Dies ist die gemeinsame Wurzel der Philosophie, welche „unmittelbar immer nur auf das Absolute geht, und auf das Besondere nur, sofern es das ganze Absolute in sich aufnimmt und in sich darstellt“ (I. 5. S. 367), — der Kunst, welche „das Absolute im Gegenbild darstellt“ (I. 5. S. 369), also mit der Philosophie eins ist, nur dass sie auf der realen, diese auf der idealen Seite steht, — der Sittlichkeit, welche die Verwirklichung des Absoluten im Endlichen durch das Handeln erstrebt, (I. 6. S. 558 ff.) — der Religion, durch welche „das Endliche im Unendlichen angeschaut wird“ (I. 5. S. 454). Insofern kann Schelling die Erwartung aussprechen, dass die Naturphilosophie, trotz des gegen sie erhobenen Vorwurfs der Irreligion „ein neuer Quell der Anschauung und Erkenntnis Gottes“ werde. (I. 5. S. 122). Die Philosophie also lehrt uns, dass das wahrhaft Seiende in allen endlichen Einzeldingen das Eine Reale, das Unendliche, das Absolute, Gott, das Universum, das All ist, und betrachtet die Dinge nur in Gott, sub specie aeternitatis, als Ideen, — die Religion schaut das Unendliche an im Endlichen. — Die Einheit des Absoluten und des Endlichen ist der gemeinsame Inhalt der Philo-

sophie und Religion, aber dort im Idealen, hier im Realen, dort als Gedanke, hier als Anschauung. — Diese Formel erinnert an Schleiermacher, und dass dessen „Reden" Schelling bekannt waren, dürfte unzweifelhaft erhellen aus den Worten: „Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben". (I. 5. S. 278).

Der Unterschied der realen und der idealen Welt, dass dort das Objektive, hier das Subjektive überwiegt, wird auch dahin bestimmt: „wie die reale (oder natürliche) Welt durch die Aufnahme des Unendlichen in das Endliche, so entsteht die ideale oder göttliche durch die gleiche Aufnahme des Endlichen in das Unendliche". (I. 4. S. 417). Ebenso (I. 5. S. 452): Die Einheit des Unendlichen und Endlichen ist „nur auf die gedoppelte Art möglich, dass das Universum im Endlichen oder das Endliche im Universum dargestellt werde, jenes aber ist die Einheit, die der Natur zu Grunde liegt, sowie dieses die, welche der ideellen Welt oder der Welt der Freiheit". Dem entsprechend wird der Unterschied der Naturphilosophie und der Transscendentalphilosophie als der beiden nothwendigen Glieder des Identitätssystems charakterisirt durch die Aussage: „Jener steht diejenige Einheit vor, in welcher das Unendliche ins Endliche aufgenommen wird, dieser steht die andre Einheit vor, in welcher das Endliche ins Unendliche gebildet wird". (I. 5. S. 371). Hiernach will verstanden werden, was Schelling über die möglichen Arten der Religion und über den Gegensatz von Heidenthum und Christenthum sagt. Alle Religion schaut im Endlichen oder Einzelnen die Einheit des Unendlichen, des Absoluten, Gottes mit dem Endlichen, oder des Allgemeinen, des Universum, des All mit dem Einzelnen. Das ist auf zweierlei, aber nur auf zweierlei Weise möglich, und dem entsprechend gibt es zwei, aber auch nur zwei verschiedene Religionen. Entweder wird das Unendliche herabgezogen zum Endlichen, oder das Endliche wird erhoben zum Unendlichen; jenes ist der Grundcharakter des Heidenthums, dieses der Grundcharakter des Christenthums. „Es ist keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anschauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieser Gegensatz ist der einzig mögliche in der Religion, darum gibt es nur Heidenthum und Christenthum, ausser diesen beiden ist Nichts als die beiden gemeinschaftliche Absolutheit. Jenes sieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche, und dieses sieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerste und den Geist Gottes" (I. 5. S. 120. 292. 430)*). „Der Stoff der griechischen Mythologie war die Natur, die allgemeine

*) Ueber ein hier nicht weiter berücksichtigtes Schwanken in der Terminologie vergl. man die Auseinandersetzung von Schelling dem Sohn. I. 5. p. XIII. sq.

Anschauung des Universums als Natur, der Stoff der christlichen die allgemeine Anschauung des Universums als Geschichte, als einer Welt der Vorsehung" (I. 5. S. 427. 453).

Die heidnische, speziell die Griechische Mythologie ist nicht das Werk eines einzelnen Menschen, auch nicht das Werk der Gattung, sofern diese nur eine Zusammensetzung von Individuen ist, sondern ein Werk des Geschlechts, sofern dieses selbst Individuum und einem einzelnen Menschen gleich ist. (I. 5. S. 414). Daher sind auch die Göttergestalten derselben nicht willkürliche Schöpfungen der Phantasie, ohne Realität, sondern sie sind im Absoluten begründet, bestimmte Darstellungen des Universums oder Gottes, nämlich Ideen, real gesetzt. „Dieselben Ineinsbildungen des Allgemeinen und Besonderen, die an sich selbst betrachtet Ideen, d. h. Bilder des Göttlichen sind, sind real betrachtet Götter" (I. 5. S. 390). Die heidnischen Götter also sind die real angeschauten Ideen, daher allerdings das ungetheilte Absolute, aber dieses in reiner Begrenzung, daher weder mit dem Verstand noch mit der Vernunft, sondern einzig mit der Phantasie aufzufassen. Das real angeschaute Absolute ist Schönheit, daher das Gesetz der Schönheit das Gesetz der Götterbildung. Da jede Göttergestalt das Absolute mit Begränzung darstellt, bilden sie mit einander wieder ein geschlossenes Ganzes, denn die Bildungen der Mythologie erschöpfen alle Möglichkeiten, welche im Reiche der Ideen liegen, wie es von der Philosophie construirt wird. (I. 5. S. 400).

Das Christenthum dagegen bildet das Endliche dem Unendlichen ein, ein Verhältnis, welches der ideellen Welt und damit der Wissenschaft der Geschichte zu Grunde liegt. Darauf beruht die enge Beziehung der christlichen Religion zur Geschichte, wie sie die achte der „Vorlesungen über das akademische Studium" ausführt, überschrieben: „Ueber die historische Construction des Christenthums" (I. 5. S. 286 ff.). Die historische Beziehung der Theologie gründet sich nicht bloss darauf, dass der erste Ursprung der Religion allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich ist, auch nicht allein darauf, dass die besonderen Formen des Christenthums nur geschichtlich erkannt werden können, sondern darauf, „dass in dem Christenthum das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut wird, und dass diese allgemeine Anschauung den Grundcharakter desselben ausmacht". Im Heidenthum war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich, die Göttergestalten endlich und bleibend, daher Polytheismus möglich; dem Christenthum dagegen ist die Natur das Geheimnisvolle und die Geschichte das Offenbare, „das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches". Daher ist die Wissenschaft der christlichen Religion von der Geschichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig eins.

Das Christenthum begann mit dem Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott (I. 5. S. 117), indem sich der Mensch von der Natur losriss, ohne doch eine andere Heimat zu kennen

(I. 5. S. 427). Das Ziel desselben ist die Versöhnung mit Gott. Diese Wendung konnte nur dadurch geschehen, „dass das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Mensch gewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheisst statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist". Christus knüpfte an an die durchaus realistische Mythologie des Jüdischen Volkes, und senkte in sie den Keim einer höheren idealistischen Sittlichkeit. „Was seiner Sache den höchsten Schwung gab, war die letzte Katastrophe seines Lebens und das vielleicht beispiellose Ereignis, dass er den Kreuzestod überwand und lebendig wieder hervorging, eine Thatsache, welche etwa als Allegorie weg erklären und also als Faktum leugnen zu wollen, historisch wahnsinnig ist, da diese Eine Begebenheit die ganze Geschichte des Christenthums gemacht hat" (I. 5. S. 425). Die ältesten schriftlichen Denkmäler des Christenthums zeigen schon den Gegensatz des realistischen und idealistischen Prinzips, letzteres im Evangelium Johannes, ersteres in den Synoptikern, welche „seine Geschichte mit Fabeln umgaben, die nach Anleitungen der Weissagungen im alten Testament erfunden waren". Das realistische Prinzip behielt die Oberhand.

Aus diesem Grundcharakter des Christenthums ergeben sich die weiteren Bestimmungen desselben. Das Heidenthum war symbolisch, besteht doch das Wesen des Symbolischen grade darin, dass das Einzelne unmittelbar mit dem Absoluten eins gesetzt wird. Das Christenthum bleibt bei der subjektiven Bestimmung, „beide auf eine unbegreifliche Weise als eins zu denken. Eine solche subjektive Einheit drückt der Begriff des Wunders aus" (I. 5. S. 293). Oder: die Griechische Mythologie kennt den Begriff des Wunders nicht, da sie nicht zwei Welten kennt, eine sinnliche und eine übersinnliche, sondern nur Eine Welt. Das Christenthum dagegen geht von dem absoluten Gegensatz aus und ist daher „in seinem Ursprung schon auf Wunder gegründet. Wunder ist eine vom empirischen Standpunkt aus angesehene Absolutheit, die in die Endlichkeit fällt ohne deswegen ein Verhältnis zu der Zeit zu haben" (I. 5. S. 438—439).

Das Heidenthum sieht im Endlichen das Göttliche objektiv verwirklicht, die Gattung schafft die Götter und sie sind bleibende Gestalten; es bedarf daher keiner historischen Ueberlieferung,

keiner Offenbarung. Im Christenthum dagegen erscheint das Absolute nur vorübergehend im Endlichen; die Ideen entstehen ohne Beziehung zu den Verhältnissen ihrer Zeit, „es ist das Absolute, d. h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum“ (I. 5. S. 293). Die Religion kann sich nur durch den Einfluss Einzelner verbreiten, welche persönlich vom Allgemeinen und Unendlichen erfüllt sind, „die Religion nimmt hier nothwendig den Charakter einer geoffenbarten Religion an“ (I. 5. S. 438).

Die Wunder geben den einzigen „mythologischen Stoff des Christenthums. Es verbreitet sich von der Geschichte Christi und der Apostel aus herab durch die Legende, die Märtyrer- und Heiligengeschichte bis zum romantischen Wunderbaren, welches sich durch die Berührung des Christenthums mit der Tapferkeit entzündete“ (I. 5. S. 439). Daher schliesst sich im Christenthum die Mythologie an die Religion an, während im Heidenthum umgekehrt die Religion auf der Mythologie beruht.

Die Einheit des Endlichen und Unendlichen, diese Grundidee der Religion, wird im Heidenthum ausgedrückt im Sein, im Christenthum allein durch Handeln. „Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in ihr ist die Geschichte, aber diese ist endlos, unermesslich, sie muss also durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erscheinung repräsentirt werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese Anschauung ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk“ (I. 5. S. 293).

Die Dogmen des Christenthums sind „von ganz spekulativer Bedeutung“. „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist“. Schon Lessing hat darauf hingewiesen, aber „es fehlt seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, dass der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet“ (I. 5. S. 294).

Für „das Studium der Theologie“ (I. 5. S. 296 ff.) ergibt sich aus dem Gesagten die schwierige Aufgabe, die spekulative und historische Construktion des Christenthums aufs Engste zu verknüpfen. Beides nämlich ist verwerflich, sowol die spekulative Betrachtung, welche das Positive und Historische aus dem Christenthum gänzlich zu entfernen und dasselbe zur reinen Vernunft-

religion zu läutern unternimmt, als die empirisch-historische Betrachtung, welche durch natürliche Erklärung die Religionslehren jedes spekulativen Inhalts entleert. Rein historisch betrachtet, ist der Ursprung des Christenthums mit Leichtigkeit aus Geschichte und Bildung der Zeit seines Entstehens natürlich zu erklären, sowol die Person Christi als die Ausbreitung seiner Religion. Die neuere Aufklärung, welche in Bezug auf das Christenthum eher Ausklärerei heissen sollte, sucht das Christenthum auf seine erste Einfachheit zurückzuführen, aber wir dürfen nicht bei der einzelnen Zeit stehen bleiben, welche nur willkürlich angenommen wird, sondern müssen seine ganze Geschichte in's Auge fassen. Auch die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind nur eine besondere, und noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben und haben seine Vollendung stark gehindert, indem sie stets das empirische Christenthum an die Stelle der Idee setzten.

Soweit unsre historische Kenntnis zurückgeht, lassen sich zwei bestimmt verschiedene Ströme der Religion nachweisen. Der idealistische herrscht in der Indischen Religion, die das Intellektualsystem und den ältesten Idealismus überliefert hat, der realistische hat die Griechische Mythologie erzeugt, doch zeigen sich in den Mysterien und in der Platonischen Philosophie auch Regungen des entgegengesetzten Poles. Nur durch Vereinigung beider Ströme, nur im Zusammenhang mit der absoluten Ansicht der Geschichte kann die Göttlichkeit des Christenthums erkannt werden, nur mit Hülfe der Philosophie, „welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden". Nur so ist es möglich, dass, nachdem die überlieferten Formen des Christenthums zerfallen sind, und die Unmöglichkeit offenbar geworden, das Christenthum in seiner exoterischen Gestalt zu behaupten, dass jetzt das Esoterische hervortrete und in neue, dauerndere Formen gekleidet werde. „Die nicht auf die Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums lassen sich deutlich genug in der Poesie und Philosophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung, diese hat mit dem wahrhaft spekulativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen Naturalismus nicht bloss partiell, sondern allgemein aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet".

In der Vollendung wird wie alles Entgegengesetzte, so auch der Gegensatz von Christenthum und Heidenthum aufgehoben, mit der Aufnahme des Unendlichen in das Endliche die Heiterkeit und Schönheit der Griechischen Religion sich verbinden, und die

Natur wieder als Symbol der ewigen Einheit erkannt. In der Philosophie erscheint die Auflösung dieses Gegensatzes zuerst. „Ob dieser Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wissenschaften und Werke der Menschen ein so merkwürdiger ist, es nicht auch für die Religion sein werde und die Zeit des wahren Evangeliums der Versöhnung der Welt mit Gott sich in dem Verhältnis nähere, in welchem die zeitlichen und bloss äusseren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden, ist eine Frage, die der eignen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen versteht, überlassen werden muss“ (I. 5. S. 120).

III.

Die Frage nach der Entstehung der vielen endlichen Dinge wird von der „Identitätsphilosophie“ offenbar ungenügend beantwortet. Hier musste tiefer gegraben werden, und die bisher aufgestellten Formeln selbst führten zu dem Grundgedanken der späteren „positiven Philosophie“. Die endlichen Dinge sind, sofern die absolute Identität in ihnen ist, oder sie ihr Sein in Gott haben, als endliche, concrete, wirkliche Dinge sind sie nicht. Also die Entstehung der vielen einzelnen Dinge ist ein Uebergang vom Sein ins Nichtsein, ein Abfall von Gott. Schon I. 6. S. 552 lesen wir: „Der Grund der Endlichkeit liegt nach unserer Ansicht einzig in einem **nicht**-in-Gott-Sein der Dinge als besonderer, welches, da sie doch ihrem Wesen nach oder an sich nur in Gott sind, auch als ein Abfall — eine defectio — von Gott oder dem All ausgedrückt werden kann“. S. 566—567. „Die Endlichkeit im eignen Sein der Dinge ist ein Abfall von Gott, aber ein Abfall, der unmittelbar zur Versöhnung wird“. „Die Geschichte selbst ist Nichts Anderes als die Entwicklung dieser Versöhnung des Endlichen, die in Gott ewig, ohne Zeit ist“. In diesem Verhältnis erscheint nun die Religion (I. 6. S. 558) als das Gebundensein an das Göttliche, nach Seite der Erkenntnis als Zuversicht auf das Göttliche, nach Seite des Handelns als das nothwendige Getriebenwerden von einer höheren Kraft. — Diese Gedanken, zu einem abgerundeten System erst in der „positiven Philosophie“ verarbeitet, bilden den Hauptinhalt der Uebergangsperiode, besonders charakterisirt durch die Schriften: „Philosophie und Religion“ aus dem J. 1804 (W. W. I. 6. S. 11—70) und „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, aus dem J. 1809. (W. W. I. 7. S. 331—416).

Die Abhandlung „Philosophie und Religion“ ward veranlasst durch Eschenmayer's Schrift: „Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie“ (Erlangen 1803). Für die philosophische Erfassung des Weltalls glaubt Eschenmayer das Höchste

geleistet in der „Identitätsphilosophie", da er aber „gewohnt ist, denjenigen, der die Natur und den endlichen Geist erschuf, weder in der Natur noch im endlichen Geist aufzusuchen, damit der Schöpfer nicht mit seinem frei geschaffenen Werke verwechselt werde", fordert er, dass die Philosophie sich auf die Erkenntnis der Welt beschränke und die Erkenntnis Gottes der Nichtphilosophie oder dem Glauben überlasse. Im Gegensatz dazu befürwortet Schelling, dass das Absolute, die Entstehung der endlichen Dinge und ihr Verhältnis zu Gott den vornehmsten, ja einzigen Inhalt der Philosophie ausmachen und dass diese im Stande sei, auf jene Fragen eine befriedigende Antwort zu geben.

Das Absolute oder die absolute Identität von Idealem und Realem, erkennt sich selbst, aber dies Selbsterkennen des Absoluten ist kein sich-Theilen, kein Differenziirtwerden desselben, sondern eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität. Auch das Reale objektivirt seine Idealität in besonderen Formen, oder producirt die Ideen. Auch diese Ideen sind nothwendig wieder auf gleiche Weise produktiv. Die fortgesetzte Subjekt-Objektivirung führt also immer nur zu einer Vielheit absoluter Wesen, aber niemals zur Vielheit endlicher Dinge. „Mit Einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar".

Um uns diesen „Abfall" klar zu machen, müssen wir das „andere Absolute" d. h. das angeschaute oder reale Absolute etwas näher ins Auge fassen. Es hat die Fähigkeit, sich in seiner Selbstheit zu ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu sein. Darin liegt die Möglichkeit des Abfalls, welche also im Absoluten begründet ist. Aber es ist wahrhaft absolut nur im Absoluten, daher ist jenes Ergreifen seiner Selbstheit ein Abfall vom Absoluten. Der Grund der Wirklichkeit desselben liegt im Abgefallenen selbst, welches eben daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. Dieser Abfall ist ewig, d. h. ausser aller Zeit. In Bezug auf das Absolute ist der Abfall, wie auch seine Folge, das sinnliche Universum ein blosses Accidens, da der Grund desselben nicht im Absoluten liegt, sondern in der Idee von der Seite ihrer Selbstheit betrachtet.

Das für-sich-selbst-Sein des Gegenbildes drückt sich als Ichheit aus. Die Ichheit ist das allgemeine Prinzip der Endlichkeit, das schon in der unbelebten Natur zum Ausdruck kommt, am entschiedensten jedoch im menschlichen Ich. Hier erreicht also die Entfernung vom Absoluten ihren höchsten Grad; hier ist zugleich der Punkt, wo die Richtung sich ändert und die Rückkehr zum Absoluten, die Wiederaufnahme ins Ideale beginnt. Der Zweck des Weltlaufes und das Ziel seiner Geschichte ist nämlich

die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit.

Unter dem Einfluss Fr. Baader's und Jakob Böhme's stehen die „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“. Die Schwierigkeit dieser Untersuchungen besteht darin, dass das Böse als Werk der Freiheit irgend wie in Gott gegründet, aber als Böses ihm durchaus fremd sein muss. Diese beiden Bestimmungen lassen sich nur dann mit einander vereinigen, wenn es in Gott etwas gibt, was nicht Gott selbst ist. Die Naturphilosophie hat uns gelehrt zu unterscheiden zwischen dem Wesen, sofern es existirt und dem Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist. Daher müssen wir auch in Gott unterscheiden den Grund seiner Existenz oder die Natur in Gott, und Gott sofern er existirt. Auf dieselbe Unterscheidung führt die Betrachtung der Dinge. Da ausser Gott Nichts ist, müssen sie ihren Grund in Gott haben; da sie von Gott verschieden sind, müssen sie ihren Grund haben in dem, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. „Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommner Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist, dennoch ist sie ein Wille des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewusster, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist“.

Entsprechend der Sehnsucht erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst. Sie ist zugleich der Verstand, welcher mit der Sehnsucht zusammen frei schaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung ist die Scheidung der Kräfte, wodurch zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes entsteht, „und zwar nicht durch äussere Vorstellung, sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt“. Jedes endliche Wesen hat daher ein doppeltes Prinzip in sich: einerseits stammt es aus dem dunkeln Grunde, andrerseits aus dem Verstande. Da aber diese beiden Prinzipien in letzter Linie eines sind, ist der Prozess der Schöpfung Nichts Andres als „eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das

Licht". Der dunkle Grund widersteht der Scheidung der Kräfte, daher vollzieht dieselbe sich ganz allmählich in einer Mannichfaltigkeit von Wesen, deren Stufenfolge die Naturphilosophie aufzuzeigen hat. Aus dem Grunde stammt der Eigenwille der Creatur, aus dem Verstande der Universalwille. Erst im Menschen kommt der innerste Kern des Grundes zur Geltung und deshalb auch die höchste Steigerung des Lichtes. „Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe geschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur fasste".

Damit ist die Möglichkeit und der Begriff des Bösen gegeben. Der Mensch ist Geist, denn in ihm ist die Selbstheit des dunkeln Grundes mit dem lichten Prinzip des bewussten Verstandes zur Einheit zusammengeschlossen. Es ist dieselbe Einheit der beiden entgegengesetzten Prinzipien, welche in Gott ist, nur mit dem Unterschied, dass sie in Gott unauflöslich ist, im Menschen zertrennlich. Im Menschen kann der Partikularwille sich von dem Universalwillen lossagen, kann die Ordnung der Centra umkehren und versuchen, als Partikularwille das zu sein, was er nur ist in der Identität mit dem Universalwillen. Dies ist die Möglichkeit des Bösen. Denn das Wesen besteht eben in der positiven Umkehr der Centra, in der Erhebung des Partikularwillens des dunkeln Grundes über den Universalwillen des lichten Verstandes.

Eine besondere Untersuchung erfordert die Frage nach der Wirklichkeit des Bösen, und zwar zunächst als allgemeiner Weltmacht, dann als Erscheinung im Menschen.

Als allgemeiner Gegensatz ist das Böse zur Offenbarung Gottes nothwendig. Jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Hass, Einheit in Streit. Wäre keine Zerstreuung der Prinzipien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen, wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der dunkle Grund in Gott also muss wirken, damit die Liebe sein könne. Auch kann die Liebe den Willen des Grundes nicht zerbrechen, weil sie dadurch gegen sich selbst streiten würde. „Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nur der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne". Dies irrationale oder finstere Prinzip erscheint in allen Produkten der Schöpfung, wird aber in der Natur überwunden durch das Hervorbrechen des Lichtes. In der Welt des Geistes verschärft der Gegensatz sich noch mehr; hier „muss das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit

oder Selbstheit annehmen und selber persönlich werden. Dies geschieht allein durch die Offenbarung im bestimmtesten Sinne des Wortes, welche die nämlichen Stufen haben muss, wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, dass auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind".

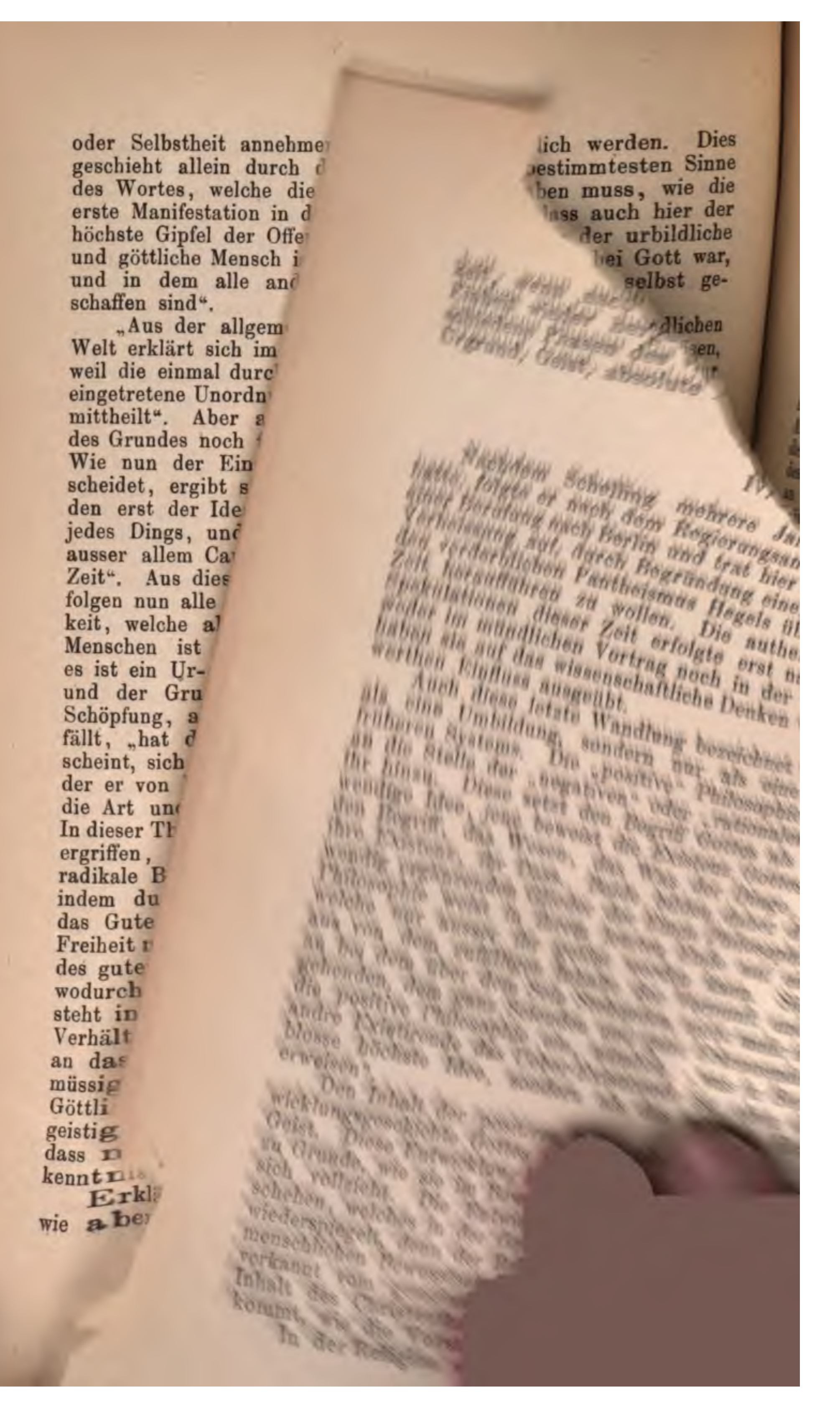
„Aus der allgemeinen Herrschaft des Bösen in der endlichen Welt erklärt sich im Menschen der natürliche Hang zum Bösen, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt". Aber auch im einzelnen Menschen wirkt der Wille des Grundes noch fort, neben dem allgemeinen Willen der Liebe. Wie nun der Einzelne sich für das Gute oder das Böse entscheidet, ergibt sich nur aus dem richtigen Begriff der Freiheit, den erst der Idealismus gefunden hat. „Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge ausser allem Causalzusammenhang, wie ausser oder über aller Zeit". Aus diesem intelligiblen Wesen, das völlig bestimmt ist, folgen nun alle einzelnen Handlungen mit absoluter Nothwendigkeit, welche allein auch absolute Freiheit ist. Dies Wesen des Menschen ist seine eigne That, „es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist". In der Schöpfung, also in einer ewigen That, welche nicht in die Zeit fällt, „hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt ist". In dieser That hat der Mensch sich in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und darin besteht die ursprüngliche Sünde oder das radikale Böse des Menschen. Gut werden kann der Mensch nur, indem durch göttliche Transmutation aus dem finstern Prinzip das Gute herausgebildet wird. Aber auch dadurch wird seine Freiheit nicht beeinträchtigt, „denn eben das in-sich-handeln-Lassen des guten oder bösen Prinzips ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist". — Das Gute besteht in der vollkommenen Eintracht der beiden Prinzipien. Das Verhältnis beider ist das einer Gebundenheit des finstern Prinzips an das Licht, welche wir „Religiosität" nennen. Sie ist kein müssiges Brüten, andächtelndes Ahnen oder Fühlen-wollen des Göttlichen, denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber. Religiosität ist Gewissenhaftigkeit, oder dass man handle, wie man weiss und nicht dem Lichte der Erkenntnis in seinem Thun widerspreche.

Erklärt also ist das Böse aus der Selbstoffenbarung Gottes; wie aber verhält sich Gott als sittliches Wesen zum Bösen?

Diese Frage lässt sich nur mit Hülfe des richtigen Gottesbegriffes befriedigend beantworten. Gott ist nicht ruhiges Sein, sondern Leben und Werden oder Persönlichkeit. Persönlichkeit beruht auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis zu Einem Wesen. Deshalb hat auch die göttliche Selbstoffenbarung zwei gleich ewige Anfänge, den Willen des Grundes oder die Sehnsucht des Einen sich selbst zu gebären, und den Willen der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird und Gott sich erst persönlich macht. In seiner Selbstoffenbarung will Gott bloss den Willen der Liebe offenbaren. Dazu ist auch der Wille des Grundes nothwendig, weil nur durch dessen Ueberwindung die Liebe offenbar werden kann. Aber das Böse ist nicht Objekt des göttlichen Rathschlusses oder der göttlichen Zulassung, nicht einmal als Bedingung oder Mittel des Guten. Denn der Wille des Grundes erregt nicht das Böse an sich, sondern nur die natürliche Selbstsucht, die innern Kräfte des Lebens, welche erst dadurch böse werden, dass der creatürliche Wille des Menschen im Gegensatz gegen den göttlichen Universalwillen ihnen eine Selbständigkeit beilegt, die ihnen nicht zukommt. Das Böse folgt also aus der göttlichen Selbstoffenbarung nur „begleitungsweise“.

Aus diesem Grunde hat das Böse auch keine bleibende Bedeutung, sondern soll im Weltprozess überwunden werden. Das Böse hat ja kein selbständiges Sein neben dem Guten, sondern was im Bösen Kraft und Leben ist, ist das Gute. Das Böse ist nur die Verkehrung oder der Missbrauch des Guten. Deshalb kann der Kampf des guten und bösen Prinzips nur mit der völligen Ueberwindung des Bösen enden. „Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstossung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsternis ans Licht Gebornen schliessen sich dem idealen Prinzip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist“. — Damit wird denn die wahre Einheit des Grundes und der Existenz erreicht, die vollkommene Vereinigung des individuellen und des universellen Willens in der Liebe.

Dies Ziel der Entwicklung ist aber nicht das zeitlich Letzte, sondern die Liebe „ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?“ Wir müssen daher in Gott eine Einheit setzen, welche dem Dualismus von Grund und Existenz vorangeht, und welche wir Urgrund oder Ungrund nennen können. In ihm sind die Gegensätze noch auf keine Weise vorhanden, dann folgt der Kampf beider Prinzipien, welche allerdings an einander gebunden sind, aber doch in ihrer Wirksamkeit entgegengesetzt, darauf folgt die absolute Persönlich-



oder Selbstheit annehme … lich werden. Dies
geschieht allein durch … bestimmtesten Sinne
des Wortes, welche die … ben muss, wie die
erste Manifestation in d … dass auch hier der
höchste Gipfel der Offe … der urbildliche
und göttliche Mensch i … bei Gott war,
und in dem alle and … selbst ge-
schaffen sind".

„Aus der allgem …
Welt erklärt sich im …
weil die einmal durc…
eingetretene Unordn…
mittheilt". Aber a…
des Grundes noch …
Wie nun der Ein…
scheidet, ergibt s…
den erst der Ide…
jedes Dings, und…
ausser allem Ca…
Zeit". Aus dies…
folgen nun alle …
keit, welche a…
Menschen ist …
es ist ein Ur-…
und der Gru…
Schöpfung, a…
fällt, „hat d…
scheint, sich …
der er von …
die Art und…
In dieser Th…
ergriffen, …
radikale B…
indem du…
das Gute…
Freiheit r…
des gute…
wodurch…
steht in…
Verhält…
an das…
müssig…
Göttli…
geistig…
dass n…
kennt…
Erkl…
wie aber…

IV.

Nachdem Schelling mehrere Ja…
hatte, folgte er nach dem Regierungsan…
einer Berufung nach Berlin und trat hier …
Verheissung auf, durch Begründung eine…
den verderblichen Pantheismus Hegels ü…
Zeit herauszuführen zu wollen. Die authe…
Spekulationen dieser Zeit erfolgte erst n…
weder im mündlichen Vortrag noch in der …
haben sie auf das wissenschaftliche Denken …
werthen Einfluss ausgeübt.

Auch diese letzte Wandlung bezeichnet …
als eine Umbildung, sondern nur als eine …
früheren Systems. Die „positive" Philosophie …
an die Stelle der „negativen" oder „rationale…
ihr hinzu. …

als blinde Macht, in der positiven Philosophie als freie Erkenntnis. Sie ist daher wesentlich Religionsphilosophie, nicht mit dem Zweck, die vorhergegangenen geschichtlichen Religionen aufzulösen, sondern sie „würde durch ihre Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängige Religionen und zwar als solche, demnach in ihrer ganzen Wahrheit und Eigenthümlichkeit zu begreifen". Auch als neue Religion kann sie bezeichnet werden, nämlich als die wissenschaftliche, welche durch Vernunft entstanden ist und die durch einen realen Vorgang entstandenen nicht wissenschaftlichen Religionen in ihren letzten Prinzipien erkennt. Sie ist damit das Ziel der religiösen Entwicklung. Das Heidenthum oder die Mythologie ist die blinde, in einem nothwendigen Prozess sich erzeugende, unfreie Religion; das Christenthum oder die Offenbarung diente allerdings der inneren Ueberwindung dieser unfreien Religion, aber auch sie wirkte Anfangs nur als reale, unbegriffene Macht, bis nach langen Kämpfen jetzt endlich die Zeit gekommen ist, dass die bisher bloss realen Prinzipien auch ideal, d. h. frei begriffen werden. — Darauf gründet sich der Anspruch der positiven Philosophie, dass sie nicht bloss Sache der Schule sei, sondern des Lebens. Voll Zuversicht antwortet daher Schelling auf die Frage: „Welche Folge das begriffene und verstandene Christenthum haben wird?" „Es wird zum zweiten Male die Welt befreien und allen gerechten und göttlich gültigen Ansprüchen eine ganz andere unwiderstehliche Kraft gewähren, als die blossen Postulate der Vernunft" (II. 3. S. 180).

Wir betrachten im Folgenden zunächst die innere Entwicklung Gottes, alsdann das subjektive Spiegelbild dieses theogonischen Prozesses in den Religionen.

Um Gott zu erkennen beginnt die positive Philosophie mit dem, was vor dem Sein ist. Dies ist in seiner Beziehung zum Sein das unmittelbar sein Könnende, ein lauterer, noch nicht wollender Wille. Das Seinkönnende ist nämlich „das, was unbedingt und ohne weitere Vermittlung a potentia ad actum übergehen kann. Nun kennen wir aber keinen andern Uebergang a potentia ad actum als im Wollen. Der Wille an sich ist die Potenz *κατ' ἐξοχήν*, das Wollen der Aktus *κατ' ἐξοχήν*". Das Seinkönnende oder der blosse Wille ist das erste Moment oder die erste Potenz in Gott, d. h. der dunkle Grund, die Natur in Gott, aus welcher alles hervorgeht. Dem Begriff Gottes wäre es gemäss, diese Potenz als blosse Möglichkeit, als das Negirte, das Nicht-Seiende zu behalten, denn indem das Seinkönnende übergeht ins wirkliche Sein, gibt es sein wahres Wesen auf und wird die Potenz des ungöttlichen, ja, gegengöttlichen Seins. Dagegen in ihrer Hineinwendung ist sie der Grund, der Anfang, das Setzende des göttlichen Seins, denn Gott kann als Geist nur sein durch Ueberwindung des gegentheiligen Seins. — Das Seiende, von dem wir ausgingen, ist in seinem zweiten Moment das rein Seiende. War

Selbstheit annehmen und selber persönlich werden. Dies
keit, wenn nach t allein durch die Offenbarung im bestimmtesten Sinne
Einheit wieder herge welche die nämlichen Stufen haben muss, wie die
schiedene Phasen des tion in der Natur, so nämlich, dass auch hier der
Urgrund, Geist, absolute r Offenbarung der Mensch, aber der urbildliche
h ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war,
eren Dinge und der Mensch selbst ge-
IV.

Nachdem Schelling mehrere Ja rschaft des Bösen in der endlichen
hatte, folgte er nach dem Regierungsantr er natürliche Hang zum Bösen,
einer Berufung nach Berlin und trat hier mi es Eigenwillens in der Creatur
Verheissung auf, durch Begründung einer c hm schon in der Geburt sich
den verderblichen Pantheismus Hegels überw Menschen wirkt der Wille
Zeit heraufführen zu wollen. Die authentisc meinen Willen der Liebe.
Spekulationen dieser Zeit erfolgte erst nach s te oder das Böse ent-
weder im mündlichen Vortrag noch in der schrift n Begriff der Freiheit,
haben sie auf das wissenschaftliche Denken der Zei Das intelligible Wesen
werthen Einfluss ausgeübt. ist diesem zufolge
Auch diese letzte Wandlung bezeichnet Schelli er oder über aller
als eine Umbildung, sondern nur als eine Erweit öllig bestimmt ist,
früheren Systems. Die „positive" Philosophie tritt n uter Nothwendig-
an die Stelle der „negativen" oder „rationalen", sonde Dies Wesen des
ihr hinzu. Diese setzt den Begriff Gottes als höchste s Selbstsetzen,
wendige Idee, jene beweist die Existenz Gottes; diese h etwas macht
den Begriff, das Wesen, das Was der Dinge, jene ih ist". In der
ihre Existenz, ihr Dass. Beide bilden daher die einande in die Zeit
wendig ergänzenden Glieder der Einen Philosophie. Die estimmt er-
Philosophie weist in ihrem letzten Ende auf eine Aufgab ls solcher,
welche nur ausser ihr gelöst werden kann. Sie geht n hat sogar
aus von dem zufälligen Inhalte der Vernunft und langt z mt ist".
an bei dem über dem Sein Stehenden, nicht mehr ins Sein U bstsucht
gehenden, dem ganz Seienden und ganz Erkennenden. Hier er das
die positive Philosophie ein, nämlich, „was in Bezug auf h nur,
andre Existirende das Ueber-Existirende ist, eben dies nicht rinzip
blosse höchste Idee, sondern als das wirklich Existirende seine
erweisen". sen

Den Inhalt der positiven Philosophie bildet daher die Ent- at,
wicklungsgeschichte Gottes vom blossen Sein bis zum absolute e-
Geist. Diese Entwicklung liegt auch der Selbstoffenbarung Gotte as
zu Grunde, wie sie im Bewusstsein der Menschen in der Religio s
sich vollzieht. Die Entwicklung Gottes ist das objektive Ge- n
schehen, welches in der Geschichte der Religionen sich subjektiv
wiederspiegelt, denn der Religion liegt ein reales Verhältnis des
menschlichen Bewusstseins zu Gott zu Grunde. Dies wird völlig
verkannt vom gemeinen Rationalismus, dem der geschichtliche
Inhalt des Christenthums ebenso ungereimt und anstössig vor-
kommt, wie die Vorstellungen der Mythologie.

In der Religion wirkt jener theogonische Prozess unbegriffen,

Diese Frage lässt sich nur mit Hülfe des richtinie als freie Erkennt-
befriedigend beantworten. Gott ist nicht mosophie, nicht mit dem
Leben und Werden oder Persönlichkeitntlichen Religionen aufzu-
auf der Verbindung eines Selbständigerre Stellung die Aufgabe und
hängigen Basis zu Einem Wesen. Den, jene von der Vernunft un-
Selbstoffenbarung zwei gleich ew als solche, demnach in ihrer
Grundes oder die Sehnsucht drumlichkeit zu begreifen". Auch als
und den Willen der Liebe, nchnet werden, nämlich als die wissen-
gesprochen wird und Gotn Vernunft entstanden ist und die durch
Selbstoffenbarung will entstandenen nicht wissenschaftlichen Re-
baren. Dazu ist auctzten Prinzipien erkennt. Sie ist damit das
nur durch dessen Ue Entwicklung. Das Heidenthum oder die
Aber das Böse ist n blinde, in einem nothwendigen Prozess sich
der göttlichen Zuleie Religion; das Christenthum oder die Offen-
des Guten. Denerdings der inneren Ueberwindung dieser unfreien
an sich, sondauch sie wirkte Anfangs nur als reale, unbegriffene
Kräfte des Lebh langen Kämpfen jetzt endlich die Zeit gekommen
creatürliche Vbisher bloss realen Prinzipien auch ideal, d. h. frei
lichen Univerrden. — Darauf gründet sich der Anspruch der po-
nicht zukomsophie, dass sie nicht bloss Sache der Schule sei,
offenbarunges Lebens. Voll Zuversicht antwortet daher Schelling
Aus drage: „Welche Folge das begriffene und verstandene
deutung, hum haben wird?" „Es wird zum zweiten Male die
Böse hatreien und allen gerechten und göttlich gültigen Ansprü-
was im e ganz andere unwiderstehliche Kraft gewähren, als die
nur die Postulate der Vernunft" (II. 3. S. 180).
kann dir betrachten im Folgenden zunächst die innere Entwicklung
Uebers, alsdann das subjektive Spiegelbild dieses theogonischen
dahersses in den Religionen.

selbeJm Gott zu erkennen beginnt die positive Philosophie mit
Grur was vor dem Sein ist. Dies ist in seiner Beziehung zum
lichr das unmittelbar sein Könnende, ein lauterer, noch nicht
borender Wille. Das Seinkönnende ist nämlich „das, was unbe-
Legt und ohne weitere Vermittlung a potentia ad actum über-
gaen kann. Nun kennen wir aber keinen andern Uebergang a
btentia ad actum als im Wollen. Der Wille an sich ist die
Stenz κατ' ἐξοχήν, das Wollen der Aktus κατ' ἐξοχήν". Das Sein-
Gnnende oder der blosse Wille ist das erste Moment oder die
ste Potenz in Gott, d. h. der dunkle Grund, die Natur in Gott,
as welcher alles hervorgeht. Dem Begriff Gottes wäre es ge-
äss, diese Potenz als blosse Möglichkeit, als das Negirte, das
icht-Seiende zu behalten, denn indem das Seinkönnende über-
eht ins wirkliche Sein, gibt es sein wahres Wesen auf und wird
ie Potenz des ungöttlichen, ja, gegengöttlichen Seins. Dagegen in
hrer Hineinwendung ist sie der Grund, der Anfang, das Setzende des
öttlichen Seins, denn Gott kann als Geist nur sein durch Ueber-
indung des gegentheiligen Seins. — Das Seiende, von dem wir
usgingen, ist in seinem zweiten Moment das rein Seiende. War

das Seinkönnende Subjekt ohne Objekt zu sein, so ist das rein Seiende Objekt ohne Subjekt zu sein; war jenes nicht wollender, ruhender Wille, so ist dieses völlig wille- und begierdeloser, ganz gelassener Wille. Es ist die zweite Potenz in Gott, doch ist Gott weder als das Seinkönnende noch als das rein Seiende, sondern nur als die Einheit beider, daher Ein Gott trotz der Zweiheit der Potenzen. — Ein und dasselbe Wesen also ist von der einen Seite Seinkönnendes oder Subjekt ohne Objekt, von der andern Seite rein Seiendes oder Objekt ohne Subjekt. Dadurch ist es als Ersteres von der Einseitigkeit des Letzteren, als Letzteres von der Einseitigkeit des Ersteren frei; es ist Subjekt-Objekt, das zu sein und nicht zu sein wirklich freie, das bei-sich-Bleibende, oder Geist. Das ist die dritte Potenz der Gottheit und erst damit ist der Begriff Gottes vollendet. Gott ist Gott nur in der Einheit aller drei Potenzen.

Mit dem Begriff des Geistes tritt eine bedeutende Wendung ein. Bisher erschienen die drei Potenzen des Seinkönnenden, des rein Seienden und des an sich Seinkönnenden als die Stufen, zum Geiste zu gelangen, als das Begründende desselben, jetzt erscheinen sie als die Möglichkeiten des aussergöttlichen, als die Urkategorien des endlichen Seins. Diese Bedeutung der Potenzen als der Prinzipien der wirklichen Welt hat die Naturphilosophie zuerst entdeckt. Im absoluten Geist dagegen finden sie sich als immanente Bestimmungen seiner selbst. Der Geist ist erstens der an sich seiende Geist, d. h. das reine Selbst in völliger Selbstentschlagung, in absolutem Nichtwissen seiner selbst, zweitens der für sich seiende Geist, d. h. der als Objekt von sich seiende Geist, ohne eignen Willen, drittens der bei sich seiende Geist, d. h. der als Subjekt sich selbst Objekt seiende, der seiner selbst bewusste und sich selbst habende Geist. Im letzten Moment erst ist der Geist wirklich vollkommener Geist, aber er ist ebensowenig in der dritten Form allein, als in der ersten oder zweiten allein, sondern vollendet sich in allen drei Momenten. Auch ist er nicht aus diesen drei Gestalten zusammengesetzt, sondern obgleich wir dieselben als Anfang, Mittel und Ende unterscheiden können, so ist doch „wie mit einem Zauberschlage, wie im Nu oder im Blitz — das Ganze gesetzt“.

Bisher ist der Geist nur betrachtet als in sich seiend. Der Uebergang dazu, dass der Geist sich ausser sich darstellt, vollzieht sich dadurch, dass die Potenzen in Gott gegen einander in Spannung treten. Diese Spannung kann nur dadurch eintreten, dass die erste Potenz, das Seinkönnende, das eigentlich nicht sein soll, sich selbst ins Sein erhebt. Dadurch nämlich schliesst es das rein Seiende aus, so dass auch dieses, trotz seiner unselbstischen Natur ein eignes Sein annimmt. Diese Selbständigkeit ist jedoch so sehr gegen seine Natur, dass es sich bemüht, die erste Potenz wieder in ihr ursprüngliches Nichtsein zurückzudrängen. Die erste Potenz kann aber das eigne Sein nicht

wieder aufgeben, ohne an dessen Stelle ein Anderes zu setzen, jenes Höchste, dem allein gebührt zu sein, das Seinsollende oder die dritte Potenz. Damit sind die Potenzen gegen einander verkehrt, sie sind das heraus- oder umgekehrte Eine, das Universum, sie sind in Folge dieser universio das unmittelbar Aeusserliche der Gottheit. Der Begriff Gottes ist dadurch nicht aufgehoben. Weil nämlich Gott seiner Natur nach alleinig ist, deshalb kann er actu das Gegentheil sein, ohne dadurch wahrhaft ein Anderer zu werden. Ja, erst dadurch, dass dem Geiste ein anderes Sein als möglich gezeigt wird, wird er dessen inne, dass er auch in der Zertrennung der Potenzen der alleinige bleibt.

Dieser theogonische Prozess ist zugleich Schöpfungsprozess. Für Gott selbst wäre die Schöpfung überflüssig, da Gott auch ohne dies sich als den unüberwindlich All-Einen weiss; ihr Grund liegt in den Creaturen ausser Gott. Die Schöpfung ist keine blosse Folge der göttlichen Natur, sondern freie That des göttlichen Willens, denn nur durch eine göttliche Freiheitsthat kann das blosse Seinkönnen übergehen zu selbständigem Sein. Im Schöpfungsprozess wirken die drei göttlichen Potenzen als ebensoviele Ursachen, und zwar das Seinkönnende als causa materialis, das rein Seiende als causa efficiens, das Seinsollende als causa finalis. Zu gemeinschaftlicher Wirkung bestimmt werden sie der bestimmte Wille der Ursache der Ursachen oder Gottes. Jedes Ding ist das gemeinsame Werk der drei Potenzen, daher mehr oder weniger eine Abbildung jener höchsten Einheit, welche das Urbild alles Concreten, das immateriell Concrete ist. — Der Schöpfungsprozess ist ein successives Geschehen. Erfolgte nämlich die Ueberwindung der ins Sein getretenen ersten Potenz in einer einzigen That, so wäre die Einheit unmittelbar wieder hergestellt, ohne Mittelglieder. Die Mannichfaltigkeit des creatürlichen Daseins erklärt sich nur, wenn jene Ueberwindung successive vor sich ging. Das Ziel der Schöpfung ist der Mensch. Ehe wir auf dessen Bedeutung eingehen, müssen wir erst die innere Entwicklung Gottes aus Anlass der Schöpfung ins Auge fassen.

In der Schöpfung ist Gott absolut frei. In der Freiheit ist er absolute Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit ist der Urheber aller Dinge und kann deshalb auch philosophisch Vater genannt werden. Aber nicht die erste Gestalt, sondern der ganze Gott ist der Vater. Auch ist er Vater nicht bloss im Verhältnis zum aussergöttlichen Sein, sondern auch im innergöttlichen Verhältnis. Indem die erste Potenz zu selbständigem Sein sich erhebt, negirt sie das rein Seiende und setzt es damit als das wirken Müssende, als das in einem nothwendigen Aktus sich in das ursprüngliche, rein potenzlose Sein Wiederherstellende. „Eine Handlung dieser Art kann nur Zeugung genannt werden". Die alles anfangende Persönlichkeit verhält sich in dieser Handlung als zeugend, d. h. als Vater, die andere Gestalt verhält sich als gezeugt, d. h. als Sohn. Indem die erste Gestalt ins Sein erhoben

ist, verhält sich die zweite zu ihr zunächst als Potenz. Wen dagegen die Spannung überwunden und die Einheit wiederherge stellt ist, tritt sie in ihre Gottheit zurück, und zwar als eign Persönlichkeit, als zweite göttliche Persönlichkeit, obgleich de selbe Gott, wie der Vater. Betreffs der zweiten Gestalt unte scheiden wir deshalb die ursprüngliche Gestalt des göttliche Seins, die sich in der Folge als Sohn offenbart, und den Soh als solchen. Auch am Sohn unterscheiden wir zwei Moment den im Vater verborgenen und den ausser dem Vater gesetzte Sohn. Von Ewigkeit her bietet sich dem vollkommnen Geist di Möglichkeit eines Seins ausser ihm dar. Damit wird er seine inne als des Vaters, bei dem der Ursprung aller Gewalt ist. De Sohn ist noch verborgen im Vater, aber von ihm erkannt un geliebt als künftiger Sohn. Insofern ist auch der Sohn ewi Dagegen aus dem Vater hinausgesetzt wird der Sohn erst i Anfange der Schöpfung. Wie überhaupt durch Zeugung ein Wese nicht unmittelbar wirklich gesetzt, sondern nur zu stetig fort schreitender Verwirklichung getrieben wird, so wird auch der Soh zunächst nur aus dem ursprünglichen Sein gesetzt, negirt, poten tialisirt, und wird wirklicher Sohn erst am Ende der Schöpfun nach Ueberwindung des entgegenstehenden Seins. (Vergl. Joh. 5 19. 20. 26. Col. 1, 15. Hebr. 1, 3). Dadurch wird der Soh ebenso Persönlichkeit, wie der Vater zuvor schon Persönlichkei war, und von gleicher Herrlichkeit wie der Vater. — Dasselb gilt von der dritten Gestalt der Gottheit. Auch sie wird i Spannung gesetzt, aber nur mittelbar. Deshalb kann sie auc nicht unmittelbar durch eignes Wirken wiederhergestellt werde in's Sein, sondern nur mittelbar, durch den Sohn. Daher ist si das Antreibende der ganzen Bewegung. Am Schluss derselbe ist auch sie nicht weniger Herr des Seins, also Persönlichkei wie Vater und Sohn. — Damit sind wir auf den Punkt angelang wo wirklich drei göttliche Persönlichkeiten gesetzt sind und doc nur Ein Gott, oder wo die ganze Gottheit in drei von einande unterschiedenen Persönlichkeiten verwirklicht ist.

Kehren wir zurück zum Menschen. Der Zweck der Schöpfun die Spannung der Potenzen zu überwinden und sie wieder zu Einheit zu setzen, wird vollständig erreicht erst im Menscher Das menschliche Bewusstsein ist seinem Wesen nach die aus sic herausgetretene, ins Sein gesetzte erste Potenz, wie sie durch di zweite Potenz völlig überwunden ist und in diesem wiederge wonnenen An-sich das Gott Setzende wird. Daher ist der Mensch d. h. nicht der einzelne geschichtliche Mensch, sondern der un mittelbare Mensch, oder das menschliche Bewusstsein, d. h. nich das einzelne, wirkliche Bewusstsein, sondern die reine Substan des Bewusstseins, vor allem Aktus, an sich das von Natur Got Setzende.

Während alle anderen Geschöpfe das Werk der blossen Po tenzen sind, erscheint der Mensch (vergl. Gen. 1, 26) als da

Geschöpf, an welches die göttlichen Persönlichkeiten selbst Hand gelegt haben. Damit ist der Mensch in unmittelbare Beziehung zu Gott gesetzt und zur Freiheit erhoben. Der Mensch ist „zwischen den drei Ursachen in der Mitte frei von jeder einzelnen, eben darum, weil alle gleichen Theil an ihm haben, er ist ein wahrhaft Viertes, zwischen den drei Ursachen Eingeschlossenes, von ihnen gemeinschaftlich gleichsam Gehaltenes und Gesagtes". Mit der Freiheit ist auch die Möglichkeit ihres Missbrauches gegeben. Derselbe besteht darin, dass der Mensch sich gegen die Potenzen wendet, statt gegen den Schöpfer, dass er sich nicht damit begnügt, in der Einfachheit seines Seins Gott zu sein, sondern danach strebt, mit dem Gefühl des Gottseins oder als Gott zu sein. Wenn der Mensch die Potenzen wieder in Spannung setzt in dem Wahn, auch in der Zertrennung derselben ihr Herr zn sein, so geht er der Herrschaft über sie verlustig und fällt unter ihr äusseres Regiment. Die Potenzen treten ihm nicht mehr in ihrer Einheit gegenüber, sondern vereinzelt; daraus ergibt sich der Unterschied von gut und böse. Das bloss Seinkönnende ist durch den Menschen zu einem Selbstlebenden erhoben. „Als ein vom Menschen erregtes ist es nicht mehr ein göttlich gesetztes, und also in einem ganz andern Sinn aussergöttliches, sowie noch in einem ganz andern Sinne das nicht sein Sollende als zuvor in der Schöpfung". Zugleich ist es das Creaturwidrige, „das eigentliche Prinzip des Todes, der also durch den Menschen in die Welt gekommen ist".

Die Möglichkeit der wiederholten Verkehrung der Prinzipien liegt in der Freiheit des Menschen. Dass der Mensch sich gegen die Potenzen wendet, statt gegen Gott, erklärt sich daraus, dass er den Unterschied zwischen dem Gewordenen und dem Schöpfer nicht empfindet, daher glaubt, er sei ebenso Herr der Potenzen wie Gott und verlangt, die Potenzen in Spannung zu setzen um mit ihnen als Herr und Schöpfer zu wirken, also selbst Gott zu sein. (Vergl. Gen. 3, 5 das Wort der Schlange). Die Wirklichkeit dieser Verkehrung als einer That der menschlichen Freiheit lässt sich nur a posteriori aus dem Charakter der wirklichen Welt erschliessen. Vorher gab es kein aussergöttliches Sein, auch die bisher betrachtete Schöpfung ist nur immanent; die Welt dagegen, in welcher wir uns befinden, ist eine aussergöttliche und daher nur begreiflich durch jene vorgeschichtliche That des ursprünglichen Menschen. Der Mensch also — nicht ein Mensch, sondern der Mensch, jener eine Mensch, der in uns allen fortlebt — ist der Urheber dieser äusseren, endlichen und zerrissenen Welt.

Indem der Mensch die Potenzen wieder in Spannung setzte, setzte er sich selbst an die Stelle Gottes und zwar des Vaters. (Vergl. Gen. 3, 22. „Siehe, Adam ist worden wie unser Einer"). Nun hatte der Vater freilich Macht, das ganze Sein zu vernichten, aber damit wäre der Zweck der Schöpfung einfach aufgegeben.

Deshalb entzog der Vater der Welt nur seinen Willen, nicht aber seine Macht, er wirkt nur noch die Substanz, das Dass der Welt, nicht mehr ihre Form, ihr Was, er wirkt als Unwille, als göttlicher Zorn. Dies geschieht, damit der Mensch trotz seines Abfalls durch den Sohn der ewig vorherbestimmten Einheit zugeführt werde. Zunächst freilich empfängt der Sohn ein wahrhaft aussergöttliches Sein. Indem nämlich der Mensch sich an die Stelle des Vaters setzt, hat er den Sohn in seine Gewalt bekommen und den Geist an sich gerissen. Vom Vater getrennt empfängt der Sohn das vom Vater getrennte Sein vom Menschen und ist in diesem aussergöttlichen Sein des Menschen Sohn, wie als göttliche Persönlichkeit Sohn Gottes. Die Zeit des Sohnes zerfällt in die Zeit des Leidens und die Zeit der Freiheit. Die Zeit des Leidens ist die ganze Zeit des Heidenthums, (wie Jes. 53 so tiefsinnig ausführt) wo der Sohn als eine vom Sein ausgeschlossene, in die höchste Negation versetzte Potenz nur eben erst wieder sich zum Herrn des ungöttlichen Seins zu machen hat. Erst nachher hat er die Freiheit, mit diesem Sein nach seinem Willen zu handeln, nämlich es für sich zu behalten, oder es wieder dem Vater zu unterwerfen. Mit diesem Moment der Freiheit beginnt eine neue Zeit, die Zeit des Christenthums; der Inhalt des freiwilligen Thuns ist der Inhalt der Offenbarung.

Damit gehen wir über zur Betrachtung der Religionen, oder der Mythologie und der Offenbarung.

Die Mythologie ist die Wiederholung des allgemeinen theogonischen Prozesses im menschlichen Bewusstsein, beginnt daher mit dem Moment, wo das Bewusstsein des ursprünglichen Menschen aus der ihm substantiell anhaftenden Einheit heraustritt. Die mythologischen Vorstellungen sind deshalb nicht von aussen an den Menschen herangebracht, sind auch nicht Erzeugnisse einer einzelnen Thätigkeit des Bewusstseins, sondern Wirkungen der Substanz des menschlichen Bewusstseins, welche den einzelnen, wirklichen Bewusstseinen gegenüber als vormenschlich erscheint. Nur daraus erklärt sich der feste, nothwendige Glaube an jene Vorstellungen, der Zusammenhang derselben mit Erscheinungen der Natur, die innere Verwandtschaft der Mythologien einander fremder Völker u. A. m.

Die Mythologie verläuft in drei Perioden. Die erste ist die Periode des ersten simultanen Polytheismus, der ausschliesslichen Herrschaft des wieder zur Wirklichkeit erhobenen ersten Prinzips. In das Sein herausgetreten, setzt das erste Prinzip sich selbst als Centrum und schliesst die andern Potenzen von sich aus. Die zweite Potenz aber drängt es stets wieder aus dem Centrum in die Peripherie, aus dem Sein in's Nichtsein. Das gibt eine Zerreissung, in welcher dem Bewusstsein jenes Eine nothwendig in eine Vielheit verwandelt wird, — die erste Götter- oder Gottesvielheit. Da das Centrum stets vom Centrum ausgeschieden wird, befindet es sich in unablässiger, ihr Ziel nie erreichender Bewegung,

d. h. die Elemente sind in stetem, kreisartigem Umlauf. Jene räumlichen Götter der ersten Stufe sind daher die Sternengötter. Von Zaba = Heer, besonders himmlisches Heer, mag diese Religion Zabismus heissen; sie herrschte in der noch ungetrennten Menschheit und äusserte sich in deren unstetem Nomadenleben.

In der zweiten Periode macht das erste Prinzip sich dem höheren zweiten zugänglich, wird gleichsam die Mutter desselben. Daher herrschen jetzt die weiblichen Gottheiten. An die Stelle des Himmelskönigs tritt die Himmelskönigin (Jer. 7, 18. 44, 17), Mylitta, Astarte, Urania genannt. Letztere ist nur der weiblich gewordene Uranos oder Himmelskönig. Die Griechische Mythologie stellt denselben Vorgang dar in der Entmannung des Uranos und der Entstehung der Aphrodite. Dasselbe bezeichnet der Name Mitra, d. h. die Mutter, die erste höchste Mutter, Mylitta, d. h. Ausflucht, Zuflucht, Gerettetsein. Jetzt erst tritt der successive Polytheismus ein, zugleich wenden die Menschen sich dem Landbau und festen Wohnsitzen zu. — Neben dem fortschreitenden Prinzip ist in der Mythologie auch ein zurückhaltendes wirksam. Nach dem Eintritt der Urania kann das Bewusstsein die Einheit noch festzuhalten suchen; es fasst den materiell gewordenen und den relativ geistigen Gott als Einen Gott, der nun nothwendig der absolute, der All-Gott ist, an dem jedoch zwei gegensätzliche Momente hervortreten. Dies ist der Mithras der Perser, die stets lebendige, ewig bewegliche Mitte zwischen Expansion und Contraction, der Mittler zwischen dem guten und dem bösen Prinzip, d. h. als positiv Ormuzd, als negativ Ahriman. — Gibt dagegen das Bewusstsein die Einheit auf, so tritt der höhere, jetzt centrale Gott dem niedern, jetzt peripherischen als zweiter entgegen, — der erste Anfang wirklicher Vielgötterei.

Die dritte Periode stellt die freilich allmähliche, aber doch wirkliche Ueberwindung des ersten Prinzips durch das zweite dar. Das erste Prinzip erscheint auch jetzt als doppelseitig, nämlich als Ungeistiges, das geistig sein kann. Daher sind die aus seiner Ueberwindung hervorgehenden Götter theils männlich, theils weiblich, z. B. Gaea-Uranos, Rhea-Kronos, Here-Zeus. Ferner wird das erste Prinzip nur allmählich überwunden, d. h. vom zweiten Prinzip ergriffen und afficirt. Deshalb ergeben sich geistig-ungeistige Bildungen, d. h. concrete, materielle, körperliche Götter. Die völlige Ueberwindung des ersten Prinzips füllt die ganze dritte Periode aus, und verläuft in drei auf einanderfolgenden Phasen.

Die erste Phase ist bezeichnet durch den auf seiner Einzigkeit noch bestehenden, starren, unbeweglichen Gott des ersten Prinzips, der jede Einwirkung des höhern Gottes abweist und sich gegen dieselbe verschliesst. Dieser der Freiheit unholde Gott ist der Gott der Phönikier, der Tyrer, der Karthager und der kananäischen Völkerschaften; in der griechischen Mythologie ist es der Gott der Vergangenheit, Kronos. Der höhere Gott er-

scheint dieser Ausschliesslichkeit gegenüber nicht als Gott, sondern als unbegreifliches Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, als Gott in der Verborgenheit und Niedrigkeit. Melkarth bei den Phönikiern, Herakles bei den Griechen, der leidende Knecht Gottes im Alten Testament. Das religiöse Bewusstsein, in die Mitte gestellt zwischen den blinden und den geistigen Gott, ist zweifelhaft, in Angst gesetzt, empfindet die Trennung von dem Gott als blutige Zerreissung, z. B. 1 Reg. 18 als äusserliche Verwundung dargestellt. Hier findet sich der Gebrauch der Kinderopfer.

Die zweite Phase bezeichnet den Uebergang zur wirklichen Ueberwindung des ersten Prinzips und wird vermittelt durch das Erscheinen einer zweiten weiblichen Gottheit, der phrygischen Göttermutter Kybele. Schon der Name deutet auf das Wankendwerden des Bewusstsein gegen den höchsten Gott. Dem Bewusstsein der Völker kündigt sie sich an durch die Erscheinungen wilder, sich selbst nicht fassender Begeisterung, des Orgiasmus. Ihr erstes Bild ist ein vom Himmel gefallner Stein. Dargestellt wird sie, sitzend auf einem Wagen, umgeben von leeren Sitzen für die kommenden Götter.

Die dritte Phase bezeichnet die wirkliche Ueberwindung des ersten Prinzips und umfasst wieder drei Mythologien, die Aegyptische, Indische und Griechische. Hier sind bereits alle drei Prinzipien hervorgetreten, aber in der Aegyptischen Mythologie zeigt sich das blinde Prinzip, obgleich bekämpft, noch einmal in seiner ganzen Kraft, in der Indischen als durch die höhere Potenz völlig überwältigt und zu nichte gemacht, in der Griechischen dagegen als nicht schlechthin aufgegeben, sondern als geistig bewahrt und damit zur wahren Vollendung gebracht.

Die Erklärung oder die wahre Philosophie der Mythologie war in den Mysterien enthalten. Das Bewusstsein im Uebergang von der Mythologie zu den Mysterien ist in der Gestalt der Demeter dargestellt, daher ist Demeter die Göttin der Mysterien und die Tröstung der Demeter über den Verlust ihrer Tochter Persephone der Hauptinhalt derselben. Die Handlung der Mysterien stellte durch wirkliche Erscheinungen die verschiedenen Momente des mythologischen Prozesses dar, zuerst alle Schrecken der früheren Zustände des Bewusstseins, dann der Todeskampf des in dem realen Prinzip verfangenen Bewusstseins, endlich dessen vollkommene Befreiung. Die Lehre der Mysterien behandelte die die materiellen Götter verursachenden oder die rein geistigen Götter. Dieselben erscheinen in ihrer unauflöslichen Folge und Verkettung, als successive Persönlichkeiten eines und desselben Gottes.

Die Philosophie der Offenbarung hat nicht die Aufgabe, die Ideen der christlichen Religion als reine Vernunftwahrheiten darzustellen, kann doch die Offenbarung als freie That Gottes nicht a priori aus blosser Vernunft begriffen, sondern nur a posteriori

in der Erfahrung aufgezeigt werden. Inhalt der Offenbarung ist die Ausführung des göttlichen Entschlusses, den Menschen trotz seines Abfalles wieder zu Gott zurückzuführen, also eine höhere Geschichte, welche bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will diese höhere Geschichte erklären, d. h. sie auf diejenigen Prinzipien zurückführen, welche ihr schon von andrer Seite her bekannt sind.

Der eigentliche Inhalt des Christenthums ist die Person Christi, welche nur als übergeschichtliche kann begriffen werden. Der Sohn wurde durch den Fall des Menschen entherrlicht und für das Bewusstsein des Menschen in den Zustand der Negation oder des Leidens versetzt. Erst im Verlauf des mythologischen Prozesses wird er Herr des Seins und damit göttliche Persönlichkeit. Dies göttliche Sein hat der Sohn unabhängig vom Vater und kraft seiner Freiheit konnte er es fortwährend als vom Vater unabhängiges behalten. Statt dessen entschlug er sich in der Menschwerdung der aussergöttlichen Herrlichkeit, um durch diese Selbstentäusserung das göttliche Sein vom Vater zu gewinnen. Dies ist der tiefere Sinn der klassischen Stelle Phil. 2, 6—8, und danach sind auch Hebr. 12, 2. Joh. 17, 5. 8, 58. Marc. 13, 31 u. a. St. zu verstehen. Dieser Entschluss des Sohnes ist der Grund, weshalb seit dem Fall der Vater dem Sohn die Herrschaft über das Sein ganz überlassen hat (1. Cor. 15), damit der Sohn es als ein göttliches, wieder versöhntes ihm zurückgebe und jetzt beide gemeinschaftlich über dasselbe herrschen. Damit gibt der Sohn sein aussergöttliches Sein auf und tritt in den Vater zurück, jedoch als selbständige und zugleich göttliche Persönlichkeit.

Weil die Herrschaft über das Sein dem Sohn im Hinblick auf jenen Willensentschluss bereits im Anfange der materiellen Schöpfung übertragen ward, deshalb ist schon im Heidenthum Christus wirksam, wenn auch nicht als Christus, d. h. dieselbe Potenz, welche im Heidenthum im natürlich-nothwendigen Prozess das blinde Prinzip überwindet, wirkt in der Offenbarung mit Freiheit. Christenthum und Heidenthum haben daher denselben Inhalt. Schon im Heidenthum ist Christus der Mittler, aber erst nachdem er im natürlich-mythologischen Prozess Herr des Seins geworden ist, kann er in Menschwerdung und Tod das Kosmische völlig überwinden, aus lauter Liebe die Schuld des gottwidrigen Seins auf sich nehmen und als unschuldig-Schuldiger dessen Strafe erduldend die wahre, volle Versöhnung bewirken. (1. Joh. 3, 8. Hebr. 7, 22. Gal. 3, 13. Rom. 5, 10). Während das Heidenthum dem Sohne übergeben ward, zog der Vater sich zurück in das Bewusstsein eines kleinen unscheinbaren Volkes, der Juden. Im Heidenthum also ist der Sohn nicht als Christus, im Alten Testament als Christus, aber bloss im Kommen begriffen, im Neuen Testament als Christus auch offenbar. — Durch den Sohn erst wird auch der dritten Persönlichkeit die Wiederherstellung

ins göttliche Sein vermittelt. Der Geist erscheint daher auch hier als die göttliche Ursache des ganzen Wiederherstellungsprozesses. (2 Petri 1, 21. Röm. 8, 14) der Geist ist der höchste Lehrer aller Wahrheit (Joh. 16, 13. 14, 16) auch der Sohn muss erst in der Taufe den Geist anziehen, damit die ganze Gottheit leiblich in ihm wohne. (Col. 2, 9).

Für die Betrachtung der Person Christi im Einzelnen kommen besonders drei Momente in Betracht, die Präexistenz, die Menschwerdung und die in Folge derselben vollbrachte Vermittlung und Versöhnung.

Die Präexistenz Christi wird im Anschluss an den Prolog des Johannes-Evangeliums ausführlich erörtert. Der präexistente Christus wirkt allgemein in der heidnischen Mythologie, persönlich in der Offenbarung des Alten Testaments. Im Begriff der Offenbarung liegt es, dass das zu überwindende finstere Prinzip herrschend ist und das höhere nur vorübergehend zum Durchbruch kommt. In der Erzählung z. B. von Isaaks Opferung ist der Gott, welcher die Opferung fordert, ohne Frage dasselbe Prinzip, welches die Heiden zum Kinderopfer verleitete. Dieser bildet die Substanz des Bewusstseins, der das Opfer hindernde Gott ist nur ein Werdendes. Nur daraus erklärt sich das offenbar Heidnische vieler Jüdischen Gebräuche.

Die Menschwerdung Christi trat ein, als der mythologische Prozess, d. h. die bloss natürliche Ueberwindung des blinden Prinzips vollendet war. Der Sohn, welcher ein aussergöttlich-göttliches Sein hatte oder in göttlicher Gestalt war, ging in das concret menschliche Sein über oder nahm Knechtsgestalt an. Diesen Uebergang vollzieht der Sohn vermöge seiner wahren Gottheit, es ist daher eine und dieselbe Person, welche Mensch ist und in der Erniedrigung sich als Gott erweist. Der Entschluss zur Menschwerdung war ein Wunder der göttlichen Gesinnung, die Ausführung geschah auf natürlichem Wege, indem die vermittelnde Potenz sich gegen die höhere materialisirte, d. h. zum Stoff eines organischen Prozesses machte. Als Ort dieses Vorganges wählte sie kraft ihrer Freiheit ein menschliches Wesen, um als Mensch vom Weibe geboren zu werden. Diese Geburt ist ein äusseres Faktum, denn diese Begebenheit konnte nicht bloss innerhalb des Bewusstseins, sie musste in der objektiven Wirklichkeit vor sich gehen, da der göttliche Unwille selbst und nicht bloss seine Folge im menschlichen Bewusstsein aufgehoben werden soll.

Der Tod Christi war vor seiner Erscheinung beschlossen und vom Vater gebilligt, denn nur indem er als Mensch die Schuld des Gott entfremdeten Seins auf sich nahm und im Tode büsste, konnte er dem uns von Gott trennenden Prinzip alle Macht nehmen und uns völlig mit Gott versöhnen. Für Christus hatte der Tod die Bedeutung der Essentification, indem das Zufällige unterging, das eigentliche Wesen gewahrt ward. Die Höllenfahrt

diente dazu, den in der Sündfluth Umgekommenen, d. h. denen, welche kein Verhältnis zur zweiten Potenz gehabt haben, Christus zu offenbaren. Die Auferstehung war der entscheidende Beweis, dass der Sohn durch seine Menschwerdung und seinen Tod den Vater vermocht hat, das menschliche Sein zu Gnaden anzunehmen. Die Erhöhung hat die Bedeutung, dass das aussergöttliche Sein, das sich selbst Gott unterwarf, jetzt von ihm als Herr anerkannt und zu selbständiger göttlicher Persönlichkeit erhoben ward. Die erste Wirkung des erhöhten Christus ist die durch ihn vermittelte Ausgiessung des heiligen Geistes, denn die Religion des Geistes und der Freiheit kann erst anfangen, nachdem die Herrschaft der kosmischen Gewalten gebrochen ist.

Indem das Christenthum in die Welt eintrat, musste es sich den allgemeinen Gesetzen aller natürlichen Entwicklung unterwerfen. Der vorgeschichtliche Zustand ursprünglicher idealer Reinheit und Vollkommenheit konnte und sollte nicht bleiben. Der geschichtliche Fortschritt der Kirche, äusserlich als Verbreitung unter allen Völkern, innerlich als Wachsthum in der christlichen Erkenntnis, verläuft in drei Perioden. Repräsentirt werden diese durch die Namen der drei von Jesus wiederholt bevorzugten Jünger, Petrus, Jakobus, Johannes, nur dass an die Stelle des früh verstorbenen Jakobus der auf ausserordentliche Weise berufene Paulus trat. Ihnen entsprechen im Alten Testament die Namen Moses, Elias, Johannes der Täufer. Petrus zeigt den substantiellen Charakter, ist im Neuen Testament das relativ Alt Testamentlich gesetzliche Prinzip, in Paulus zeigt sich die aktive Art, das bewegliche, dialektisch-wissenschaftliche Prinzip. Schon zu ihren Lebzeiten trat dieser Gegensatz hervor. Hiernach gelangte das Petrinische Prinzip zur Herrschaft und legte den festen Grund der Kirche. In der Reformationszeit siegte das Ansehen des Paulus, doch bildet der Protestantismus nur den Uebergang zur Johanneskirche der Zukunft. Die Kirche des Petrus brachte es nur zu äusserer Einheit, diejenige des Paulus brach die blinde Einheit und brachte Freiheit des Geistes, diejenige des Johannes wird die Einheit wiederherstellen, aber als mit Freiheit bestehende, mit Ueberzeugung gewollte und darum ewige und bleibende. Johannes hat nicht das Heftige, Vordringende des Petrus, nicht das Erschütternde des Paulus, in ihm weht ein sanfter, himmlischer Geist. Wie in Gott selbst drei Unterscheidungen sind, so stellen sich im Christenthum drei Hauptapostel dar; Petrus ist der Apostel des Vaters, Paulus der eigentliche Apostel des Sohnes, Johannes der Apostel des Geistes.

V.

Von einer Schelling'schen Schule im eigentlichen Sinne des Worts können wir nicht reden, war doch Schelling selbst

viel zu sehr in stetem Werden begriffen, als dass eine wirkliche Schule sich hätte bilden können. Desto grösser jedoch ist die Anregung, welche nach den verschiedensten Seiten von ihm ausgegangen ist. Den kräftigsten Anstoss erhielt die Naturphilosophie, und ihr Hauptvertreter Lorenz Oken (2. Aug. 1779 bis 11. Aug. 1851) bewegt sich durchaus in Schelling'schen Constructionen und Formeln*). Dabei ist auch viel von Gott und seinem Verhältnis zum Endlichen die Rede. „Die Naturphilosophie ist die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt". Sie hat die Entwicklungsgeschichte der Welt aufzuzeigen, vom niedersten Wesen an bis zur höchsten Gestalt im Menschen hinauf, und will lehren „wie das absolut Göttliche in eine Vielheit von Erscheinungen, in eine Welt zerfallen ist und wie es in dieser Welt dennoch ganz fortwirkt", denn Gott ist das Ganze, und ausser Gott ist Nichts. Wie die Zahlen aus dem Zero dadurch entstehen, dass das Zero aus sich heraustritt und selbst erscheint, so entstehen die vielen realen Dinge durch das Aussichheraustreten der Idee. Das Reale ist gleich dem Idealen, es ist nur das zersplitterte, endlich gewordene Ideale, so dass alles Endliche zusammengenommen gleich ist dem Absoluten. — Diese Proben dürften genügen, um zu beweisen, dass diese Naturphilosophie den Naturalismus ihres Begründers treu bewahrt und dass ein näheres Eingehen auf ihre Aufstellungen für unsre Zwecke werthlos ist.

Wie jedoch Schelling selbst auf dem Boden der „Identitätsphilosophie" die Natur noch mit wesentlich denselben Formeln construirt, wie früher, aber sie abweichend von früher religiös betrachtet, als Darstellung und Symbol des Absoluten, so auch nach ihm manche der philosophisch gerichteten Naturforscher. Für die Religionsphilosophie haben auch sie beachtenswerthe Beiträge nicht geliefert. Zur Charakteristik der Denkrichtung und Gesinnung dieser Kreise sei nur ein Name genannt: Gotthilf Heinrich von Schubert (26. April 1780—1. Juli 1860).

Als getreuer Jünger der „Identitätsphilosophie" kann unter den Religionsphilosophen allenfalls Josua Stutzmann gelten**). Das Unendliche ist das über allen Gegensatz Hinausliegende, die Identität alles Besonderen, auch des höchsten, allem Endlichen zu Grunde liegenden Gegensatzes des Idealen und des Realen. Die Religion besteht darin, „alles Beschränkte als eine Darstellung des Unbeschränkten, alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Irdische als Symbol des Ueberirdischen hinzunehmen". Die Quellen der Religion sind das Gewissen als ein Recht und Pflicht

*) Vergl. sein „Lehrbuch der Naturphilosophie (erste Aufl. in drei Bänden. Jena 1809). Die spätern Auflagen in einem Bande (2. Aufl. Jena 1831. 3. Aufl. Zürich 1843) besonders die dritte sind wesentlich verändert.

**) Vergl. dessen: „Systematische Einleitung in die Religionsphilosophie". (Göttingen 1804).

bestimmendes Vermögen und die Phantasie als das Vermögen das Unendliche im Endlichen anzuschauen. Aus der Vereinigung beider Vermögen entspringt die wahre Religion. Ueberwiegt die Phantasie, so heisst die Thätigkeit des Geistes Poesie, das Produkt ein Gedicht; überwiegt das Gewissen, so heisst die Thätigkeit Religion, das Produkt ein Gebet. Die Religionsgeschichte zeigt in mancherlei Schwankungen bald das Ueberwiegen des realen, auf dem Gewissen, bald das Ueberwiegen des idealen, auf der Phantasie beruhenden Moments.

Bereits oben (S. 98) erwähnten wir Adam Karl August Eschenmayer (4. Juni 1770 — 17. Novb. 1852). Seine Schrift: „Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie" (Erlangen 1803) veranlasste Schelling zu der Abhandlung „Philosophie und Religion". Wesentlich dieselben Gedanken hat er ausführlicher behandelt in der „Religionsphilosophie". (Erster Theil: Rationalismus. Tübingen 1818. Zweiter Theil: Mysticismus. Tüb. 1822. Dritter Theil: Supranaturalismus. Tüb. 1824). Unser Erkennen beruht auf den drei Vermögen: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, und erfasst daher sein Objekt in den Potenzen des Endlichen, des Unendlichen, des Ewigen oder Absoluten. Dem entsprechend begann auch die Philosophie mit der sinnlichen Erkenntnis des Endlichen und blieb bis vor Kurzem in der Reflexionsphilosophie haften an der Erkenntnis des Unendlichen durch den Verstand. Es ist das unsterbliche Verdienst Schelling's, sie zur Stufe der Vernunft erhoben und ihr die Potenz des Ewigen erobert zu haben. Für die philosophische Erfassung des Weltalls ist durch die „Identitätsphilosophie" das Höchste erreicht, was überhaupt menschliches Denken erreichen kann. Jenseits des Absoluten aber liegt noch eine Potenz, unendlich mal höher als dieses, — das Selige. Hierher reicht kein Erkennen, doch besitzen wir auch zur Erfassung des Seligen ein besonderes Organ, die Seele. Fassen wir die ganze Stufenreihe ins Auge, so lässt sich sagen: Die Asymptote des Endlichen (der Sinnlichkeit) ist die Tangente des Unendlichen (des Verstandes), die Asymptote des Unendlichen ist die Tangente des Ewigen (der Vernunft), die Asymptote des Ewigen ist die Tangente des Seligen (der Seele), die Asymptote des Seligen ist Gott. In Gott schliessen sich alle Potenzen zusammen, sowol diejenigen, welche diesseits des Absoluten liegen im Erkennen, als diejenigen jenseits des Absoluten im Glauben. Gott liegt nicht innerhalb der Sphäre unsrer Erkenntnis, sondern das heilige Schauen Gottes unter die Menschen ist seine Offenbarung und das Gewissen ist das Vermögen, welches uns davon unterrichtet. Wissen und Glauben, Spekulation und Religion sind daher zwei durchaus getrennte Gebiete, welche im Absoluten als ihrem Wendepunkte sich berühren. Erhebt die Philosophie den Anspruch, auch im Gebiet des Glaubens zu herrschen, so entstehen die häufigen Konflikte zwischen Wissen und Glauben; werden die Mittheilungen der Offenbarung auf die niederen Stufen

der Erkenntnis herabgezogen, so entstehen die verschiedenen Stufen des Irrglaubens. Der Sinnlichkeit entspricht der Aber- oder Wunderglaube, dem Verstand der falsche Deismus und der Atheismus, der Vernunft die Schwärmerei. Die Offenbarung allein kann die Frage beantworten, wie aus dem Einen Absoluten die vielen endlichen Dinge hervorgehen.

Die Grundgedanken ihrer Metaphysik haben auch von Schelling entlehnt zwei philosophische Schriftsteller, deren Einfluss auf die Gegenwart im umgekehrten Verhältnisse steht zur Bedeutung ihrer Leistungen, Arthur Schopenhauer und Eduard von Hartmann.

Schopenhauer*) (22. Febr. 1788 — 21. Sept. 1860) selbst betrachtet sich in erster Linie als Fortsetzer Kant's, dessen Entdeckung der Subjektivität aller unsrer Erkenntnis er als das Fundament aller Philosophie preist. „Die Welt ist meine Vorstellung". „Kein Objekt ohne Subjekt". Dass Zeit und Raum die bloss subjektiven Formen unsrer Anschauung sind, wird einfach acceptirt. Dagegen die subjektiven Formen des Denkens, welche Kant in den Kategorien fand, sucht Schopenhauer auf eine Einheit zurückzuführen, nämlich auf das Causalgesetz oder den Satz vom Grunde, welcher in der Anwendung auf verschiedene Objekte sich in vierfacher Form darstellt als Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, des Erkennens, des Seins und des Handelns. Obgleich damit unsre Erkenntnis der Objekte auf eine Erkenntnis der Erscheinungen beschränkt ist, will doch Schopenhauer, darin von Kant abweichend, auf eine Erkenntnis der Dinge an sich nicht völlig verzichten.

Der eigne Leib ist unserm Selbstbewusstsein unmittelbar als Doppeltes gegeben, als Vorstellung und als Wille. Der Wille ist auch nicht eine blosse Modification des Bewusstseins, sondern geht demselben voran. Wir werden damit vor die Alternative gestellt, entweder zu behaupten, dass wir allein Wille sind, oder anzunehmen, dass das Ansich aller Dinge Wille ist. Jene Behauptung lässt sich allerdings durch Beweise nicht widerlegen, dennoch könnte sie „als ernstliche Ueberzeugung allein im Tollhause gefunden werden". Deshalb sind wir genöthigt, als das An-sich aller Dinge den Willen zu behaupten. Freilich ist dies An-sich auch im Willen nicht völlig enthüllt, weil auch der Wille an die Form der Zeit gebunden ist, aber er ist doch die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich. Statt des Namens „Wille" die allgemeineren Bezeichnungen „Kraft" oder „Thätigkeit" zu wählen, wird abgelehnt, da es passend sei, die Bezeichnung von der höchsten Entwicklungsstufe im Menschen herzunehmen. Dennoch wird dem metaphysischen „Willen" grade

---

*) Vergl. seine sämmtlichen Werke, 6 Bnde. 2. Aufl. Lpzg. 1877. Eine Zusammenstellung der Literatur über ihn giebt Ferd. Laban: Die Schopenhauer-Literatur. Versuch einer chronologischen Uebersicht derselben. Lpzg. 1880.

dasjenige Merkmal abgesprochen, welches dem menschlichen Wollen wesentlich ist, — das Bewusstsein oder die Intelligenz.

Als das An-sich aller Dinge ist also ein blinder, bewusstloser Wille erkannt. Er ist Einer, und aus seiner Objektivation gehen die vielen endlichen Dinge hervor, von der formlosen Materie an bis zu den höchsten Schöpfungen des Geistes hin. Der Wille ist blind, aber seine Entfaltung in der Vielheit der endlichen Dinge zeigt die wunderbarste Zweckmässigkeit. Auf allen Stufen seiner Objektivation wirkt der Wille mit derselben ausnahmslosen Nothwendigkeit, wenn wir auch die Art des Wirkens als Ursache, Reiz oder Motiv unterscheiden. Die Behauptung der Freiheit des menschlichen Willens beruht daher auf blossem Wahn und mangelhafter Beobachtung. Das Gesetz der Causalität gilt jedoch nur für die Einzelwesen, der Wille als kosmisches Prinzip wirkt nach einer tieferen und ursprünglicheren Ordnung. Diese Wirkungen sehen wir in der Magie, welche die Allmacht, im somnambulen Hellsehen, welches die Allwissenheit des Willens kund thut. Der animalische Magnetismus, die sympathetischen Kuren, das Hellsehen u. A. dienen als empirischer Beweis für die metaphysische Wahrheit von der Einheit des Willens als dem allen Erscheinungen zu Grunde liegenden Ding an sich. Als Organe des Allwillens erscheinen deshalb bevorzugte Individuen als Wunderthäter oder Propheten.

Auf den höchsten Stufen der Objektivation treibt der Wille den Intellekt hervor, in den Thieren als blossen Verstand, in den Menschen allein als Vernunft. Der Intellekt ist daher bloss secundäres Produkt, blosses Accidens am Menschen und nicht sein eigentliches Wesen. Er ist blosse Function des Gehirns; eine immaterielle „Seele" zu behaupten, ist grundlos und ungereimt. Haltlos ist auch die Annahme der Unsterblichkeit der Seele. Zunächst erfasst der Intellekt die Welt als Erscheinung, doch vermag er auch in fester Contemplation sich auf das Ding an sich zu richten oder auf die Ideen, d. h. die unveränderlichen Gattungen, in welchen der Wille auf jeder Stufe seiner Objektivation erscheint. Dies ist die ästhetische Betrachtung in der Kunst.

Mit diesen Gedanken, welche wesentlich der Naturphilosophie Schelling's entnommen sind, verbindet nun Schopenhauer einen krankhaften Pessimismus, der nicht wenig zur weiten Verbreitung seiner Schriften beigetragen hat. Begründet ist dieser Pessimismus in dem persönlichen Charakter des Philosophen, vielfach bestimmt durch die Anschauungen Indischer Denker, — schwach dagegen sind die Versuche, ihn als nothwendige Folge der bisher entwickelten Grundsätze zu erweisen. Der Wille zum Leben strebt in blinder, unaufhörlicher Gährung danach, sich zu entfalten und in einzelnen Dingen Dasein zu geben. Alles Einzeldasein beruht auf Täuschung, denn Raum und Zeit bilden das principium individuationis, Raum und Zeit aber gehören dem sinnlichen Schein

der Vorstellung an. Das Dasein der Welt selbst als die Summe der einzelnen endlichen Dinge ist ein Uebel, die blosse Existenz des Menschen ist seine Erbsünde und Erbschuld. „Des Menschen grösste Schuld ist, dass er geboren ward“. Dazu kommt noch, dass jedes Einzelwesen seine eigne Existenz immer weiter auszudehnen sucht, und dass es diese möglichste Entfaltung des eignen Wesens nur auf Kosten Andrer erreichen kann. Der Egoismus ist daher das natürliche Motiv alles Wirkens und der stete Konflikt der verschiedenen Individuen und ihrer Interessen der natürlich-nothwendige Zustand der Welt. Dies ist der Hauptgrund des masslosen Uebels in der Welt, dessen Herrschaft so schwer ist, dass die Unlust in der Welt bei Weitem überwiegt.

Zunächst dient auch der Intellekt der Selbstbejahung der individuellen Willen, indem er die Mittel derselben ausspäht. Sobald ihm aber die Einsicht aufgeht, dass alle Einzelwesen nur Erscheinungen des Einen All-Willens, also innerlich verwandt oder gar identisch sind, kann der Intellekt unmöglich länger dem individuellen Willen zur Schädigung Andrer dienen. Er wird vielmehr, von Mitleid getrieben, Gerechtigkeit üben, d. h. nicht das eigne Interesse verfolgen auf Kosten eines fremden, dann sogar uneigennützige Liebe erweisen, d. h. fremdes Interesse fördern, obgleich das eigne dadurch geschädigt wird. Ja, die höchste Steigerung des Intellektes wird dahin führen, dass er, tief durchdrungen von dem Leid und der Plage des Lebens, die Verneinung des individuellen Lebens erstrebt. Dies ist freilich nur möglich in Folge einer völligen Umkehr des menschlichen Willens, und dieser Vorgang ist „die einzige unmittelbare Aeusserung der Freiheit des Willens. Sie tritt erst ein, wenn der Wille zur Erkenntnis seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnisweise liegen, deren Objekte nur Erscheinungen sind“. Weil die Selbstaufhebung des Willens zum Leben von der Erkenntnis ausgeht, die Erkenntnis aber vom Willen unabhängig ist, so lässt auch jene Umwandlung sich nicht durch Vorsatz erzwingen, sondern kommt plötzlich, wie von aussen her an den Menschen. Die Verneinung des Lebens besteht nicht im Selbstmord, sondern in strenger Askese, wie die Indische und die Christliche Religion sie ihren Anhängern zur Pflicht machen. Die Abtödtung des individuellen Willens in seinen einzelnen Wünschen und Bedürfnissen führt den Menschen zum Nichts, doch ist dieses Nichts kein absolutes, durchaus leeres, sondern nur ein relatives, ohne die bunten Farben dieses Lebens, aber jeder nähern Beschreibung unzugänglich.

Dies sind die Grundzüge der Philosophie Schopenhauer's. Auf die Religion werden wir hier nirgends geführt; für sie hat Schopenhauer innerhalb seines Systems keinen Platz, scheinbar, weil die Religion mit der Philosophie wesentlich zusammenfällt, in Wahrheit, weil die Religion zu demjenigen gehört, was nicht

sein soll und dessen endgültige Beseitigung von dem Fortschritt der Philosophie erwartet wird.

Die Religion ist populäre Philosophie oder Volksmetaphysik; darin liegt sowol ihr Werth als ihre Schranke. Die gemeinsame psychologische Wurzel der Religion und der Philosophie ist das allgemeine und unaustilgbare metaphysische Bedürfnis des Menschen. Das eigne Dasein erregt des Menschen Verwunderung; besonders räthselhaft ist ihm das Vorherwissen seines Todes. Deshalb kann er nicht stehen bleiben bei der bloss physischen Erklärung der Welt, er muss in der Metaphysik über die Erfahrung hinausgehen und die Welt ihrem innersten Wesen nach zu erkennen suchen. Dem metaphysischen Bedürfnis entspricht aber nicht die metaphysische Fähigkeit. Nur wenige Auserwählte sind mit genügenden Gaben des Geistes ausgerüstet und haben hinlänglich Musse, um zu philosophischer Erkenntnis der Welt zu kommen. Die Mehrzahl der Menschen sind zu dumm und ausserdem von der unablässigen Sorge um den Lebensunterhalt zu sehr in Athem gehalten, als dass sie die Wahrheit selbständig finden oder auch nur von Andern aufnehmen können. Für diese muss die Religion als Ersatz dienen. Religionen sind daher dem Volke nothwendig und eine unschätzbare Wohlthat; aber verlangen, dass ein grosser Geist, ein Shakespeare, ein Goethe, die Dogmen irgend einer Religion zu seiner Ueberzeugung mache, heisst verlangen, dass ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe.

Philosophie und Religion haben also dieselbe psychologische Wurzel, nämlich das allgemeine und unaustilgbare metaphysische Bedürfnis des Menschen. Beide haben denselben Inhalt, nämlich metaphysische Wahrheiten. Beide üben dieselbe erhebende und beruhigende Wirkung aus auf das Gemüth derjenigen, deren Fassungskraft sie entsprechen. Der Unterschied beider besteht darin: Die Philosophie hat ihre Beglaubigung in sich selbst, fordert Gründe und klare, vernünftige Einsicht, die Religion hat ihre Beglaubigung in einer Autorität ausser sich, beruft sich auf Offenbarung, Zeichen und Wunder; die Lehren der Philosophie sind dem Wortlaut nach, sensu proprio, wahr, die Lehren der Religion sind nur in bildlichem, symbolischem Sinne, sensu allegorico, wahr. Deshalb „wäre es am zuträglichsten, dass jede von der andern rein gesondert bliebe und sich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können. Statt dessen ist man schon das ganze Christliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr eine Fusion beider zu bewerkstelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverhohlensten ist dies in unsern Tagen geschehen in jenem seltsamen Zwitter oder Kentauren, der sogenannten Religionsphilosophie, welche als eine Art Gnosis bemüht ist, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen“.

Nun könnte man zunächst vermuthen, wie jener Gegensatz — die Weisheit der Wenigen und die Bestialität der Menge — unaufhebbar sei, so würden auch immerfort Religion und Philosophie neben einander bestehen und sich gegenseitig unbehelligt gehen lassen. Denn „vor allem kommt es darauf an, die rohen und schlechten Gemüther der Menge zu bändigen, um sie vom äussersten Unrecht, von Grausamkeiten, von Gewalt- und Schandthaten abzuhalten“. Das kann aber wegen der Dummheit der Menge nur durch allegorische Einkleidung der Wahrheit, oder durch Religion geschehen. — Dennoch wäre diese Anschauung unrichtig. Aufrichtiger Friede und gegenseitiges Sichgehenlassen ist zwischen Religion und Philosophie unmöglich. Die Religion ist Wahrheit im Gewande der Allegorie, erhebt aber, um ihr Ansehen bei der Menge zu bewahren, den Anspruch, sensu proprio, wahr zu sein, ist daher thatsächlich Wahrheit im Gewande der Lüge. Ausserdem stellt die Religion unter Androhung staatlicher Gewaltmassregeln die Forderung, dass die Philosophen jeden Widerspruch gegen sie vermeiden und erschwert durch das unschätzbare Privileg der Kindererziehung die Verbreitung reiner Wahrheitserkenntnis. Aus diesen Gründen muss die Religion als der hartnäckigste und einflussreichste Feind der wahren Erkenntnis bezeichnet werden. Jeder Fortschritt des Wissens zerstört das Dunkel, in dem allein die Religion mit ihrer pia fraus gedeihen kann, so dass Physik und Metaphysik die grössten Feinde der Religion sind. Und wenn auch gegenwärtig die Religion noch in weiten Kreisen in Geltung steht, so ist doch zu hoffen, „dass die Menschheit dereinst auf den Punkt der Reife und Bildung gelangen wird, wo sie die wahre Philosophie einerseits hervorzubringen und andererseits aufzunehmen vermag“. Ja, diese Zeit dürfte nahe bevorstehen. „Eine längst prophezeite Epoche ist eingetreten, die Kirche wankt, wankt so stark, dass es sich frägt, ob sie den Schwerpunkt wiederfinden werde, denn der Glaube ist abhanden gekommen. Ist es doch mit dem Lichte der Offenbarung, wie mit andern Lichtern: einige Dunkelheit ist die Bedingung. Die Zahl derer, welche ein gewisser Grad und Umfang von Kenntnissen zum Glauben unfähig macht, ist bedenklich gross geworden“. Die allgemeine Verbreitung philosophischer Einsicht „wird die Euthanasie der Religion sein“.

Nach dem Bisherigen scheint also die Religion doch in der menschlichen Natur begründet, wenn auch nur in dem Umstand, dass die Mehrzahl der Menschen zu wenig Verstand und zu wenig Musse hat, um das allgemeine metaphysische Bedürfnis durch philosophische Erkenntnis zu befriedigen. Dem entspricht die Aeusserung: „Von jeher haben alle Völker erkannt, dass die Welt ausser ihrer physischen Bedeutung auch noch eine moralische hat. Doch ist es überall nur zu einem undeutlichen Bewusstsein der Sache gekommen, welches, seinen Ausdruck suchend, sich in mancherlei Bilder und Mythen kleidete. Das sind die Religionen“.

Dem entspricht, dass die Religion als Volksmetaphysik zusammengestellt wird mit der Volkspoesie, der Volksweisheit in Sprichwörtern, und dass Mythen als ihr wesentlich erscheinen. Mythen nämlich sind der Ausdruck mehr bloss geahnter als deutlich gedachter Wahrheiten. — Dagegen erregt es Bedenken, dass ohne irgend welche Unterscheidung von den „Mythen“ und von den „Allegorien“ der Religion geredet wird. Denn in der Allegorie wird der Begriff absichtlich unter der Hülle eines Bildes dargestellt. Danach ist die Religion nicht die undeutliche, instinktive Ahnung der philosophischen Wahrheit in den Köpfen des beschränkten Volkes, sondern sie beruht auf absichtlicher Täuschung oder auf Betrug, indem die Gedanken weiser Denker absichtlich in Bilder gekleidet und der Menge als reine Wahrheit aufgehalst wurden.

Dies ist ohne Frage die wahre, wenn auch nicht ganz offen ausgesprochene Ansicht Schopenhauer's über Entstehung und Bedeutung der Religionen. Dies folgt schon daraus, dass die Religionen sich auf Offenbarung berufen, denn Offenbarung gibt es nicht anders, als die Gedanken der Weisen, welche, wenn sie in oft wunderliche Allegorien und Mythen eingekleidet sind, Religionen heissen. Die Pfaffen wollen von der Religion leben, — sie werden deshalb mit den Philosophie-Professoren zusammengestellt, welche auch, statt für die Philosophie zu leben, nur von ihr leben wollen — und machen sich deshalb die Dummheit des grossen Haufens zu Nutze. Sie haben die Stärke und Unvertilgbarkeit des metaphysischen Bedürfnisses im Menschen richtig erkannt; nun geben sie vor, die Befriedigung desselben zu besitzen und sind so schlau, den empfänglichen Kinderseelen unter Anwendung geheimnisvoller Ceremonien, unter Berufung auf die höchste Autorität, auf Wunder und Offenbarungen, unter Androhung diesseitiger und jenseitiger Uebel ihre Lehren als unumstössliche Wahrheiten einzupflanzen. So leiten die Pfaffen die urtheilslose Menge am Gängelbande und leben gar herrlich von diesem Betrug. Kluge Berechnung egoistischer Pfaffen — das ist die Quelle der Religionen. „Der Arzt sieht den Menschen in seiner ganzen Schwäche, der Jurist in seiner ganzen Schlechtigkeit, der Theolog in seiner ganzen Dummheit!“

Die Religion also enthält dieselbe Wahrheit, wie die Philosophie, aber sie ist nicht sensu proprio wahr, sondern nur sensu allegorico. „Versteht man die Christliche Dogmatik sensu proprio, so behält Voltaire Recht. Hingegen allegorisch genommen ist sie ein heiliger Mythus, ein Vehikel, mittels dessen dem Volke Wahrheiten beigebracht werden, die ihm sonst durchaus unerreichbar wären. Sogar die Behauptung der Kirche, dass in den Dogmen der Religion die Vernunft völlig incompetent, blind und verwerflich sei, besagt im innersten Grunde dies, dass diese Dogmen allegorischer Natur und daher nicht nach dem Massstabe, welchen die Vernunft, die alles sensu proprio nimmt, allein anlegen

kann, zu beurtheilen seien. Die Absurditäten im Dogma sind eben der Stempel und Abzeichen des Allegorischen und Mythischen".

Die Verkennung der allegorischen Natur jeder Religion ist der gemeinsame Irrthum der Supranaturalisten und der Rationalisten, welche dann freilich auf Grund dieser gemeinsamen falschen Voraussetzung entgegengesetzte Schlüsse ziehen. „Beide wollen das Christenthum sensu proprio wahr haben: in diesem Sinne wollen die Ersteren es ohne Abzug, gleichsam mit Haut und Haar behaupten, wobei sie den Kenntnissen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber einen schweren Stand haben. Die Anderen hingegen suchen alles eigenthümlich Christliche hinauszuexegesiren, wonach sie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio noch sensu allegorico wahr ist, vielmehr eine blosse Platitüde, beinahe nur Judenthum, oder höchstens seichter Pelagianismus, und was das Schlimmste, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Christenthum durchaus fremd ist".

Die Religion enthält unter der Hülle von Mythen dieselbe Wahrheit wie die Philosophie, d. h. wie das System Schopenhauer's. Daher richtet sich ihr Werth danach, in welchem Grade sie dieser Wahrheit sich nähert. Die Hauptwahrheit ist der Pessimismus, deshalb besteht der Hauptunterschied der Religionen nicht darin, ob sie theistisch oder atheistisch, monotheistisch oder polytheistisch, sondern ob sie pessimistisch oder optimistisch sind. Die vollkommenste Religion ist der Buddhismus, der als Idealismus, Atheismus und Pessimismus in den Grundfragen mit der wahren Philosophie übereinstimmt. Die Lehre von der Maja entspricht der Einsicht in die Relativität aller unsrer Erkenntnis, der Gegensatz des Sansara und des Nirwana entspricht der Bejahung und der Verneinung des Willens zum Leben, etc.

Die schlechteste aller Religionen ist der Islam, verbindet doch der Koran mit dem seichtesten Optimismus den ärmlichsten Theismus. Nur die Lehre vom Fatum enthält eine Wahrheit, nämlich die Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehens. — Das Griechisch-Römische Heidenthum ist als Volksmetaphysik eine höchst unbedeutende Erscheinung, ohne bestimmte Dogmatik, ohne eigentliche Ethik, ja, ohne wahre moralische Tendenz und ohne heilige Urkunden, so dass es kaum den Namen einer Religion verdient. — Das Judenthum, dessen Ursprung in der Persischen Zendavestalehre liegt, ist der flachste Realismus und Optimismus, daher der reinen Wahrheit der Philosophie völlig widersprechend. Die einzige Ausnahme bildet der Mythus vom Sündenfall, der jedoch erst im Neuen Testament verwerthet wird.

Das Christenthum ist historisch abhängig von der Indischen Religion, verknüpft aber die buddhistische Ethik mit der Jüdischen Glaubenslehre und besteht deshalb aus zwei heterogenen Elementen. Aus dem Judenthum hat es die Schöpfung aus Nichts, die Geringschätzung der Thiere, den Theismus, den Optimismus u. dergl. m. Daneben jedoch enthält das eigentliche und wohl-

verstandene Christenthum, d. h. der Augustinismus, die tiefsten Wahrheiten der Philosophie. „Der Mittelpunkt und das Herz des Christenthums ist die Lehre vom Sündenfall, von der Erbsünde, von der Heillosigkeit unsers natürlichen Zustandes und der Verderbtheit des natürlichen Menschen, verbunden mit der Vertretung und Versöhnung durch den Erlöser, deren man theilhaft wird durch den Glauben an ihn". Darin ist die philosophische Lehre von der Bejahung und Verneinung des Lebens symbolisirt. „Nicht die Individuen, sondern die Idee des Menschen in ihrer Einheit betrachtend, symbolisirt die christliche Glaubenslehre die Natur, die Bejahung des Willens zum Leben im Adam, dessen auf uns vererbte Sünde, d. h. unsre Einheit mit ihm in der Idee, welche in der Zeit durch das Band der Zeugung sich darstellt, uns alle des Leidens und des ewigen Todes theilhaftig macht. Dagegen symbolisirt sie die Gnade, die Verneinung des Willens, die Erlösung, im Mensch gewordenen Gott, der als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen sein kann, der durch und durch nur concreter Wille, Erscheinung des Willens, ist, sondern von der reinen Jungfrau geboren, auch nur einen Scheinleib hat" *). Der christliche Mythus lässt freilich die Erbsünde erst entstehen, als der Mensch bereits da war, statt die Schuld in das Dasein selbst zu setzen. In der Hauptsache trifft er jedoch die Wahrheit, dass nämlich der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, dass unsre einzige wahre Sünde die Erbsünde ist, dass wir wesentlich Sünder bleiben und allen Leiden ausgesetzt, auch wenn wir alle Werke der Tugend ausüben, dass wir selbst uns durch Werke nicht erlösen können.

Die philosophische Wahrheit von dem Uebergang des Willens von der Bejahung zur Verneinung des Lebens ist ausgesprochen in der Lehre von der Wiedergeburt. Denn „der natürliche Mensch", welcher in der Wiedergeburt ertödtet wird, ist eben der Wille zum Leben. Die höchste Wahrheit des Christenthums liegt in seinem Pessimismus und in seiner Askese. „Der innerste Kern des Christenthums ist die vollkommene Resignation, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Wesens dieser Welt, also die Erlösung". Die Ethik des Christenthums fordert vor allem Verneinung des Lebens, nicht bloss Menschenliebe, sondern sogar Entsagung. Schon die Apostel befürworten Liebe zum Nächsten, Wohlthätigkeit, geduldiges Ertragen von Beleidigungen u. dergl. m., die Evangelien

*) Gegenüber dem Lob, welches Pfleiderer Schopenhauer spendet, sei ausdrücklich hervorgehoben, dass der wahre Sinn der christlichen Lehre von ihm völlig verkehrt wird. Nicht das Sein als solches, sondern die widergöttliche Bestimmung des Endlichen in der Sünde ist dem Christenthum das Grundübel, nicht die Aufhebung des Seins, sondern die Abwendung von der Sünde die Erlösung.

fordern Selbstverleugnung und Tragen des Kreuzes. Dieselbe Richtung verfolgten Anachoreten und Mönche, Mystiker und Asketen, welche vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Dinge fordern, gänzliches Vergessen der eignen Person und Versenken in die Anschauung Gottes. Indem der Protestantismus diese Askese ablehnt, kennzeichnet er sich als Abfall von der Wahrheit der christlichen Religion.

Völlig unhaltbar dagegen ist der christliche Theismus. Der Theismus denkt Gott als die von der Welt verschiedene und getrennte Weltursache, und als Persönlichkeit, d. h. als selbstbewusste Persönlichkeit, welche erst erkennt und dann dem Erkannten gemäss will. Der Glaube an einen derartig anthropomorphistisch vorgestellten Gott stammt nicht aus der Erkenntnis, sondern aus dem Willen. Die Noth, das beständige Fürchten und Hoffen, bringt den Menschen dahin, dass er die Hypostase persönlicher Wesen macht, zu denen er beten könne. Es ist eine Erfindung moderner Philosophieprofessoren und ein unverschämtes Vorgeben, das Dasein Gottes sei zwar eines Beweises nicht fähig, aber auch nicht bedürftig, da wir in der Vernunft ein Organ des „unmittelbaren Gottesbewusstseins" besässen. Beweisen freilich lässt das Dasein Gottes sich nicht, ja, triftige Gründe sprechen dagegen. Das unermessliche Uebel in der Welt wäre nicht erklärlich, wenn sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht wäre. Der Theismus würde die Sittlichkeit aufheben, weil die Schöpfung aus Nichts die Freiheit und die Fortdauer, die Aussicht auf Lohn und Strafe die reine Moralität unmöglich macht. Der Pantheismus geht aus dem Theismus hervor und ist nur eine höfliche Art, sich desselben zu entledigen. Pantheismus ist ein Begriff, der sich selbst aufhebt, weil der Begriff Gottes eine von ihm verschiedene Welt als wesentliches Correlat voraussetzt. In der Aufhebung dieses Gegensatzes, und in der Einsicht, dass die Welt durch sich selbst da ist, liegt die Wahrheit des Pantheismus, doch vermag er weder die Welt zu erklären noch die Moral zu stützen. Allein richtig ist daher der Atheismus.

Für die Verbreitung der Gedanken Schopenhauer's ist besonders Julius Frauenstädt thätig gewesen. An einem Punkte suchte er jedoch zu bessern, indem er zur Erklärung der offenbaren Zweckmässigkeit der Welt dem schaffenden Willen eine gewisse Intelligenz zuschreibt, wenn auch nur in der Form einer dunkeln Empfindung. Dem Problem, wie Religion mit atheistischer Weltanschauung vereinbar sei, sind die „Briefe über natürliche Religion" gewidmet (Leipzig 1858). Nicht jeder Atheismus ist mit der Religion vereinbar, wol aber die Annahme eines teleologisch wirkenden Weltprinzips, und nicht jede Religion kann neben dem Atheismus bestehen, sondern nur diejenige, welche jeden Egoismus aufgibt und sich dazu versteht, den Einzelnen als Glied des grossen Weltganzen aufzufassen.

Dies ist auch der wichtigste Punkt, in welchem Eduard von Hartmann*) in engerem Anschluss an Schelling von seinem Meister Schopenhauer abweicht. Die sorgfältige Analyse der Erfahrung führt uns darauf, dass allem Dasein ein Doppeltes zu Grunde liegt, Vorstellung und Wille. Als das einzig Reale, das allein Widerstrebende und Gegenständliche tritt uns das Wollen entgegen. Nur aus dem Wollen lässt sich daher die Existenz oder das Dass der wirklichen Welt herleiten. Das bestimmte Wollen aber weist nothwendig auf einen Anfang in der Zeit und führt damit auf etwas hinter ihm Liegendes zurück, auf den Willen, welcher in gleicher Weise wollen und nicht wollen kann. „Der Wille an sich ist die Potenz κατ' ἐξοχὴν, das Wollen ist der Aktus κατ' ἐξοχὴν" (Vergl. S. 105). Der Uebergang vom unbestimmten Willen zum bestimmten Wollen vollzieht sich dadurch, dass der Wille sich auf etwas Bestimmtes richtet. Dieses Bestimmte existirt noch nicht realiter, in Wirklichkeit, sondern nur erst idealiter, in der Vorstellung. Der Wille also bedarf der Vorstellung, um zum Wollen überzugehen. Das ideale Moment oder die Vorstellung tritt uns überdies in dem Was der Welt, in der durchgängigen Zweckmässigkeit der Dinge unverkennbar entgegen. Diese Vorstellung jedoch ist nicht bewusste, welche überall an Gehirnthätigkeit gebunden ist, sondern unbewusste. Das Logische oder die Urvernunft ist also nicht zu denken als der Inbegriff aller Ideen, welche im Laufe der Entwicklung in der Welt realisirt werden, sondern nur als das reine Formalprinzip, aus welchem die einzelnen Ideen erst auf gegebenen Anlass hervortreten. Die Vorstellung also kann wirklich werden nur durch den Willen, welcher sie ergreift. So fordern Wille und Vorstellung einander gegenseitig: Der Wille kann nur mit Hülfe der Vorstellung den Uebergang vollziehen vom Willen zum bestimmten Wollen; die Vorstellung kann nur durch den Willen reale Wirklichkeit erlangen.

Dieser gegenseitige Einfluss, welchen Wille und Vorstellung auf einander ausüben, führt darauf, sie nicht als zwei selbständige Substanzen zu denken, sondern als zwei Attribute Einer Substanz. Die Eine, allem Dasein zu Grunde liegende Substanz, das All-Eine, — von Hartmann wegen der Behauptung unbewusster Vorstellungen „das Unbewusste" genannt, — hat zwei Attribute, Wille und Vorstellung. Wie wird nun daraus die

---

*) Von dessen zahlreichen Schriften seien genannt: Philosophie des Unbewussten. Erste Aufl. Berlin 1868. Neunte Aufl. 2 Bde. Berlin 1880. Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts. Berlin 1876. Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. Berlin 1877. Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft. Berlin 1874. Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. Berlin 1880. Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung. Berlin 1882. Die Religion des Geistes. Berlin 1882. Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Berlin 1879.

wirkliche Welt? Der Wille ist noch ausser Stande, sich eine Vorstellung zum Inhalt zu machen, das Wollen ist bereits mit einer bestimmten Vorstellung erfüllt, deshalb ist zwischen beiden noch eine Zwischenstufe anzunehmen, die Initiative. Sie hat sich bereits für das Wollen entschieden und die Möglichkeit des Nichtwollens aufgegeben, aber sie will noch Nichts Bestimmtes, ist daher blosses, leeres Wollen. Der Wille als blosse Potenz ist absolut frei, d. h. es gibt Nichts, was in dem Gleichgewichtszustand zwischen Wollen und nicht Wollen den Ausschlag nach der einen oder andern Seite geben könnte. Das Hervortreten der Initiative ist daher völlig grundlos, absolut zufällig. Als leeres Wollen ringt sie gleichsam nach dem Sein, ist reines Schmachten nach Erfüllung, welche nur durch die von aussen herzutretende Vorstellung kommen kann, ist deshalb absolute Unseligkeit, Qual ohne Lust, sogar ohne Pause. Dieser Zustand ist jedoch nicht von langer Dauer, denn die Vorstellung liegt dem Willen so nahe, dass, sobald aus der reinen Potenz des Willens das Wollen hervorgegangen ist, die Vorstellung sofort sich ihm hingibt und damit das wirkliche Weltdasein seinen Anfang nimmt.

Wille und Vorstellung sind die beiden Faktoren, aus welchen alles wirkliche Dasein hervorgeht, von der Materie an bis zum menschlichen Bewusstsein hin. Die endlichen Einzelwesen, auch die Menschen, sind nicht gegen einander wesentlich selbständige Substanzen, sondern objektiv gesetzte Erscheinungen oder bestimmte Willensakte des Unbewussten. Bildlich geredet sind sie Strahlenbündel von Kräften, welche sämmtlich vom Absoluten ausgehen und in den Individuen sich zur Einheit zusammenfassen. Ihr Handel ist deshalb nicht abhängig von der Freiheit des persönlichen Wollens, sondern nothwendige Folge der aus dem All-Einen Unbewussten herfliessenden Kräfte und ihrer Verbindung. Das Vergehen eines Individuums ist daher nicht das Aufhören irgend einer Kraft, sondern die Auflösung einer Verbindung zahlreicher Kräfte des Unbewussten, welche ewig sind wie das All-Eine selbst und sich zu neuen, vielleicht ganz andersartigen Verbindungen zusammenschliessen. Persönliche Unsterblichkeit gibt es ebensowenig wie Freiheit des Willens.

Die Wirklichkeit der Welt entsteht also dadurch, dass der Wille sich mit der Idee erfüllt. Weil die Idee alles beherrscht, weil das Unbewusste absolut hellsehend ist und möglichst zweckmässig handelt, ist die bestehende Welt die beste von allen, welche unter den gegebenen Verhältnissen möglich waren. Dennoch ist das Dasein der Welt unvernünftig, ihr Nichtsein ihrem Sein vorzuziehen. Das folgt schon im Allgemeinen daraus, dass die Welt ihre reale Existenz vom Willen hat, der Wille aber das Unlogische, das absolut Unvernünftige ist; es wird bestätigt durch die Erfahrung, dass in der Welt die Unlust die Lust weit überwiegt; es folgt auch daraus, dass der Wille unendlich, die Vorstellung endlich ist, also auch nach Entstehung der Welt ausser-

halb derselben immer noch ein unendlicher Ueberschuss des hungrigen, leeren Wollens bleibt, das absolute Unseligkeit ist. Das Wollen also erstrebt Befriedigung und erreicht Unbefriedigung. Das ist ein Widerspruch, auf dessen Beseitigung das logische Prinzip oder die Vorstellung Bedacht nehmen muss. Weil die Vorstellung schlechthin unproduktiv ist, kann sie diesen Widerspruch nicht durch Aufstellung eines höheren Prinzips überwinden, sondern nur durch Zurückführung des Wollens ins Nicht-Wollen. Dieses Nichts oder diese Erlösung von der Unseligkeit des Wollens, um in der Schmerzlosigkeit des Nichtwollens die grösstmögliche Glückseligkeit zu erreichen, ist das letzte Ziel des Weltprozesses. Diese Aufhebung des Wollens ist nur durch das Bewusstsein zu erreichen, daher eine möglichst hohe Steigerung des Bewusstseins der nächste Zweck der Weltentwicklung. Sie ist nicht vom Einzelnen zu erreichen durch Selbstmord oder durch Askese, sondern nur durch einen gemeinsamen Entschluss der Menschheit. Wenn der grösste Theil des in der Welt wirksamen Geistes in dem Menschen zum Bewusstsein gelangt ist und nun die ganze Menschheit oder wenigstens der grösste Theil derselben, überzeugt von dem Elend des Daseins und durchdrungen von Sehnsucht nach der Schmerzlosigkeit des Nichtseins, gleichzeitig den gemeinsamen Entschluss fasst, den Willen zu verneinen, dann wird jenes Ziel der Weltentwicklung erreicht. Damit sind wir jedoch vor einer Wiederholung desselben grausamen Spieles nicht gesichert. Da dem Unbewussten weder Erfahrung noch Erinnerung zukommt, es also durch den zum Abschluss gekommenen Weltprozess über die Unseligkeit desselben nicht belehrt ist, bleibt es dem reinen Zufall überlassen, ob eine neue Welt aus ihm hervorgehen wird oder nicht.

Dies sind die Grundzüge der Hartmann'schen Philosophie. Betreffs der Religion erklärt Hartmann selbst, dass „keine Philosophie auf universelle Geltung wird Anspruch machen dürfen, welche nicht im Stande ist, den Religion erzeugenden Prozess im menschlichen Geiste vorstellig zu machen". Dennoch kommt er in dieser Beziehung in seinen älteren Schriften über Schopenhauer keinen Schritt hinaus.

Philosophie und Religion haben ihre gemeinsame Wurzel im metaphysischen Bedürfnis, — um mit Schopenhauer zu reden — oder im Mysticismus — um mit Schelling zu reden. „Mystisch" nennen wir zunächst nicht einen besondern Bewusstseinsinhalt, nicht ein bestimmtes Gefühl, Gedanken oder Willen, sondern die Art und Weise, wie irgend etwas Inhalt des Bewusstseins wird, nämlich „die Erfüllung des Bewusstseins mit einem Inhalt (Gefühl, Gedanken, Begehrung) durch unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewussten". Insofern sind alle unbewussten Vorgänge beim Fühlen, Denken und Wollen mystisch zu nennen. Ausserdem aber gibt es Einen Gefühlsinhalt, welcher nur mystisch erzeugt werden kann, nämlich das unmittelbare Gefühl der Einheit

des endlichen Einzelwesens mit dem Absoluten. „Die Erzeugung eines gewissen Grades von diesem mystischen Gefühl und des in demselben liegenden Genusses ist das einzige innere Ziel aller Religion und es ist deshalb nicht unrichtig, wenn auch weniger bezeichnend, den Namen: religiöses Gefühl für dasselbe anzuwenden“.

Diese Mystik ist der gemeinsame Quell der Religion und der Metaphysik. Allerdings war Furcht die erste Veranlassung, dass mystische Köpfe Götter schufen, aber was sie schufen, war ihr eigen, und als die ersten Götter da waren, hatte die Furcht keinen Theil an ihrer Weiterbildung. — Die ganze Geschichte der Philosophie ist Nichts als die Umsetzung eines mystisch erzeugten Inhalts aus der Form des Bildes oder der unbewiesenen Behauptung in die Form des rationellen Systems. Die Mystik kann nämlich nicht bei sich stehen bleiben, da sie an sich weder mittheilbar an Andre noch fassbar ist für das eigne Bewusstsein. Sie muss entweder bildlich dargestellt werden in Symbolen oder begrifflich im abstrakten Denken. Jenes thut die Religion, dieses die Philosophie. Beide verleugnen ihren menschlich-mystischen Ursprung; die Philosophie sucht ihre Resultate als rationell erworben darzustellen. Die Religion beruft sich auf äussere göttliche Offenbarung. Dabei ist es der Religion eigenthümlich und wesentlich, dass sie die Symbole nicht als solche betrachtet, sondern volle Wahrheit in ihnen sieht. Wer sie als Symbole nimmt und die Ideen zu erfassen sucht, welche hinter diesen Symbolen wohnen, tritt damit bereits aus dem Rahmen der religiösen Auffassung heraus. Dass aus der gemeinsamen Wurzel des metaphysischen Bedürfnisses zwei so verschiedene Gewächse aufsprossen, wie Religion und Philosophie sind, hat nur den zufälligen Grund, dass die Menge zu ungebildet ist, um die philosophische Wahrheit zu schaffen oder auch nur aufzunehmen, und dass kluge Priester die Religion brauchen als Mittel zur Erwerbung von Gütern und zur Befestigung ihrer Macht. Dummheit der Menge und Schlauheit selbstsüchtiger Priester, das sind die Gründe, weshalb für die Mehrzahl Religion das leisten muss, was für eine auserwählte Minderzahl Philosophie leistet. Aus diesem Grunde erscheint die Religion als eine Kinderkrankheit der Menschheit, welche mit der fortgehenden Steigerung des Bewusstseins oder mit dem unwiderstehlichen Siegeslauf der Philosophie allmählich beseitigt wird. „Die Zeit ist nicht mehr fern, wo ein Gebildeter schlechterdings nicht mehr dem Genuss religiöser Erbauung im bisherigen Sinn zugänglich sein kann“.

Die Religion enthält dieselbe Wahrheit, wie die Philosophie, nämlich das Bewusstsein von der wesentlichen Einheit des endlichen Einzeldaseins (speziell der menschlichen Individuen), mit dem absoluten All-Einen. Die Religion aber enthält diese Wahrheit in der Form von Symbolen, welche sie als eigentlich wahr behauptet. Die Wahrheit und der Werth einer Religion bemisst sich deshalb danach, wie weit ihre Lehren mit der Philosophie,

d. h. natürlich mit der von Hartmann gefundenen Wahrheit übereinstimmen. Am meisten Widerspruch erregt der Theismus. Der Theismus legt Gott Bewusstsein und Selbstbewusstsein bei, damit nicht der Mensch als zufälliges Produkt blinder Naturkräfte erscheine und damit nicht Gott des für den Menschen höchsten Vorzugs entbehre. Diesen Forderungen genügt auch das unbewusste All-Eine, das zugleich allweise und allwissende überbewusste Intelligenz ist, nur frei von denjenigen Schranken, welche dem menschlichen Bewusstsein anhaften. Auch kommt dem All-Einen als Träger sämmtlicher Individualbewusstseine gewissermassen Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu. Ihm dagegen ein persönliches Bewusstsein und ein ausserweltliches Selbstbewusstsein zuschreiben, führt zu den grössten Schwierigkeiten und hebt den unerlässlichen Monismus auf.

Der Theismus fordert entschieden die Persönlichkeit Gottes. Dagegen wäre Nichts einzuwenden, „wenn man die Definition (von Persönlichkeit) auf eine mit Wille und Intelligenz verknüpfte Individualität beschränkte und sicher wäre, keine inadäquate anthropopathische Nebenbegriffe hineinzutragen“. Das aber ist nicht der Fall, „im Gegentheil ist der Begriff der Persönlichkeit fast immer nur in der Absicht angewandt worden, um dadurch unangemessene Vorstellungen, die aber vielleicht dem Gemüth behagen, einzuschmuggeln“. Deshalb ist es richtiger, den Begriff der Persönlichkeit auf Gott nicht anzuwenden, sondern ihn als über-persönlich, d. h. über die mit jenem Begriff verbundenen Schranken erhaben zu bezeichnen. Da nun einerseits die Eigenschaften der Allwissenheit, Allweisheit, allzeitlichen Allgegenwart und Allmacht auch dem All-Einen Unbewussten zukommen, andrerseits auch christliche Theologen den Begriff der Persönlichkeit auf Gott nicht anwenden wollen, so kann hier eine Differenz zwischen der Philosophie des Unbewussten und einem richtig verstandenen Theismus nicht vorliegen.

Von grösserer Bedeutung ist, dass der Theismus dem ewigen Schöpfer die geschaffene Welt mit solcher Selbständigkeit gegenüberstellt, dass dadurch dessen Absolutheit beschränkt wird. „Geschaffene Substanstialität, abgeleitete Absolutheit, und Persönlichkeit des Absoluten sind die drei Begriffe des Theismus, in welchen der widerspruchsvolle Synkretismus des ganzen Standpunktes gipfelt und welche daher von jeher der schönste Tummelplatz unfruchtbarer Sophistik gewesen sind“. Der philosophische Monismus dagegen lehrt als die einzige Substanz das All-Eine erkennen, die Creaturen als die Manifestation oder das Offenbarwerden der auf ihre stetige Schöpfung gerichteten Funktionen des Absoluten. Daraus ergibt sich die völlige Unhaltbarkeit des Theismus; annehmbar ist allein der „concrete Monismus“ oder spiritualistische Pantheismus.

Im Uebrigen werden als die werthvollsten Erscheinungen des Christenthums Askese und Weltflucht bezeichnet.

Die bisher entwickelten Grundsätze kommen auch zur Geltung in der „Selbstzersetzung des Christenthums und der Religion der Zukunft“. Die traditionellen Religionsformen sind unvereinbar mit der fortschreitenden Bildung der Gegenwart; das Volk, d. h. die immer noch nicht verschwundene Masse der Dummen, kann die Religion als die ihr allein zugängliche Form des Idealismus nicht entbehren, ohne den ganzen Fortschritt der Cultur zu gefährden; daher ist eine Umgestaltung der Religion unerlässlich. Nur darüber kann Zweifel herrschen, ob Umbildung oder Neubildung? d. h. ob das geforderte Neue vorwiegend aus dem Alten beizubehalten oder von anderswoher zu entlehnen ist.

Das Wesen des Christenthums ist die absolute Entgegensetzung des Diesseits und des Jenseits, die Verlegung des Interesses ins Jenseits und die Aechtung des Diesseits. Schon als das Christenthum Staatsreligion ward, begann die Verweltlichung desselben und flüchtete das eigentlich wahre Christenthum in die Orden und Klöster. Im Zeitalter der Renaissance trat dann vollends an die Stelle der christlichen Weltflucht die antik-heidnische Weltfreudigkeit. Der Protestantismus fand also das eigentliche Christenthum bereits beseitigt, er hatte nur noch die Aufgabe, theoretisch, die Auflösung des Christenthums durch gelehrte Kritik öffentlich zu constatiren, praktisch, an die Stelle der theistischen Heteronomie die Autonomie des Gewissens zu setzen. Dieser Auflösungsprozess hat sich Schritt für Schritt vollzogen, so dass dem liberalen Protestantismus der Gegenwart Nichts geblieben ist als die von allen Nichtchristen zugestandene Behauptung, dass Christus Stifter der christlichen Religion sei. Sogar irreligiös ist er, kennt er doch keine spezifische „Wahrheit“ und glaubt an keine andre Offenbarung als an diejenige, welche in jedem bahnbrechenden Genie zu Tage tritt. Seine Metaphysik scheitert an dem vergeblichen Bemühen, den Theismus festzuhalten, seine Moral schwebt ohne Metaphysik in der Luft, und was das Aergste ist, an die Stelle der religiösen Weltanschauung des Pessimismus ist ein seichter Optimismus getreten. Das Christenthum also ist abgestorben und kann die fruchtbaren Keime einer Neubildung nicht liefern.

Die neue Weltreligion der Zukunft kann nur gewonnen werden, religionsgeschichtlich durch Synthese der Indischen und der Christlichen Religion, philosophisch durch Ersetzung der bisherigen theistischen Metaphysik durch die Philosophie des Unbewussten. Der persönliche, transscendente Gott des Theismus wird verdrängt durch den unpersönlichen, immanenten des concreten Monismus, die Weltanschauung des evolutionistischen Optimismus wird veredelt durch den eudämonologischen Pessimismus, die metaphysiklose, heteronome Moral des Christenthums wird ersetzt durch die auf Metaphysik begründete Autonomie des modernen Bewusstseins.

In den bisher betrachteten Schriften kommt Hartmann in der Beurtheilung der Religion über Schopenhauer um keine Linie hinaus. Doch sei nicht verschwiegen, dass ganz vereinzelte Aeusserungen wie das Aufleuchten einer besseren Einsicht erscheinen. So, wenn z. B. (Ges. Stud. u. Aufs. S. 623) die Auflösung der Religion in Philosophie damit abgewiesen wird: „es widerspricht dem Begriff der Entwicklung, dass eines der tiefsten menschlichen Bedürfnisse, das nimmermehr auf einem blossen Schein beruht haben kann, plötzlich aufhören soll, weitere Blüthen zu treiben, weil es die absolute Unwahrheit seiner spezifischen Eigenthümlichkeit, seines eigentlichsten Strebens erkannt hätte. Die Religion kann nimmermehr in Metaphysik aufgehen, denn das religiöse Bedürfnis ist etwas von dem metaphysischen wesentlich Verschiedenes; ersteres ist ein Bedürfnis des Gemüths, das letztere eines des Verstandes“. Oder, wenn (Selbstzers. d. Christenth. S. 71 ff.) darauf hingewiesen wird, dass die Religion als Volksmetaphysik auch Anweisungen enthält, auf Grund der Metaphysik das religiöse Gefühl möglichst kräftig und dauernd anzuregen und die Handlungen mit den Forderungen des Sittengesetzes in Uebereinstimmung zu setzen.

Dergleichen Aeusserungen erklären es einigermassen, dass Hartmann durch die Bekanntschaft mit Biedermann's „Dogmatik“ wenigstens betreffs der psychologischen Auffassung der Religion zu etwas andern Auffassungen geführt wurde. Dieser Einfluss Biedermann's zeigt sich in stetig zunehmendem Masse in den jetzt noch zu betrachtenden drei Schriften.

„Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie“ (1880) stellt den spekulativen Protestantismus, vor allem Biedermann's „Dogmatik“ als eine Vorbereitung der Hartmann'schen Zukunftsreligion dar. „In ihm vollzieht sich die geschichtliche Krisis des Christenthums, d. h. in ihm gelangt dasselbe an den Wendepunkt, wo ein neues, dem christlichen entgegengesetztes religiöses Prinzip in scheinbar noch christlichen Formen ins Leben tritt, wo die letzte Stufe der Selbstzersetzung des Christenthums sich zugleich als die Geburtsstätte einer neuen Zukunftsreligion erweist, welche wesentlich dieselben Züge trägt, die ich der Zukunftsreligion prognosticirt hatte“.

Diese „Zukunftsreligion“ als das nothwendige Ziel der religionsgeschichtlichen Entwicklung zu erweisen, ist Aufgabe der Schrift: „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung“*) (1882). Dass nur die Menschen Religion haben und nicht auch die Thiere, hat seinen Grund darin, dass nur den Menschen eine uninteressirte Beobachtung eignet. Die wichtigsten Objekte derselben sind die Himmelserscheinungen. Indem nun die Menschen in ihrer Kindheit alles unmittelbar als belebt betrachten, wird ursprünglich die

*) Vergl. meine Beurtheilung im „Theologischen Jahresbericht“ Bd. II.

Naturerscheinung selbst als Gott betrachtet und erst später beides getrennt. Als Motiv, zu diesen Objekten sich eine Beziehung zu geben, welche wir als religiöses Verhältnis bezeichnen, kann im Naturmenschen nur der Egoismus wirksam sein, d. h. das Streben nach eigner Glückseligkeit im Sinne einer möglichst vielseitigen und möglichst dauernden Befriedigung seiner Triebe. Er erfährt, dass seine Glückseligkeit von unberechenbaren Faktoren abhängt, welche sich seiner Beeinflussung entziehen. Die Unregelmässigkeit der Naturereignisse veranlasst ihn, sie abhängig zu denken von der ihm günstigen oder ungünstigen Stimmung. Diese sucht er deshalb durch mancherlei Mittel zu beeinflussen. „Thatsächlich ist das religiöse Verhältnis damit gegeben, dass der Mensch seine Abhängigkeit von seiner natürlichen Umgebung dadurch aufzuheben oder zu vermindern sucht, dass er sich aus eigenem Entschluss in die unmittelbare Abhängigkeit der die erstern bestimmenden Mächte begiebt“.

Die ersten religiösen Objekte sind die Himmelserscheinungen, und zwar in dreifach verschiedener Weise. Zunächst wird der Himmel als Ganzes verehrt und ihm etwa die Erde als weibliche Gottheit beigestellt; dann richtet sich die Aufmerksamkeit auf die einzelnen Himmelskörper, Sonne, Mond und Sterne; schliesslich erhalten die Götter ihre nähere Bestimmung von dem Gewitter mit seinen erhaben-schönen, zugleich wohlthätigen und nachtheiligen Erscheinungen. Moralischen Gehalt bekommen die Göttergestalten erst später, mit dem Erstarken des sittlichen Bewusstseins im Menschen. Der Göttergestalten sind mehrere, aber ganz naiv wird der einzelnen Gottheit, welche man gerade anruft, die ganze Fülle der Gottheit oder ihrer Eigenschaften beigelegt (Henotheismus). Wird die Vielheit der Götter festgehalten, ihre Einheit preisgegeben, so führt der ursprüngliche Henotheismus zum Polytheismus, welcher die verschiedenen Gestalten der Einen Gottheit zu selbständigen Göttern macht, oder zum Dämonismus, welcher, anknüpfend an Unsterblichkeitsglauben und Ahnenkult von dem Naturobjekt den beseelenden Geist unterscheidet, oder zum Fetischismus, welcher die Götterbilder verehrt, nachdem dem Bilderdienst das Bewusstsein von der Immanenz Gottes im Bilde verloren gegangen ist. Diesen drei Stufen des Verfalls gegenüber ward eine Fortbildung des Henotheismus auf naturalistischer Basis versucht, einerseits, indem die Göttergestalten mit den Fortschritten der Cultur und Moral einen immer reicheren Inhalt erhielten mit zunehmender Zurückdrängung ihrer Naturbedeutung, (in verschiedener Weise bei Griechen, Römern und Germanen), andrerseits durch theologische Systematisirung (Religion der Aegypter und der Perser). Die Versuche scheitern an dem „von dem naturalistischen Henotheismus unabtrennbaren Grundwiderspruch, dass die an und für sich ungeistige und unpersönliche Naturmacht zugleich als geistiger und persönlicher Gott angeschaut werden soll“. Das religiöse Bewusstsein wird

vom „Naturalismus“ fortgetrieben zum „Supranaturalismus“, welcher die Natur als das Produkt des über ihr stehenden und sie durchwaltenden Geistes auffasst.

„Entweder wird an dem monistisch gefassten Henotheismus das Hen betont oder der Theos, im ersteren Falle wird der Henotheismus zum abstrakten Monismus, im letzteren Falle zum Theismus oder Monotheismus. Der abstrakte Monismus negirt den Naturalismus zunächst nur negativ, indem er die Natur für ein unwahres, illusorisches, nichtseinsollendes Sein erklärt gegenüber dem wahren, Einen, reinen und absoluten Sein des Hen; der Theismus negirt den Naturalismus positiv, indem er die geistige Persönlichkeit des absoluten Gottes als den über alle Natürlichkeit erhabenen Grund der Natur bestimmt. Aber der abstrakte Monismus kann bei der bestimmungslosen Leerheit seines Absoluten nicht stehen bleiben, und die Bestimmungen, welche er ihm gibt, müssen, da sie natürlich nicht sein dürfen, geistig sein; der Theismus wiederum kann bei der anthropopathischen Persönlichkeit nicht stehen bleiben, weil sie auf dem Boden der natürlichen Individualität ruht, also selbst eine in die Natürlichkeit zurückfallende Bestimmung ist, und postulirt deshalb den Begriff einer absoluten, über die endlich-menschliche Persönlichkeit unendlich erhabenen, rein geistigen Persönlichkeit. Indem so der abstrakte Monismus das ursprünglich bestimmungslos gemeinte Absolute vergeistigt, und der Theismus den ursprünglich anthropopathisch-persönlich gedachten Gott verabsolutirt, steuern beide auf dasselbe supranaturalistische Ziel des Einen geistigen Absoluten oder des Einen absoluten Geistes hin“. Erreichen werden sie dies Ziel erst, „wenn beide die Einseitigkeit ihres Ursprungs vollständig überwunden und damit den Gegensatz, in dem sie zu einander stehen, aufgehoben haben, d. h. in einem Dritten zusammengetroffen sind, das keines von beiden mehr ist, sondern die Erfüllung dessen, was beide unbewusst erstrebten: der concrete Monismus“.

Der abstrakte Monismus fand seine Ausbildung in der Indischen Religion, der Theismus unter den Juden. Der naturalistische Henotheismus des alten Israel ward durch die Propheten zu vergeistigtem Monotheismus ohne Bilderdienst erhoben. Noch später ward die auf Moses zurückgeführte Gesetzesreligion begründet, welche nach dem Exil unter Aufnahme fremdländischer Elemente zum sogenannten Judenthum fortgebildet ward. Als Reformversuch innerhalb der Gesetzesreligion steht Jesu Reichsevangelium als Gesetzesreligion der in materieller und geistiger Hinsicht Armen, auf gleicher Stufe mit Hillel's Betonung der reinen Gesinnung, der Essäer Askese, dem Reformjudenthum und dem Islam. Begründer des Christenthums ist nicht Jesus, sondern Paulus. Paulus hob die Gesetzesreligion auf, indem er die durch den Glauben an den Messias Jesus und dessen Opfertod zu erlangende Gerechtsprechung aus Gnaden verkündigte, aber die

Kirche machte später aus dem Christenthum eine neue Gesetzesreligion. Um den Gedanken der Stellvertretung annehmbar zu machen, musste Christus bestimmt werden als vollkommene, dem Vater gleiche Gottheit, vollkommene, uns gleiche Menschheit, in Einer Person. Als Bedingung der Aneignung der von Christus gewirkten Versöhnung wird der Glaube gefordert, d. h. die persönliche mystische Liebeseinheit mit Christo. Dies persönliche Verhältnis zu Christo ist der Kern der christlichen Religion, und hier tritt die Nothwendigkeit einer Fortbildung gebieterisch zu Tage. Diese mystische Liebeseinheit mit Christo ist nämlich unmöglich, wenn Christus selbst als Person gedacht wird. Wir müssen vielmehr das religiös-sittliche Prinzip des neuen Lebens als absoluten, unpersönlichen Geist bezeichnen. Der Geist ist es, welcher als Offenbarungsprinzip die Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Menschheit leitet, er ist es zugleich, welcher im Einzelnen die Herrschaft der Sünde bricht, das vollkommene religiöse Verhältnis der Gottessohnschaft verwirklicht und so die Versöhnung des Menschen mit Gott vollzieht. Eines objektiven Erlösungswerkes und eines persönlichen geschichtlichen Erlösers bedarf es nicht. Diese Religion des „concreten Monismus" ist „die letzte, abschliessende Phase der Entwicklung des religiösen Bewusstseins".

Dargelegt ist dieser verheissene Abschluss der religiösen Entwicklung in: „Die Religion des Geistes" (1882). Hier schliesst sich Hartmann so eng an Biedermann an, dass er in allen Erörterungen psychologischer Art (psychologisches Wesen der Religion, subjektiver Heilsprozess und dergl.) fast nur einen populären Commentar zu den betreffenden Abschnitten von dessen „Dogmatik" gibt. Die Metaphysik dagegen und der Pessimismus bleiben dieselben und werfen ihre Schatten auch auf andre Punkte*). Die Differenz beider dürfte sich kurz dahin formuliren lassen: 1. betreffs der Theologie: Hartmann's Absolutes ist das unbewusste All-Eine, dem Persönlichkeit und Selbstbewusstsein für sich nicht zukommt; Biedermann's Gott ist der absolute Geist, dem Selbstbewusstsein und Wille wesentlich sind, wenn auch der Begriff der Persönlichkeit als menschlich-endlich abgelehnt wird; 2. betreffs der Anthropologie: Hartmann fasst die Wesenseinheit zwischen Gott und Mensch in der Weise, dass die Menschen als blosse Strahlenbündel der Kräfte des Absoluten erscheinen, denen selbständiges Dasein, vor allem Freiheit des Willens nicht zukommt; Biedermann betont, dass der Mensch allerdings als Geist Gott wesensgleich ist, aber wegen des Subsistenzgegensatzes des endlichen und unendlichen Geistes eine relative Selbständigkeit, vor allem Freiheit des Willens besitzt; 3. betreffs der

*) Vergl. Biedermann's Auseinandersetzung in der „Protestantischen Kirchenzeitung" 1882 No. 47—52. Meine Besprechung im „Theologischen Jahresbericht" Bd. II.

Christologie: nach Hartmann ist Jesus nicht einmal Stifter der christlichen Religion und hat zu dem einzelnen Christen keine Beziehung weiter; nach Biedermann ist Jesus als die Verkörperung des christlichen Prinzips nicht bloss Begründer der christlichen Religionsgemeinschaft, sondern unser aller historischer Erlöser; 4. betreffs der Soteriologie: das Ziel des Heilsprozesses besteht nach Hartmann darin, dass das Absolute selbst von der Qual des Daseins erlöst wird, wenn die Menschen den Entschluss zur Verneinung des Lebens fassen, nach Biedermann darin, dass die von der Sündenschuld erlösten Menschen in fortschreitender Heiligung zusammenarbeiten zur Vollendung des Reiches Gottes.

Hartmann gliedert seinen „Versuch, den gesammten wesentlichen Inhalt der Religion rein aus dem religiösen Bewusstsein zu entwickeln", unter die drei Abschnitte: „Religionspsychologie", „Religionsmetaphysik", „Religionsethik". Die „Religionspsychologie" behandelt zunächst „die religiöse Function als einseitig menschliche", dann „das religiöse Verhältnis als doppelseitige, göttliche und menschliche Function". Betrachten wir die Religion zunächst als psychisches Phänomen in der Menschheit, so ist sie „eine Beziehung des Menschen auf Gott". Daher „keine Religion ohne Gottesvorstellung". Die Vorstellungen, welche die religiösen Functionen erst möglich machen, müssen nothwendig transcendentale Bedeutung und Geltung haben. Sowol der transcendentale Idealismus, welcher die transcendentale Unwahrheit seiner Gottesvorstellung behauptet, als der Skepticismus, welcher von der transcendentalen Wahrheit derselben nicht überzeugt ist, hebt das religiöse Leben auf. Die von dem religiösen Bewusstsein geforderten vorstellungsmässigen Voraussetzungen müssen von dem theoretischen Bewusstsein in der Hauptsache bestätigt und verificirt werden. Die religiöse Weltanschauung muss also dem Frommen als Wahrheit im transcendentalen Sinne gelten, doch ist nicht absolute Gewissheit erforderlich, sondern nur ein praktisch ausreichender Grad von Wahrscheinlichkeit. Diese Einsicht allein kann zur wahren Toleranz führen. So wichtig auch die Vorstellungen oder die religiöse Weltanschauung für die Religion ist, sie darf nicht als das unbedingt Massgebende oder als das allein Werthvolle betrachtet werden. Das ist der Fehler des Intellektualismus, welcher in der Religion zu übertriebener Werthschätzung der reinen Lehre, in der Philosophie zu dem Irrthum führt, „dass die Religion, obschon das bestmögliche Surrogat der Philosophie für die unphilosophische Volksmasse, doch für die philosophischen Köpfe in weit vollendeterer Weise ohne Rest durch Philosophie ersetzt werde". — Der innerste und eigentliche Kern der Religion liegt im Gefühl. Das Gefühl ist die religiöse Grundfunction, aus welcher einerseits die religiöse Vorstellungsthätigkeit und andrerseits die religiöse Willensthätigkeit ausstrahlt; es darf aber auch von diesen nicht losgelöst werden. Das ver-

selbständigte religiöse Gefühl entfaltet sich als sinnliches, als ästhetisches oder als mystisches. Letzteres ist „der letzte und tiefste Urgrund aller Religiosität, der lebendige Quell, aus dem alles echte religiöse Leben entspringt, der unversiegliche Born, an dem es sich immer von neuem erfrischt und ewig verjüngt". Es ist aber zugleich das unbestimmteste und unklarste, und kann in theoretischer wie in praktischer Beziehung zu den bedenklichsten Verirrungen führen. — „Der religiöse Wille ist das A und O aller Religion; als unbewusster Wille ihr erster Grund, als bewusster ihr letztes Ziel". Dass der Werth der Religion vor allem nach ihrem Einfluss auf den Willen zu schätzen ist, ist vielfach erkannt und dadurch die Einseitigkeit hervorgerufen, im Moralismus den Willen als das allein Werthvolle in der Religion zu betrachten.

Die Religion ist also Sache weder des Vorstellens allein, noch des Gefühls oder des Wollens allein, sondern hat an allen dreien Theil. Dies aber auch nicht in der Weise, dass er aus einer Vielheit von Vorstellungs-, Gefühls- und Willensakten, die ursprünglich ohne inneren psychologischen Zusammenhang wären, mosaikartig zusammengesetzt würde. „Die religiöse Function ist die Bethätigung der einheitlichen religiösen Anlage des Menschen in einem einheitlichen Akt von Vorstellung, Gefühl und Wille, in welchem die eine oder die andre dieser drei Seiten überwiegen kann". Der religiöse Vorgang ist seinem Wesen nach ein doppelseitiger, eine Beziehung des Menschen auf Gott, oder Glaube, eine Beziehung Gottes auf den Menschen, oder Gnade. Er ist weder Glaube allein, wie der Rationalismus behauptet, noch Gnade allein, wie der Supranaturalismus behauptet, sondern beides in genauer und steter Entsprechung. Hat der Glaube an allen drei Momenten unsers geistigen Lebens Theil, so ebenfalls die ihr entsprechende Gnade. Dieselbe erscheint danach als Offenbarungsgnade, als Erlösungsgnade und als Heiligungsgnade. Die Offenbarungsgnade ist eine Erleuchtung des Menschen über das Wesen und die Bedeutung des religiösen Objektes und Verhältnisses. Sofern sie vom Menschen als eigner Bewusstseinsinhalt und als eigne Function gewusst wird, ist sie der intellektuelle Glaube. Der Form nach beginnt sie mit der sinnlichen Anschauung, erhebt sich alsdann zur abstrakten Vorstellung und endet mit der spekulativen Idee als der adäquatesten Form, in welcher das Absolute im menschlichen Geist zum Ausdruck gelangt. — Der Mensch fühlt sich elend wegen seiner Abhängigkeit von der Welt. So lange er noch im Eudämonismus befangen ist, hofft er auf reale Beseitigung des Uebels und positive Glückseligkeit. Mit fortschreitender Einsicht in das Wesen des Weltalls erkennt er, dass für das Individuum allein der Tod, für das Universum allein das Aufhören des Weltprozesses die ersehnte Erlösung bringt, dass daher der Einzelne auf alle selbstischen Wünsche und Bestrebungen verzichten und sich völlig der Wirk-

samkeit des All-Einen hingeben muss. Diese Einsicht und diese Umkehr des Willens kommt dem Individuum nicht von ihm selbst, sondern von dem All-Einen, also als Gnade. „Die Erlösung besteht darin, dass der Mensch im Bewusstwerden seiner centralen, einheitlichen, wurzelhaften, metaphysischen Abhängigkeit von Gott sich über die peripherische, endlos zersplitterte und verästelte phänomenale Abhängigkeit von der Welt hinausgehoben fühlt und in der absoluten metaphysischen Abhängigkeit von dem absoluten Weltgrund zugleich jenes Gefühl der Freiheit gewinnt, das er im Kampf des eigenen Ich gegen die phänomenale Abhängigkeit von der Welt vergebens sucht". Die menschliche Aneignung dieser von Gott dargebotenen Erlösung ist der Gemüthsglaube. — Die Heiligungsgnade wendet sich an den Willen, dass dieser die Abhängigkeit von der Welt überwindet und sich hingibt in die absolute Abhängigkeit von Gott.

Die „Religionsethik" behandelt zunächst den „subjektiven Heilsprozess" im Individuum, alsdann den „objektiven Heilsprozess" in der Gemeinschaft der Kirche. Die Gnade empfängt der natürliche Mensch stets als unverdiente, doch hat er die Pflicht, aus aller Kraft nach ihrem Empfang zu streben. Unterstützt wird er in diesem Streben theils durch das religiöse Bewusstsein, welches sein Volk und seine Zeit beherrscht, theils durch die dem Einzelnen als persönliche Mitgift zu Theil gewordenen Anlagen zum Guten. Die Entfaltung der Gnade beginnt mit dem Bewusstsein der Schuld als des Widerspruchs der individuellen Willensbeschaffenheit mit der sittlichen Weltordnung oder dem heiligen Willen Gottes. Diese Reue darf nicht führen zu einem wollüstigen Schwelgen in den Schmerzen der Selbstverurtheilung, sondern nur zu energischer Abkehr vom Bösen. Eine Stärkung des Glaubens oder eine Steigerung der göttlichen Gnade wirkt alsdann die positive Hinwendung zum Guten, welche mit der Umwandlung des Willens das freudige Bewusstsein der Tilgung der früheren Schuld und den kräftigen Antrieb zu stetig fortschreitender Besserung bewirkt. — Die Ausführungen über die Kirche können unerwähnt bleiben.

Die „Religionsmetaphysik" entwickelt „die unerlässlichen metaphysischen Voraussetzungen des in der Religionspsychologie dargelegten religiösen Verhältnisses". Sie geht von einem enger begrenzten Erfahrungsgebiet aus, als die allgemeine Metaphysik, aber von dem wichtigsten Theil desselben, und muss deshalb in ihren Resultaten mit dieser zusammenstimmen. Sie zerfällt in Theologie, Anthropologie und Kosmologie.

Für den Begriff Gottes als religiösen Objektes kommt nach den verschiedenen Momenten des religiösen Vorgangs in Betracht, dass er die Abhängigkeit von der Welt überwindet, die absolute Abhängigkeit und damit die Freiheit begründet. Von hier aus gewinnt Hartmann genau denselben Gottesbegriff, wie bereits die „Philosophie des Unbewussten" ihn entwickelt hat. Das un-

bewusste All-Eine besitzt alle Eigenschaften, welche der Fromme seinem Gott beilegen muss, von Allmacht und Allwissenheit an bis zu Heiligkeit und Liebe hin. Dagegen Bewusstsein und Persönlichkeit kommen ihm für sich nicht zu, sondern nur insofern, als es im Menschen Bewusstsein und Persönlichkeit wird.

Die religiöse Anthropologie gruppirt sich um die beiden Aussagen, dass der Mensch erlösungsbedürftig und dass er erlösungsfähig ist. Dass der Mensch sich gedrückt und elend fühlt unter der Last des Uebels und der Schuld, bildet die nothwendige Voraussetzung der Religion. Das Uebel und den Schmerz alles Daseins erklärt der Pessimismus. Die Schuld mit ihren Voraussetzungen, dem Bösen und der Verantwortlichkeit erklärt das im concreten Monismus erkannte Verhältnis des Absoluten zu den endlichen Individuen. In dem natürlichen Egoismus liegt das radikale Böse des Individuums, welches erst mit der Einsicht in die wesentliche Identität aller Einzelwesen im All-Einen Absoluten überwunden werden kann. — Weil der concrete Monismus allein in seinen Bestimmungen über das Verhältnis des Absoluten zum Einzelnen in richtiger Weise die Realität des Menschen gegen die übrigen Erscheinungsindividuen und die Nichtigkeit desselben gegen den wesensgleichen Gott mit einander vereinigt, ist auch er allein im Stande, die Erlösungsfähigkeit des Menschen zu erklären. Der Wille des Individuums ist eine relativ constante Gruppe von Partialfunktionen des absoluten Willens. In ihm lassen sich drei Sphären unterscheiden, die natürliche oder untergöttliche enthält die Atomfunktionen, welche den Organismus bilden mit allen biologischen und psychologischen Funktionen, die böse oder widergöttliche enthält diejenigen Funktionen, welche zwar aus der natürlichen Sphäre gesetzmässig resultiren aber vom teleologischen Gesichtspunkt eines objektiven Zweckes aus nicht sein sollen, die sittliche oder gottgemässe enthält diejenigen Funktionen, welche nicht im Dienste des Individuums stehen, sondern im Dienste des Allgemeinen oder Absoluten alle nicht sein sollenden Strebungen überwinden. Da nun derselbe Gott als absolutes Subjekt dem Universum, als eingeschränktes Subjekt den Individuen zu Grunde liegt, ist es sehr wohl denkbar, dass durch göttliche Gnade die Funktionen der sittlichen Sphäre immer mehr gesteigert werden. Die Erlösung des Einzelnen beginnt als ideale damit, dass Uebel und Schuld, als am Individuum haftend, dem ans Allgemeine hingegebenen Menschen als nichtig erscheinen, vollendet sich als reale mit dem Aufhören des Daseins im Tode. (Der Glaube an Unsterblichkeit ist nicht bloss unbegründet, sondern auch irreligiös).

Die religiöse Kosmologie betrachtet die Welt zunächst als absolut abhängig von Gott, alsdann als Objekt der Erlösung. Während der Theismus die Wirklichkeit der Welt auf Kosten der Absolutheit Gottes, der abstrakte Monismus die Absolutheit Gottes auf Kosten der Wirklichkeit der Welt aufrecht erhält, weiss allein

der concrete Monismus beide Postulate des religiösen Bewusstseins in befriedigender Weise mit einander zu vereinigen. — Die Welt ist allerdings zunächst dasjenige, wovon der Einzelne erlöst werden will, sie ist aber zugleich die Summe der Erlösung suchenden Individuen, daher dasjenige, was erlöst werden will. Das Ziel der Entwicklung ist also die Erlösung der Welt von sich selbst, und „insofern die Welt Nichts ist als Erscheinung Gottes als immanenten Wesens, so ist auch die Erlösung der Welt von sich zugleich Erlösung Gottes von seiner Immanenz". Indem der bloss potentielle Wille zur Initiative oder zum leeren Wollen fortging, entstand die Unseligkeit des unbefriedigten Wollens. Da trat die Weisheit ein, führte das leere Wollen zum bestimmten Wollen und damit zur Schöpfung dieser weisheitsvoll geordneten Welt. Deren Endziel besteht darin, dass das Bewusstsein sich bis zur Verneinung des Lebens steigert, um das Absolute oder Gott aus der Unseligkeit des Daseins wieder zurückzudrängen in die blosse Potentialität. Also nicht der Mensch, sondern Gott bedarf der Erlösung, und nicht erlöst Gott den Menschen, sondern Gott erlöst durch Vermittlung des Menschen sich selbst!

VI.

Die theosophischen Untersuchungen Schelling's, so fremdartig sie der Gegenwart erscheinen mögen, entsprachen durchaus der Denkrichtung jener Zeit. Es begegnen uns deshalb zahlreiche Bestrebungen verwandter Art, von welchen wir die wichtigsten im Folgenden zur Darstellung bringen.

Benedict Franz Xaver von Baader (17. März 1765—23. Mai 1841).

Baader steht zu Schelling nicht in dem einfachen Abhängigkeitsverhältnis eines Schülers, sondern hat mehr noch auf ihn bestimmend eingewirkt. Wurde Schelling schon in seiner Naturphilosophie beeinflusst durch Baader's Schrift: „Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden" (Tübingen 1798), so war es besonders Baader, der ihn auf das Studium Jakob Böhme's hinwies und dadurch sowie im persönlichen Verkehr den Fortgang von der Identitätsphilosophie zur positiven oder Offenbarungsphilosophie veranlasste. Diese sucht nämlich dieselbe Aufgabe zu lösen, welche sich Baader von Anfang an gestellt hatte, die Begründung einer religiösen und zwar christlichen Philosophie. Damit stellte er sich zwei mächtigen Richtungen seiner Zeit entgegen, dem unwissenschaftlichen Pietismus und der ungläubigen Wissenschaft. Wiederholt und nachdrücklich eifert Baader gegen diejenigen, welche von dem Gebiet des Glaubens das Erkennen völlig abschliessen wollen, denn was uns in Wahrheit angehören soll, muss erkannt werden, also müssen wir auch die Gegenstände des

Glaubens nicht bloss in einem unklaren, unbestimmten Gefühl haben, sondern mit dem Wissen umfassen; überdies ist Vernünftigkeit der einzige Ort, wo wir der Einwirkung Gottes zugänglich sind. Noch verderblicher ist die Wissenschaft, welche den Glauben bekämpft: sie beruht auf Selbstüberhebung, nämlich auf dem falschen Wahn, als könne der Mensch auf Grund seines Selbstbewusstseins alle Einsicht gewinnen und als sei unsre Vernunft unverderbt. Beide Verirrungen gehen aus demselben Grunde hervor, nämlich aus der Meinung, die Religion sei unvernünftig, Gott und Natur seien unvereinbare Gegensätze. Diese Meinung muss deshalb widerlegt werden, will man jene beiden Irrthümer beseitigen, und diese Widerlegung dürfte am gründlichsten geschehen durch den thatsächlichen Nachweis, dass es eine Philosophie gibt, welche Weltweisheit und Gottesweisheit, Phyosophie und Theosophie, Wissen und Glauben mit einander vereinigt. In der alten deutschen und in der mittelalterlichen Philosophie finden wir diese Vereinigung. Als sie aufhörte, ward die Naturphilosophie irreligiös und antireligiös, die Theologie flach und naturlos, deshalb ist es dringend nothwendig, diese Trennung wieder aufzuheben und durch Wiedervereinigung von Naturphilosophie und Theologie die wahre Philosophie zu begründen. Diese Aufgabe hat sich Baader gestellt. Daraus ist sofort klar, wo er seine Vorbilder findet: zwei unbekannte Philosophen, Jakob Böhme, den philosophus teutonicus, und seinen Gesinnungsgenossen St. Martin, erklärt er für die tiefsinnigsten Denker der Vergangenheit, daneben folgt er besonders mittelalterlichen Scholastikern und Mystikern, Thomas von Aquino, Eckhard, Paracelsus u. A.; die durch Baco und Descartes eingeleitete Spekulation erscheint ihm dagegen ebenso wie die kirchliche Reformation durch Luther als Symptom unberechtigter, aus Selbstüberhebung herfliessender Revolution.

Diese christliche Philosophie liesse sich näher als katholisch-kirchliche bezeichnen, denn die Lehren der Römisch-Katholischen Kirche sind es, welche mit der Spekulation vereinigt werden sollen. Von ihnen ist Baader niemals abgewichen, wenn auch die mystische Deutung einzelner Schriftstellen und die Befürwortung einer Collegial-Verfassung der Kirche ihn den eifrigen Ultramontanen so verdächtig machte, dass eine Ministerialverfügung vom Jahr 1838 den Laien verbot, an der Universität religionsphilosophische Vorlesungen zu halten, und dass ein jugendlich eifernder Priester ihm erst nach förmlichem Widerruf die Sterbesakramente reichte. Diese religiöse Philosophie begnügt sich nun nicht etwa damit, dass ihr theologischer Theil mit den Lehren der Kirche möglichst übereinstimmt, sondern wie der Mensch in einem fünffach verschiedenen Verhältnis sich vorfindet, zu Gott, zu sich selbst, zu andern Menschen, zu andern intelligenten Wesen, zur nicht intelligenten Natur, und wie sein Verhältnis zu Gott nicht bloss das centrale aller dieser Verhältnisse

ist, sondern jedes einzelne derselben modificirend bestimmt, so ist auch die richtige Erkenntnis aller übrigen Gebiete nur möglich, wenn wir Gott richtig erkennen. Hieraus erklärt sich, dass Baader bemüht war, der Religion einen weitgehenden Einfluss nicht bloss auf die Wissenschaft, sondern auch auf die Politik zu verschaffen. Diese Nothwendigkeit einer nähern Verbindung der Politik mit der Religion hat er in einer im Jahr 1814 den verbündeten Monarchen von Preussen, Oesterreich und Russland überreichten Denkschrift entwickelt und dadurch nicht wenig beigetragen zur Gründung der heiligen Allianz (Sept. 1815). Gelegentlich eines vorübergehenden Aufenthaltes in Berlin (1824) erinnerte Baader den König Friedrich Wilhelm III. durch eine Denkschrift an die Nothwendigkeit, die Lehrstühle der Theologie überall mit Männern von positiv christlicher Gesinnung zu besetzen.

Eine kurze und übersichtliche Darstellung der Anschauungen Baader's zu geben ist ausserordentlich erschwert durch die formlose, unsystematische Art seiner schriftstellerischen Thätigkeit. In dieser Beziehung Leibnitz vergleichbar, hat er nur wenige Schriften von nennenswerthem Umfange ausgehen lassen, dagegen desto mehr kleine Abhandlungen gelegentlichen Ursprungs. Auch war ihm die Gabe systematischer Darstellung versagt und dem Leser wird es schwer, den Sprüngen seiner lebhaften Phantasie zu folgen und zugleich seine mystisch-schwerfällige Ausdrucksweise zu deuten*).

Die Theologie bildet, wie gesagt, den Mittelpunkt des ganzen Systems, sie beherrscht sogar die erkenntnistheoretische Frage nach dem Fundamente unsers Wissens. Der Grundfehler des Rationalismus besteht in der irrthümlichen Meinung, der Mensch könne allein von sich aus etwas wissen oder wollen. Descartes hat durch seinen prinzipiellen Zweifel und durch den Grundsatz: Cogito, ergo sum, das menschliche Selbstbewusstsein zum Ausgangspunkt und letzten Fundament alles Wissens gemacht, Kant hat durch Proklamirung der Autonomie unsers Willens denselben Grundsatz auf das praktische Gebiet ausgedehnt, und so ist jetzt die ganze Philosophie, theoretische wie praktische, revolutionär und atheistisch. In Wahrheit aber sind wir stets abhängig von einem Höheren, das uns hält und trägt, unser Wissen fliesst aus

---

*) Ein Verein von Freunden, an ihrer Spitze Franz Hoffmann in Würzburg hat die „Sämmtlichen Werke Fr. v. Baader's“ aus dem handschriftlichen Nachlass theils erläutert, theils ergänzt, mit werthvollen Einleitungen herausgegeben in 16 Bänden. Leipzig 1851—60. Zur Einführung und Erläuterung dienen Franz Hoffmann: Vorhalle der spekulativen Lehre Franz Baader's. Aschaffenburg 1836. Die Grundzüge der Societätsphilosophie Franz Baader's. Würzburg 1837. Ueber das Verhältnis Baader's zu Schelling und Hegel. Leipzig 1850. Anton Lutterbek: Ueber den philosophischen Standpunkt Baader's. Mainz 1854. Julius Hamberger: Cardinalpunkte der Baader'schen Philosophie. Stuttgart 1855. Fundamentalbegriffe von Fr. Baader's Ethik und Politik und Religionsphilosophie. Stuttgart 1858.

einer höheren Offenbarung, unser Wollen gründet in einer höhern Autorität, beide sind ursprünglich in Gott und nur abgeleiteter Weise in uns. Sorgfältige Selbstbeobachtung zeigt uns unwiderleglich, dass wir uns stets unser bewusst werden nur als von einem Höheren gewusst, also nicht das Sich-wissen des Menschen bildet den Ausgangspunkt alles Erkennens, sondern sein Sichgewusst-wissen von Gott, nicht Cogito, ergo sum, ist das Prinzip der Philosophie, sondern Cogitor, ergo cogito et sum, das Erkennen geht nicht von uns und andern endlichen Dingen aus um durch sog. Beweise für das Dasein Gottes ein Wissen von Gott zu gewinnen, sondern das Gott-Wissen ist das erste und unmittelbarste, der Ausgangspunkt und das Fundament für alles andre Wissen. Unser Wissen ist also Nichts Andres als unser Bewusstsein von dem uns unmittelbar gewissen Von-Gott-gewusst-werden, oder ein Theilhaben am göttlichen Wissen, die conscientia, das Gewissen. — Auf denselben Gedanken führt uns der allgemein erkenntnistheoretische Grundsatz, scimus, quae facimus, wir wissen was wir machen. Auf Gott findet derselbe ohne Weiteres Anwendung, da Gott alles zugleich weiss und schafft, vom Menschen dagegen gilt er nur dann, wenn wir auch die Dinge in und durch Gott erkennen, d. h. unsere Welterkenntnis vermittelt ist durch unsre Gotteserkenntnis.

Dies Gott-Wissen, welches also den Ausgangspunkt der wahren Philosophie bildet im Gegensatz gegen den Subjektivismus und Solipsismus eines Descartes und seiner Nachfolger, hat verschiedene Grade oder Stufen. Die niedrigste ist das vorhin beschriebene Sich von Gott gewusst wissen, ein Wissen, welches die Scholastiker im Auge hatten, wenn sie sagen: Deum esse non creditur sed scitur, ein Wissen, welches jedem intelligenten Geschöpf, auch dem Teufel, einwohnt, und von dem es trotz aller darauf gerichteten Anstrengung sich nicht losmachen kann. Das Wissen ist so unmittelbar, allgemein und unwiderstehlich, dass es eigentliche Gottesleugner nicht gibt, sondern nur Gotteshasser, dass auch die gewöhnlichen Beweise fürs Dasein Gottes nicht bloss unnöthig sondern auch unstatthaft sind, da sie, sobald man sie für nothwendig hält, von Gottes- und Gewissensleugnerei ausgehen. Ueber dieses, im Gewissen des selbstbewussten Geistes unmittelbar gegebene und von seiner Willkür völlig unabhängige Gott Wissen, Deum scire, erhebt sich als zweite Stufe der nur durch freie Entscheidung des Willens oder durch die Liebe eintretende Glaube an Gott, Deo s. in Deum credere. Das Eigenthümliche desselben ist die freie, vertrauensvolle Zustimmung zu dem bereits auf der ersten Stufe vorhandenen Wissen. Die höchste Stufe bildet dasjenige Wissen, welches den Glauben belohnt, oder das spekulative Wissen, welches eine vollständige Einwohnung des Erkannten voraussetzt. Die drei Stufen der Gotteserkenntnis entsprechen nämlich auf das Genaueste ebensovielen Graden der Gegenwart Gottes in den Geschöpfen, der Durch-

wohnung, der Beiwohnung und der Ein- oder Inwohnung. Dies sind die drei Erkenntnisweisen, welche die Logik unterscheiden sollte, aber zu ihrem Schaden nicht unterscheidet: das Gewusstwerden und Nichtwissen findet Statt, wenn das Erkannte sich ohne oder gar wider den Willen des Erkennenden in diesem offenbart, z. B. die Erkenntnis Gottes in den Teufeln, das Gewusstwerden und Wissen, wenn das Erkannte als ein dem Erkennenden Gegenüberstehendes betrachtet wird, z. B. in dem gewöhnlichen unwissenschaftlichen Glauben und in demjenigen Wissen, welches von der Erkenntnis der Welt zu Gott aufzusteigen sucht, das Wissen und Nichtgewusstwerden, wenn das Erkannte dem Erkennenden innewohnt und daher Letzteres nur im Erkennen des Ersteren mitwirkt, z. B. in der spekulativen Erkenntnis Gottes. Der erste Grad der Erkenntnis und damit das Verhältnis der Durchwohnung kommt allen Geschöpfen auch wider ihren Willen zu. Die höheren Grade und damit das Verhältnis der Bei- und der Inwohnung dagegen erfordert die freie Zustimmung und Mitwirkung des menschlichen Willens. Deshalb kann man auch diese höheren, und besonders die philosophische Erkenntnis passend die freie, die niedere dagegen die unfreie nennen.

Mit diesen Erklärungen ist die Streitfrage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben gelöst: Es ist ganz unmöglich, dass beide mit einander in Conflikt gerathen; ein Widerstreit ist nur möglich zwischen falschem und wahrem Wissen, sowie zwischen falschem und wahrem Glauben, nicht aber zwischen Wissen und Glauben. Auch der Streit zwischen Autorität und Autonomie ist hiermit gelöst: Ist nämlich unsere ganze Erkenntnis nur ein Vernehmen des göttlichen Logos in uns und ein Nachsprechen dessen, was er uns eingesprochen hat, so muss das wahre Wissen die Autorität in ihrer normirenden Bedeutung anerkennen. Ein Wissen, welches sich gegen diesen seinen Grund kehrt, wie die neuere Philosophie, ist revolutionär. Aber das Wissen ist, obgleich uns gegeben, doch nicht fertig, sondern bedarf der fortführenden Entwicklung durch unsre Thätigkeit. — Neben diesem innern Zeugnis, welches Gott dem Menschen in seinem Gewissen gibt, gibt er uns noch ein äusseres Zeugnis in Geschichte und Natur; beide Zeugnisse müssen, da sie denselben Urheber haben, auf das Genaueste mit einander übereinstimmen.

Baader's Theologie oder Lehre von Gott ist zwei verschiedenen Auffassungen Gottes mit gleicher Schärfe entgegengestellt, einerseits dem abstrakten Theismus, welcher Gott als blosses Sein, als todte Ruhe auffasst, andrerseits dem modernen Pantheismus, welcher den Selbsterzeugungsprozess Gottes mit dem Creationsakt der Welt confundirt. Jener behauptet in Wahrheit einen unlebendigen, daher einen unwirksamen oder sogut wie keinen Gott, wenn er auch mit Recht seinen Gott von der Welt unterscheidet, dieser hat vollkommen Recht mit der Behauptung, Gott sei nur dann wahrhaft, wenn ihm Bewusstsein, Leben, Werden zukomme, aber er verfehlt

die Wahrheit, indem er dies innergöttliche Werden mit dem Entstehen der materiellen Creatur zusammen wirft. Beide Irrthümer zu vermeiden, aber beide Wahrheiten festzuhalten, ist die Aufgabe von Baader's spekulativem Theismus; er will statt des unlebendigen Gottes einen werdenden, aber statt der All-Einslehre des modernen Pantheismus die All-in-Einslehre des Apostels Paulus. Es wird also scharf geschieden zwischen dem innergöttlichen Prozess der Selbsterzeugung Gottes und dem aussergöttlichen Prozess der Schöpfung der Creaturen, jener ist nothwendig, dieser frei, jener kann deshalb spekulativ gewusst werden, dieser nur empirisch. Indem nun in jenem wieder zwei Momente auseinanderfallen, nämlich der immanente oder ideale und der emanente oder reale Prozess der Selbsterzeugung Gottes, und in diesem ebenso, nämlich die Creation oder bloss ideale Schöpfung und die Materialisirung oder Entstehung dieser materiellen, zeitlich-räumlichen Welt, hat die Betrachtung des göttlichen Wesens und der Weltschöpfung vier Stadien zu unterscheiden, den immanenten Ternar, den emanenten Ternar, die Creation, die Materialisirung.

Um die Sichselbsthervorbringung Gottes oder seine Offenbarung aus dem Nichtoffenbarsein zu erkennen, werden wir hingewiesen auf den Menschen, der als denkendes Wesen das Ebenbild Gottes ist. In jedem Denken treten nun für die genauere Beobachtung vier Momente auseinander, welche nothwendig zusammengehören, aber doch unterschieden werden müssen: das Ich, welches sich selbst oder ein Anderes fasst (concipiens, Causalität), das bestimmte Sein, welches vom Ich gefasst wird (conceptum, Grund), das ausführende Sein, in dem ich aus mir herausgehe (explicans) und das ausgeführte Sein, in dem das Ich wieder in sich eingeht (explicatum). Diese vier Momente bilden in ihrer Unterschiedenheit bei nothwendiger Zusammengehörigkeit einen in sich geschlossenen Kreislauf, jedoch so, dass die drei ersten als aktive dem vierten als passiven gegenübertreten, oder dass der Quaternar sich scheidet in einen Ternar und ein passives Recipiens. Dieselbe Triplicität tritt uns anderwärts entgegen. Alles Seiende zerfällt in die drei Kategorien: Gott, Geist, Natur; in derselben Stufenreihe folgen auch die Dinge aufeinander von oben nach unten, und das Ziel ist die Aufhebung, d. h. das Erhoben- und Bewahrtsein der Natur im Geist und des Geistes in Gott. Eine gleiche Triplicität zeigt jede Hervorbringung, denn an ihr lässt sich unterscheiden Prinzip, Organ und Werkzeug, und zwar so, dass Gott als dem Prinzip gegenüber der Geist als Organ und die Natur als Werkzeug sich verhalten soll. Jedes prinzipiell Wirkende hebt sich zuerst auf in ein Inneres (Organ) und ein Aeusseres (Werkzeug) und stellt sich dann in der gelungenen Wirkung, durch Aufhebung jener Aufhebung, wieder her. So muss auch in Gott als Bedingung alles Lebens und aller Offenbarung ein ähnlicher Ternar sich finden, bestehend aus Urwille, Weisheit und Natur, denn auch Gott ist nicht unmittelbares

Sein, sondern aus seinen Lebensanfängen zu sich selbst zurückgekehrtes. Dieser Prozess in Gott ist aber selbstredend kein zeitlicher, sondern ein ewiger, weder Fortschritt noch Rückschritt, sondern Kreisbewegung, denn Gott hat, um fertig zu werden, weder einen logischen noch einen historischen Cursus durchzumachen. Im ersten Stadium, demjenigen des magischen Seins, ist Gott blosser unergründlicher Wille, der nur will, aber noch Nichts Bestimmtes und daher ebensogut nicht will. Die Weisheit ist gleichsam ein Auge, Spiegel und Bild der Gottheit, sie ist die Idea formatrix, die Urgestalt, welche alles gestaltet, die Jungfrau, deren Anblick Begierde erregt. Die ewige Natur ist die unmittelbar hervorbringende Macht, das producirende Vermögen in Gott. Erst durch diese Triplicität, erst indem der unfassliche Wille aus sich herausgeht in die Weisheit und dadurch zum bestimmten Willen wird und wieder zu sich kommt durch die Natur als produktive Macht, ist die Möglichkeit realer Unterschiede in Gott gegeben, aber nur erst die Möglichkeit.

Wirklich werden diese realen Unterschiede in Gott erst mit dem zweiten Stadium seines Selbstentfaltungsprozesses, nämlich durch den emanenten oder realen Ternar der göttlichen Personen, Vater, Sohn und Geist. Eine Ahnung der allein wahren Erkenntnis Gottes als eines dreipersönlichen findet sich schon in heidnischen Religionen und Philosophemen; ihren vollendeten Ausdruck enthalten die kirchlichen Bestimmungen und besonders die Ausführungen des Thomas Aquino. Die göttliche Trinität ist weder in Analogie des Schaffens noch in derjenigen der natürlichen Zeugung vorzustellen, sondern nach dem Schema der Wirkung und Gegenwirkung sind in Gott drei Wirker zu unterscheiden und drei Gewirkte, von denen aber das dritte Gewirkte, die Idee oder Jungfrau, nicht selbst wieder auf Gott hin wirksam ist, oder der Einsprechende, der Eingesprochene und der Aussprechende als drei Personen, sowie als viertes Moment das Ausgesprochene oder die unpersönliche Weisheit. Die drei Personen haben vom Vater ihre Göttlichkeit, vom Sohn ihre Persönlichkeit, vom heiligen Geist ihre Geistigkeit.

Die beiden bisher betrachteten Stadien sind durchaus innergöttlich; nun finden wir aber ausser Gott eine Welt vor, die jedenfalls von ihm ihren Ursprung hat. Es gilt also jetzt, die Schöpfung ins Auge zu fassen. Die Schöpfung ist nicht durch irgend ein Bedürfnis in Gott veranlasst, sondern völlig freie That der Liebe, sie kann daher nicht bewiesen, sondern nur als historisch gegebene Thatsache gewusst werden. Nur das kann die Wissenschaft feststellen, wie die Schöpfung geschehen musste, wenn es einmal zu ihr kommen sollte. Nicht aus Gott selbst, sondern nur aus dem nichtseienden Grunde oder aus der ewigen Natur konnte die Creatur hervorgehen, denn jedes unvermittelte Hervorgehenlassen der Creatur aus Gott würde die Vermengung beider zur Folge haben. Die Vermittlung geschah durch die Idee

als dem Schaffen vorgesetzten Gedanken, und durch die schaffende Macht. Die Schöpfung verlief daher in den drei Momenten der Essentiation, der Formation und der Sustentation der Geschöpfe durch Gott und ist weder als Eduktion noch als Emanation, sondern als Produktion zu fassen. Die Geschöpfe zerfallen in intelligente und nicht intelligente oder in die Welt der Engel und der Naturwesen. Ueber beiden stand der Mensch. Er hatte die Bestimmung erhalten, Gott und Welt zu vermitteln, indem er Gott dienend und die Welt beherrschend, Gott vor der Welt verherrlichen und die Welt in Gott vollenden sollte. Deshalb schuf Gott den Menschen zu seinem Ebenbilde, d. h. die göttliche Sophia oder Idea, dies in Gott noch unpersönliche Bild Gottes trat in den Menschen ein, um in ihm nach Unterdrückung seiner natürlichen Ichheit persönlich zu werden. Der Mensch war in dieser seiner ursprünglichen Herrlichkeit die Sonne der Creatur, der Repräsentant und das Organ des göttlichen Wortes im Universum, die Ehestatt Gottes, nach oben (innen) zu Jungfrau, nach unten (aussen) zu Mann, d. h. androgyn. Diese völlige Inwohnung Gottes im Menschen deutet die Schrift an, indem sie sagt, dass Gott nach der Schöpfung des Menschen Sabbath hielt, d. h. ruhte in seinem Werke. Diese Gabe aber musste angeeignet werden, d. h. die ganze intelligente Schöpfung, die Engel und der Mensch mussten den Ort, welchen Gott ihnen angewiesen, oder die Einwohnung, welche er ihnen verliehen hatte, durch eigne That sich aneignen und dadurch befestigen. Sie mussten deshalb versucht, d. h. vor die Entscheidung gestellt werden, ob sie Gott gehorchen wollten. Die Versuchung also war nothwendig, nicht aber der Abfall. Dieser Abfall war in zweifacher Weise möglich, entweder konnte das intelligente Geschöpf, statt Gott sich dienend unterzuordnen, sich gegen ihn kehren, um ihm gleich zu sein, oder es konnte, statt die nicht intelligente Natur zu beherrschen und in Gott einzuführen, sich ihr hingeben zu dienender Unterordnung, jenes war Abfall aus Hochmuth, dieses aus Niedertracht. Die Versuchung trat zuerst an die Engel heran; ein Theil beharrte im Guten und gewann dadurch die Unmöglichkeit zu fallen, indem Gott ihnen einwohnt, ein Theil, Lucifer an der Spitze, fiel aus Hochmuth und ward deshalb aus ihrem ursprünglichen Stande dislocirt, indem Gott sie jetzt nur noch durchwohnt. Damit erhielt der Mensch die weitere Aufgabe, die gefallene Geisterwelt mit der Natur zu vermitteln und durch sich in Gott wiedereingeben zu lassen. Er sollte zu dem Zweck die ihm eingebildete Idea persönliche Gestalt gewinnen lassen, oder das Ebenbild Gottes, den Gott- und Menschensohn aus sich herausgebären und allen denjenigen manifestiren, welche sich gegen dasselbe verschlossen. Aber auch der Mensch musste versucht werden und auch er fiel, freilich nicht aus Hochmuth sondern aus Niedertracht. Die erste Versuchung trat ein bei der Vorführung der Thiere. Statt der ihm einwohnenden Jungfrau oder Idea in unverbrüchlicher Treue

sich zuzuwenden, begehrte der Mensch ein äusseres Weib und suchte ein solches, wenn auch vergeblich, unter den Thieren. Die Herrschaft, welche die niedere Creatur dadurch über ihn gewann, äusserte sich in dem tiefen Schlaf, der ihn befiel. Um ihn vor noch tieferem Falle zu bewahren, liess Gott während dieses Schlafes die Geschlechtsdifferenz eintreten und schuf dem Menschen das äussere Weib, die zweite Versuchung trat ein am Baum des Lebens, und beide, Mann und Weib, erwiesen sich in ihr als zu schwach und fielen.

Erst in Folge dieses Falles trat die Materialisirung ein, die Schöpfung dieser materiellen, räumlich-zeitlichen Welt, in welcher wir uns jetzt befinden. Mit jenem Fall wäre nämlich der Mensch, und wegen seines Zusammenhangs mit der übrigen Creatur, die ganze Schöpfung unrettbar mit rapider Schnelligkeit der Hölle anheimgefallen, wenn nicht Gott eingegriffen hätte. Und Gott hielt die Schöpfung auf in ihrem raschen Fall in den Abgrund, er fixirte gleichsam den Sturz und hielt die fallende Schöpfung in der Schwebe über dem gähnenden Abgrund. Das geschah durch die Materialisirung der Schöpfung oder durch das Entstehen dieser materiellen, endlichen, räumlich-zeitlichen Welt. Diese jetzige Existenzweise der Welt hat also eine doppelte Bedeutung, sie ist einerseits Straffolge jenes Abfalls des ersten Menschen, sie ist aber zugleich andrerseits ein Gnadengeschenk unsers langmüthigen Gottes. Während nämlich sonst der einmalige Gebrauch der Freiheit dieselbe für alle Zeiten entweder zum Guten oder zum Bösen entscheidet, hat Gott durch die Materialisirung den sofortigen Fall ins Böse aufgehalten, damit der Mensch trotz jener einmaligen Entscheidung durch wiederholtes Bestehen von Versuchungen und durch allmähliches Ueberwinden der materiellen Natur sich vom Bösen wieder befreien könne. Aber unser jetziger Zustand ist nicht res integra, weder betreffs unsers Wissens noch betreffs unsers Wollens; die ganze endliche Welt befindet sich vielmehr in einem Zustand der tiefgreifendsten Desintegration und die Aufgabe des geschichtlichen Weltprozesses, besonders die Aufgabe der christlichen Religion ist die Reintegration des Desintegrirten, die Zurückführung des Verstörten in seinen ursprünglichen, Gottgewollten Zustand.

In dem hier angegebenen Begriff der Materie liegt der Schlüssel zu Baader's religiöser Naturphilosophie. Eine ausführliche Darstellung liegt unserm Interesse zu fern, nur an einigen Beispielen möge kurz angedeutet werden, wie die Resultate der gleichzeitigen Naturphilosophie der religiösen Spekulation eingefügt werden. Jene setzt das Wesen der Materie in die Schwere, diese stimmt dem bei, denn Schwere ist Leere, schwer ist nur, was sich von seinem zeugenden Prinzip getrennt hat, das Wesen der Materie besteht also in einer Dislocation, in einem Herausgetretensein aus ihrem eigentlichen Centrum. Die Materie wird ferner bestimmt als das Ausgedehnte und Zusammengesetzte;

auch das ist richtig, denn Ausdehnung ist Hohlheit, Centrumlosigkeit, das Zusammengesetzte ist das allein Dissolubile.

Reintegration des Desintegrirten ist die Aufgabe des geschichtlichen Weltprozesses. Dieselbe muss mit dem Menschen beginnen, denn wie durch seinen Fall die gesammte nicht intelligente Natur ihre ursprüngliche Stellung zu Gott verloren hat, so kann sie nur durch ihn dieselbe wiedererlangen. Dem Menschen ist nun freilich durch die Materialisirung die Möglichkeit der Rückkehr zu Gott verliehen worden, aber er bedarf für dieselbe einer äussern Hülfe. Dieselbe geht aus von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, welche als innere schon mit dem Fall Adam's beginnt, als äussere in der Geburt Jesu des Jungfrauensohnes sich vollzieht. In ihm erscheint der Mensch, wie er sein soll, und indem er die Versuchung besteht, wird die natürliche Ichheit der göttlichen Idea völlig unterworfen, und was betreffs des ersten Menschen erfolgen sollte, aber durch den Fall gestört ward, tritt hier ein, die Engel dienen ihm und die nichtintelligente Creatur ist seiner Herrschaft unterworfen. Vermöge der solidarischen Verknüpfung der Menschheit geht von dieser Reinheit Jesu, besonders von seinem blutigen Opfertode die Reintegration des gefallenen Menschen aus, sobald nämlich Christus in ihn eingeboren wird und in ihm Gestalt gewinnt. Das Mittel dazu ist der Glaube als frei gewollte Hingabe an die Person Christi, als ein ihn zu Herzen fassen, ferner das Gebet als Hingabe des menschlichen Willens in den göttlichen. Zu diesen inneren Mitteln tritt als äusseres das Sakrament, besonders das Abendmahl, in welchem Christus sich selbst uns darbietet als Aliment, so dass wir vermittelst dieser himmlischen Speise uns hineinessen in die höhere Region.

Diese Gnadenfrist dauert aber nur ihre bestimmt vorgeschriebene Zeit. Nur ein Theil der Menschen benutzt sie, zu Gott zurückzukehren, ein andrer Theil beharrt im Bösen und so wird das Ende dieses Weltprozesses ein doppeltes sein. Freilich wohnt Gott auch in jenem Endzustand im Himmel wie in der Hölle, aber in durchaus verschiedener Weise, dort inwohnend in mitwirkenden Geistern, hier durchwohnend die Abgefallenen und an dem dunkeln Gegensatze sich spiegelnd.

Dies sind in Kürze die Grundgedanken der Baader'schen christlichen Philosophie. Sie hat an Franz Hoffmann, Julius Hamberger, Anton Lutterbek u. A. begeisterte Interpreten und Verkündiger, aber im Ganzen wenig Einfluss gewonnen.

Karl Friedrich Christian Krause (6. Mai 1781—27. Sept. 1832).

Wie Baader so wollte auch Krause den Pantheismus der Schelling'schen Identitätsphilosophie und Hegel's durch eine All-in-Eins-Lehre oder einen Panentheismus überwinden. Deshalb möge

er neben Jenem seine Stelle finden, obgleich die Systeme beider, von diesem Grundgedanken abgesehen, wenig Aehnlichkeit mit einander haben und obgleich auch Schelling gegenüber Krause mindestens ebenso selbständig ist, wie Baader.

Krause*) selbst bezeichnet als die von ihm gelöste philosophische Aufgabe, dass er die beiden wichtigsten Errungenschaften der neueren Philosophie, den rechten subjektiven Anfang der menschlichen Wissenschaft im Selbstbewusstsein oder Ich und das rechte objektive Prinzip alles Wissens in der Erkenntnis Gottes in fruchtbarer Weise mit einander verknüpft habe. Denn ausgehen will auch er vom Selbstbewusstsein, oder wie er sagt, von der Selbstschauung, aber nur, um durch eingehende Analyse des Selbstbewusstseins die Erkenntnis Gottes oder die Wesenschauung zu gewinnen, denn diese bildet den Ausgangspunkt für die Erkenntnis alles übrigen Daseins. Die Philosophie hat daher die Eine Wissenschaft in zwei Theilen, oder richtiger, in zwei Lehrgängen vorzutragen, einem subjektiv-analytischen und einem objektiv-synthetischen, von denen jedoch der erstere bisweilen auch als blosse Einleitung erscheint.

Den Ausgangspunkt für unsre Erkenntnis bildet ohne Frage unser Selbstbewusstsein, denn dass ich mir selbst bewusst bin, ist unzweifelhaft das nächste mir gewisse Wissen. Damit uns etwas gewiss sei, müssen zwei Merkmale zusammenkommen, es muss durch eigenes Selbstsehen erkannt und es muss wahr sein, d. h. das Vorgestellte und die Vorstellung im Vorstellenden müssen wesentlich gleich sein. Als wahr drängt sich uns zunächst die sinnliche Erkenntnis von äussern Gegenständen auf, und doch erkennen wir unmittelbar nur unsre Leibeszustände, auf Grund deren wir mit Hülfe der Phantasie nach bestimmten nichtsinnlichen Vorstellungen und des Verstandes nach bestimmten Begriffen Urtheilen und Schlüssen Gegenstände als ausser uns vorhanden setzen. Die Erkenntnis äusserer Gegenstände weist uns also immer wieder auf die Betrachtung des eignen Ich oder auf die Selbstschauung. Diese zeigt uns das Ich als ganzes, daseiendes Selbstwesen, oder als Prädikate des Ich Ganzheit, Selbständigkeit, Einheit, Daseinheit. Diese Selbstschauung Ich, Ich bin oder Ich bin Ich ist nun freilich die erste gewisse Erkenntnis, aber sie muss weiter verfolgt werden, soll sie zur Gewissheit von etwas

---

*) Eine nicht geringe Anzahl von Schriften hat Krause selbst veröffentlicht, eine weit grössere hat er handschriftlich hinterlassen, von letzteren ist ein Theil im Druck erschienen, ein Theil auch jetzt noch unbekannt. Hier seien genannt: Entwurf des Systems der Philosophie. I. Th. Jena 1804. System der Sittenlehre. I. Th. Leipzig 1810. Das Urbild der Menschheit. Dresden 1811. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft. Göttingen 1829. Vorlesungen über das System der Philosophie. Göttingen 1828. Die absolute Religionsphilosophie. 2 Bde. Dresden und Leipzig 1834—43. Philosophie der Geschichte. Dazu: Paul Hohlfeldt. Die Krause'sche Philosophie. Jena 1879.

ausser und über uns führen. Betrachten wir uns näher, so zeigt sich, dass Ich allerdings ein ganzes und selbes Wesen bin aber dennoch aus Leib und Geist als zwei verschiedenen Wesen bestehe, also in Wahrheit ein Vereinwesen bin, dass im Ich Denken, Empfinden und Wollen als verschiedene Thätigkeiten auseinandertreten, von denen die unveränderte Wesenheit des Ich als Ur-Ich sich unterscheidet, dass im Ich eine innere Gegenständlichkeit sich findet, theils die sinnlichen Gebilde der Phantasie, theils die nichtsinnlichen Begriffe und Ideen der Vernunft. In allen diesen Rücksichten erweist sich das Ich als begrenzt und endlich und weist damit unmittelbar hin auf einen Grund als das Höherganze, von welchem das Begründete der Theil ist. Daher ist unser Wissen vom Ich immer begleitet von dem Gedanken an einen Urgrund alles Endlichen, ein über alle Grenzen hinausgehendes Ich, oder ein Urwesen. Dies Urwesen steht über der Natur oder dem Leibwesen und der Vernunft oder dem Geistwesen, und heisst eben deshalb (ur = über) Urwesen. Aber auch dies Urwesen steht in Gegensatz und daher in Beziehung zu anderm Sein und weist deshalb noch höher hinauf auf das unbedingt und unbegrenzt selbständige und ganze Eine, welches am Besten Wesen oder Orwesen genannt wird und vom Wesen als Urwesen noch zu unterscheiden ist. Die Schauung Wesen oder Gott ist die letzthin gewisse, welche allen andern erst Gewissheit verleiht. Damit ist das Prinzip der Philosophie oder Wesenlehre gefunden und es gilt jetzt, in dem objektiv-synthetischen Gange aus unserm Bewusstsein Gottes alle andern Ideen abzuleiten, da sie als Theil-Ideen in ihr als der Grund-Idee enthalten sind.

Den ersten Platz innerhalb dieses objektiv-synthetischen Theiles nimmt die Grundwissenschaft ein, welche als rationale Theologie oder als Ontologie das Wesen oder Gott betrachtet und von hier herabsteigt zum Wesen-als-Urwesen, welches über dem Gegensatz von Vernunft und Natur steht und daher auch über der Menschheit als dem Vereinwesen beider. Gott ist das absolut Unbewirkte, das weder in noch ausser sich eine Ursache hat, die Erkenntnis Gottes ist weder in Form eines Begriffs, weil sie nicht bloss Allgemeines ist, noch eines Satzes, weil sie kein Verhältnis betrifft, noch eines Schlusses, weil sie nicht von einem Höheren abhängt, sondern ein Akt rein intellektueller Schauung, daher unbedingt und absolut gewiss. Wie unser Ich ein Gliedbau von Wesenheiten ist, so auch Gott; die göttlichen Grundwesenheiten oder die obersten Grundgedanken, in welchen Gott erkannt wird, sind die Kategorien. Es würde hier zu weit führen, die von K r a u s e entworfene Kategorientafel vollständig wiederzugeben; Folgendes möge zur Veranschaulichung genügen. Fragen wir zunächst, was Wesen an sich ist, so erscheint zuerst seine Wesenheit oder Gottheit, so dass wir von dem Satz: Gott ist, Gott fortgehen können zu dem andern, Gott ist Gottheit. An der Wesenheit finden wir die Einheit, also Wesenheiteinheit, welche

sich scheidet in Wesenheithalbheit und Wesenheitganzheit, die wieder zusammentreten zur Wesenheitvereinheit oder Vereinwesenheit. Als Form der Wesenheit erscheint ihr Gesetztsein oder ihre Satzheit, an ihr ebenfalls die Einheit mit ihren zwei Momenten, der Richtheit und der Fassheit und deren Zusammengehen in der Satzheitvereinheit. Die Wesenheit mit ihren Momenten verbindet sich nun mit der Satzheit und deren correspondirenden Momenten zur Seinheit, Verhaltseinheit, Gehaltseinheit und Seinvereinheit. Dazu kommen noch die verschiedenen Formen des Weseninnesein, das Schauen und Fühlen. Dies Selbstinnesein Gottes ist sein seliges Selbstbewusstsein oder seine selbstgewusste Seligkeit, wegen deren man ihn unendliche, unbedingte Persönlichkeit nennen kann. Zu diesen Wesenheiten tritt dann noch der Unterschied des Einheitlichen, des Mannichfaltigen und der Wiedervereinigung des Entgegengesetzten, oder von Einsatzheit, Gegensatzheit und Vereinsatzheit, etc. etc. Diese Kategorien nun bilden in ihrer Vollständigkeit den Gliedbau der göttlichen Wesenheiten, oder Gott an sich als reines Wesen.

Hatte die Grundwissenschaft das reine Wesen behandelt, so betrachtet die Urwesenlehre das Wesen-als-Urwesen. Als Wesen erkennt, empfindet und will Gott nur sich, als Urwesen denkt, fühlt und will er die Welt und in Bezug auf sie. Freilich ist er auch als Urwesen noch über die Gegensätze, auch über den höchsten Gegensatz von Vernunft und Natur erhaben, aber er hat doch schon Beziehung zu ihm. Indem nun die Indifferenz in den Gegensatz eintritt, treten Vernunft und Natur auseinander; die Kosmologie zerfällt dem entsprechend in Vernunftphilosophie und Naturphilosophie. Die Vernunft ist Harmonie des Unendlichen und Endlichen in vollendeter Unendlichkeit oder Einheit des Realen und Idealen in Form des Idealen. Nach dem oben erwähnten Gesetz von Einsatzheit, Gegensatzheit und Vereinsatzheit, muss auch die Vernunft zunächst gedacht werden unter der Form der Idealität, d. h. als Inbegriff der Ideen, als rein intellektuelle Anschauung, enthaltend das Ewige und Allgemeine ohne alle individuelle Bestimmtheit, ferner unter der Form der Realität, d. h. als reale Anschauung, alles als vollendet Individuelles enthaltend, schliesslich als synthetisches Thun, indem sie als Einbildungskraft das Ideale dem Realen und das Reale dem Idealen einbildet. Die Natur ist ebenfalls Einheit des Idealen und des Realen, aber unter dem Uebergewichte des Realen, sie ist deshalb die ewige Nebensphäre der Vernunft in Gott und steht zu ihr in genauem Parallelismus. Die allmähliche Entfaltung des Naturprozesses beschreibt Krause wesentlich in Schelling'schen Formeln. Mit dem Menschen tritt ein Neues und zwar Höheres zu Natur und Vernunft hinzu, nämlich das Vereinwesen beider. Das Höchste im Reiche der Vernunft und das Höchste im Reiche der Natur, nämlich die selbstbewussten Geister und die vollkommensten Thierleiber sind in den Menschen vereinigt. Die Menschheit der

Erde ist freilich die uns allein bekannte, aber sie bildet nur einen Theil der umfassenderen Menschheit des Sonnensystems und diese wieder nur einen Theil der Menschheit des ganzen Weltalls. Diese allumfassende Menschheit bildet nämlich eine Einheit, einen wohlgegliederten Organismus, oder Ein Individuum mit zahlreichen Partialindividuen. Die Zahl der Menschen ist unabänderlich bestimmt und kann sich weder vermehren, noch vermindern. Das Leben stellt sich als stetiges Werden in einer Reihe von Lebensaltern und Lebensstufen dar, sowol im Einzelnen, wie in der Menschheit. Drei Lebensalter lassen sich unterscheiden nach dem Gesetz der Ganzheit, Selbheit und Selbganzheit, ihr Charakter ist die Einheit mit dem Höherganzen und sich, der Zwiespalt beider und ihre Wiedervereinigung. Zwischen Geburt und Tod durchläuft jedes menschliche Individuum die drei Stufen des Aufsteigens: Keimleben, Jugend, Reife, und die drei Stufen des Absteigens: Reife, Gegenjugend, Gegenkindheit. Der Tod ist jedoch nicht Ende des Lebens überhaupt, sondern nur Ende dieses bestimmten Lebens, daher zugleich Neugeburt in einen neuen Lebenslauf. Denn wie unserm jetzigen Leben ungezählt viele Leben, vielleicht in niedrigerer Sphäre vorangegangen sind, von denen wir jedoch kein Bewusstsein haben, so folgen ihm auch wiederum eine Reihe von Leben, in denen unser Dasein sich erst vollendet. Auch das Leben der Erdmenschheit durchläuft drei Lebensalter. Im Keimlebenalter befand sie sich in unmittelbarer Einheit mit dem Urwesen, mit Vernunft, Natur und sich selbst. Dunkle Erinnerungen an diese selige Zeit sind niedergelegt in den Sagen vom goldenen Zeitalter. Im Wachslebenalter vollzog sich, wiederum in drei Stufen, die Loslösung der Menschheit von allen Höherganzen. Zuerst wird die Selbwesenheit und Selbständigkeit der Menschheit überhaupt gesetzt, das innige Verhältnis zu dem Höherganzen in Vielgötterei aufgelöst, die Menschheit trennt sich zu einzelnen Völkern, die Gesellschaft zu streng abgeschlossenen Kasten, welche sich gegenseitig befehden. Die Griechischen Philosophen, die Essäer und Jesus vollziehen den Uebergang zur höhern Stufe. Sich erhebend zum Gedanken des Einen Urwesens über und ausser der Welt zeichnet das Mittelalter sich aus durch hingebenden Glauben und kräftige Weltverachtung, hat jedoch an der Herrschaft der Priester und des Buchstabens und an dem durch Erwartung des Himmels oder der Hölle erzwungenen Lohndienst seine Schranke. Die dritte Stufe, beginnend mit der Wiederherstellung der Wissenschaften, abschliessend mit dem ersten Hervortreten der Wesenlehre in Spinoza, will die Vorzüge der beiden früheren vereinigen, sie will Selbständigkeit der einzelnen und zugleich Unterordnung derselben unter das Urwesen. Deshalb strebt sie vor allem nach Herstellung eines in sich abgeschlossenen streng gegliederten Gemeinschaftsorganismus, wie die beiden Geheimvereine dieser Zeit, Freimaurerorden und Jesuitenorden, ihn darstellen. Das dritte

Lebensalter der Menschheit, das Reiflebenalter wird unter Einwirkung der von Krause endgültig ans Licht gebrachten Wesenlehre eintreten, zur Zeit lassen sich deshalb von ihm nur prophetische Bilder entwerfen. Alsdann werden alle menschlichen Theilgesellschaften vollendet, ein einziger Menschheitsbund wird mindestens die ganze irdische Menschheit umfassen und alle vereinzelten Bestrebungen derselben einheitlich pflegen und zu höchster Blüthe bringen, Weseninnigkeit und Vereinleben, Recht und Tugend, Schönleben und Freigeselligkeit, Wissenschaft und Kunst etc. Anfangs hielt Krause den Freimaurerorden für einen passenden Anknüpfungspunkt für diesen seinen Menschheitsbund, als aber seine Bemühungen, die Freimaurer zur Aufgabe der symbolischen Formeln und deren Geheimhaltung zu bewegen, seine Ausschliessung aus dem Orden zur Folge hatten, musste er auf selbständige Begründung desselben denken. Vielleicht wird der Menschheitsbund sogar noch über die Erde hinaus erweitert werden können, indem ein bewusster Verkehr eingerichtet wird zwischen der irdischen Menschheit und andern Theilmenschheiten, doch lässt sich Bestimmtes darüber nicht sagen, sondern ist ebensogut möglich, dass ein solcher universeller Verkehr uns erst als Sonnenmenschen möglich sein wird.

Im Menschen tritt die Wiedervereinigung des Entgegengesetzten oder die Durchdringung von Natur und Vernunft zuerst hervor. Diese über die ganze Welt auszudehnen ist das Ziel des göttlichen Wirkens, deshalb der Mensch berufen ist, von der in ihm gesetzten Durchdringung von Vernunft und Natur aus in freier Selbstthätigkeit an der Verwirklichung des göttlichen Willens mitzuarbeiten. Das ist seine sittliche Aufgabe. Lebt Gott schon in den Gegensätzen Natur und Vernunft, so in weit höherem Masse in dem Vereinwesen beider, und darin besteht die Religion, deren enger Zusammenhang mit der Sittlichkeit damit auf der Hand liegt. Dies Verhältnis Gottes zur Menschheit zu betrachten ist Aufgabe der Religionsphilosophie, welche von der rationalen Theologie streng unterschieden wird. Leider ist Krause's „Religionsphilosophie" von seinen unlesbaren Werken das unlesbarste, enthält sie doch statt einer systematischen Auseinandersetzung eine Satz für Satz fortgehende Auseinandersetzung mit Bouterwek's „Religion der Vernunft" und Schleiermacher's „Einleitung in die Glaubenslehre". Wir beschränken uns deshalb auf eine Wiedergabe dessen, was die „Grundwahrheiten" als „die Grundwahrheiten der Religionswissenschaft" enthalten.

Religion ist die Bestimmung des Lebens in Hinsicht oder in Beziehung zu Gott und Religiosität ist das Streben, sein Leben in Beziehung zu Gott zu bestimmen. Da nun Gott alle Wesen in sich ist und das Eine Leben Gottes aller Wesen Leben in sich als der Eine Gliedbau des Lebens, ist Religion diejenige Bestimmtheit unsers Lebens, wonach selbiges als innerer untergeordneter, dem Ganzen verbundener Theil des Einen Lebens

Gottes bestimmt ist. Da Gott selbst das Leben ist und aller endlichen Wesen Leben in und durch sich in seinem Einen Leben enthält, indem er seine unendliche, eigenlebliche oder individuell-wirkende Ursachlichkeit zeitstetig von Ewigkeit mit unendlicher unbedingter Freiheit bestimmt, auch in Hinsicht des Eigenlebens aller unendlich vielen vollendet-endlichen Wesen jeder Stufe in ihm, so besteht zwischen Gott und den endlichen Wesen eine enge Gemeinschaft, welche passend als Gottvereinleben oder Wesenvereinleben bezeichnet wird. Dies Vereinleben hat zwei nothwendig zusammenhörige Seiten, eine endliche, wonach der Mensch und die Menschheit ihr Leben in allen Beziehungen zu Gott so bestimmen, dass es ein Vereinleben mit dem Urleben Gottes sei, (das ist die Religion) und eine unendliche, welche ist die unendliche heilige Handlung Gottes, wonach Gott sein Urleben in Bezug auf das Eigenleben aller endlichen Wesen in ihm so bestimmt, dass es auch in sich ein Vereinleben mit dem Leben aller endlichen Wesen in ihm sei. Die Grundidee des Gottvereinlebens enthält also für den Menschen und die Menschheit die zeitewige Forderung, dass sie als Ganzwesen ihr ganzes Selbleben in Beziehung zu Gott als inneren, vereinten organischen Theil des Einen Lebens Gottes bestimmen und bilden. Darin liegt zunächst die Forderung der Gottinnigkeit oder Weseninnigkeit, d. h. dass der Mensch mit seiner Ganzlebenkraft zu Gott hingerichtet sei und bleibe. Da Gott zugleich alle endlichen Wesen in sich ist, enthält die Gottinnigkeit des Menschen zugleich seine Innigkeit gegen Gott als Urwesen, seine Innigkeit gegen die Natur oder Leibwesen, gegen die Vernunft oder Geistwesen, gegen die Menschheit und alle Menschen und in der Menschheitinnigkeit und Mencheninnigkeit auch seine eigne Selbstinnigkeit. Der als Ganzwesen lebende Mensch ist jedoch ein Gliedbau, ein Organismus der Thätigkeit, in ihm sondern sich das Schauen, Fühlen und Wollen und treten wieder zusammen zur Lebenthätigkeit. Nach allen diesen Seiten muss sich deshalb auch die Weseninnigkeit geltend machen, der Mensch muss Gottes inne und mit ihm vereint werden im Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken. Die ganze Weseninnigkeit fordert also zunächst Gottinnigkeit des Erkennens, d. h. dass der Mensch Gottes inne werde im Schauen, dass er Gott als das Eine Gewisse erkenne und in der Wesenschauung den Gliedbau der Wahrheit als die Eine Wissenschaft entfalte. Es ist also das Wissenschaftforschen und Wissenschaftbilden selbst eine gottinnige, religiöse Handlung, andrerseits ist auch die Erkenntnis des Gottvereinlebens oder die Religionswissenschaft ein innerer Einzeltheil des Einen Wissenschaftgliedbaues. Die Weseninnigkeit ist ferner auch Innigkeit des Herzens, des Gemüths, sie ist das Eine, selbe und ganze, unbedingte Wesengefühl oder Gottgefühl, und dies Gefühl, wesenähnlich, weseninnig und wesenvereint zu sein, ist des endlichen Vernunftwesens Seligkeit. Die Liebe zu Gott die in Gotterkenntnis

gewonnene Stimmung des Gemüthes, in seinem Eigenleben mit Gott einstimmig, gottinnig und mit Gott eigenleblich vereint zu sein und sein zu wollen. Und da alle endliche Wesen in, durch und mit Gott sind und leben, so liebt der weseninnige Mensch auch alle Wesen jeder Art und Stufe, auch alle seine Mitmenschen und dann erst an untergeordneter Stelle auch sich selbst mit inniger, ewiger und auch mit zeitlicher Liebe, sofern das Eigenleben der endlichen Wesen gottähnlich, eigengut und eigenschön ist. In dieser Liebe ruht auch alle Freude und Seligkeit. Auch der wollende und handelnde Mensch soll und kann weseninnig sein, indem der Gottinnige das Gute als das Göttliche in Gott will, sein Wollen in seinem endlichen Theile zu dem Leben Gottes, zu Gott hin sofern Gott lebt, richtet und bestrebt ist, Gott selbst an seinem unendlich-endlichen Theile darzuleben, das ist: Gott selbst nachzuahmen, ein ähnliches Gleichnis, ein Ebenbild Gottes im Endlichen zu sein und zu werden, in eigener Güte und Schönheit. Diese Weseninnigkeit erstrebt wirkliche Wesenvereintheit, das ist: eigenleblich vereint zu sein mit Gott selbst, sofern Gott-als-Urwesen sich mit seinem inneren Wesen individuell im Leben vereinigt. Der weseninnige, echt religiöse Mensch strebt also sich, soviel er vermag, der eigenleblichen Offenbarung Gottes an ihn und der eigenleblichen Vereinigung Gottes-als-Urwesens mit ihm fähig und empfänglich zu machen. Damit aber der Mensch dahin gelange, ist erforderlich, dass er in der Zerstreutheit seines innern und äussern Lebens sich in sich selbst in Gott sammle, dass er sich sein selbst, und zuerst, dass er sich Gottes erinnere oder sich gottinnig macht, sich gottinnige. Wie der Einzelmensch berufen ist, gottinnig und mit Gott lebenvereint zu sein, so ist es auch jede Gesellschaft der Einzelmenschen, so die Menschheit als Ein geselliges, organisches Ganze. Gesellige Vereinigung für Gottinnigkeit durch Gottinnigung, für das gesammte Gottvereinleben, als Ein, nach dem Gliedbau der menschlichen Geselligkeit geordneter, gesellschaftlicher Organismus, ein Bund für das Gottvereinleben, ein Gottvereinbund ist deshalb ein erstwesentlicher Theil der gesellschaftlichen Bestimmung der Menschheit.

Die Lehre Krause's hat in einem engen Kreise persönlicher Schüler begeisterte Anhänger gefunden, von denen v. Leonhardi um die Herausgabe des handschriftlichen Nachlasses, H. Ahrens um die Verbreitung derselben in Frankreich und Belgien nicht geringe Verdienste sich erworben hat. In weiteren Kreisen hat sie geringen Einfluss gewonnen, geringeren, als sie besonders in ihren praktischen Theilen verdient, aber dieser Umstand wird Jedem erklärt, der die Unlesbarkeit Krause'scher Schriften aus eigner Erfahrung kennt. Sie sind in gleicher Weise durch übertriebenen Purismus der Sprache schwer verständlich, wie durch stete Wiederholungen ermüdend.

Anton Günther (17. Nov. 1783—24. Febr. 1863).

In der allgemeinen Tendenz, der Philosophie nicht bloss die negative Beziehung zur Religion zuzuweisen, dass der geoffenbarte Glaube der menschlichen Vernunft nicht widersprechen könne, sondern eine positive Uebereinstimmung von Glauben und Wissen zu erweisen, also eine Philosophie zu schaffen, welche den Pantheismus des modernen Denkens überwindet und im Wesentlichen den ganzen Inhalt des katholischen Glaubens aus eigenen Mitteln begründet, berührt sich mit Baader ein andrer katholischer Philosoph, Anton Günther. Die katholische Kirche freilich, ihrem Autoritätsprinzip getreu, hat auch diesen Versuch einer katholischen Philosophie verurtheilt: am 8. Jan. 1857 wurden die Schriften Günthers auf den Index gesetzt, nachdem schon im Jahre 1852 dem Professor Mertens am geistlichen Seminar zu Trier der Vortrag der Günther'schen Lehre verboten war*).

Das Grundgebrechen der neueren Philosophie ist der Monismus, welcher sofort zum Pantheismus wird. Der Pantheismus nämlich, d. h. jede Identificirung der Welt mit Gott dem Wesen nach, ist, wie der Erbfeind eines wahren Verständnisses des geoffenbarten Glaubens, so auch der verjährte Irrsal der Speculation. Die unternommene Neugestaltung der Philosophie hat also hier einzusetzen: durch Sicherung des Begriffes der Schöpfung die Vermischung von Gott und Welt unmöglich zu machen. Das kann jedoch nur gelingen, wenn der herrschende Monismus durch den Dualismus ersetzt wird. Cartesius und Kant, die Bahnbrecher der neueren Spekulation gingen beide vom Dualismus aus, indem Jener Geist und Natur als verschiedene Substanzen, dieser sie nach den Momenten des logischen Urtheils, als Subjekt und Prädikat, als Form und Materie einander entgegenstellte. Die Nachfolger aber kamen sofort wieder zum Pantheismus, ein unwiderleglicher Beweis dafür, dass der Dualismus von Geist und Natur tiefer gefasst, fester begründet werden muss, als es jenen gelang.

---

*) Von den Schriften Günther's nennen wir als die wichtigsten: „Vorschule zur spekulativen Theologie des Christenthums". I. Abth. Wien 1828. 2. Aufl. Wien 1846. II. Abth. Wien 1829. 2. Aufl. Wien 1848. „Süd- und Nordlichter am Horizonte spekulativer Theologie". Wien 1832. „Thomas a Scrapulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeits-Pantheismen der neuesten Zeit". Wien 1835. „Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit". Wien 1838. Als kurze Darstellungen der Hauptgedanken des Günther'schen Systems seien genannt: Th. Weber: Anton Günther in Ersch und Gruber's allg. Encyklopädie. Bd. 97. Leipzig 1878 auch separat erschienen. J. Flegel: A. Günther's Dualismus von Geist und Natur. Breslau 1880. Die Biographie von Knoodt: Anton Günther. 2 Bd. Wien 1880, ist leider nur eine freilich sehr reichhaltige aber völlig unverarbeitete Materialiensammlung. — Unsre Darstellung beruht auf den Arbeiten von Weber und Flegel.

Sehen wir auf das Bewusstsein oder das Denken des Menschen, so begegnen uns zwei wesentlich verschiedene Denkweisen oder Bewusstseinsarten, welche auf zwei ebenfalls wesentlich verschiedene Denksubjekte zurückweisen. Das begriffliche Denken, welches sich vollzieht in den Formen der Einzelvorstellung, der Gemeinvorstellung und des logischen Begriffs, ist ein Denken des Allgemeinen, hat zum Objekt die materielle Natur in der Produktion ihrer zahllosen Individuen, und macht den Inhalt unsers äusseren oder Weltbewusstseins aus. Von ihm unterscheidet sich das ideelle Denken, dessen nächstes und wichtigstes Resultat das Selbstbewusstsein ist, der Ichgedanke, das Wissen des Menschen um sich als reales Sein. Die qualitative Verschiedenheit von Begriff und Idee liegt darin, dass die in beiden vorhandene Beziehung innerer Zustände als Affektionen des denkenden Subjektes im Begriff nach aussen, auf äussere Gegenstände gerichtet ist, in der Idee nach innen, auf das Subjekt selbst als den Träger und die Mitursache jener Zustände. Das Subjekt unterscheidet sich von seinen Zuständen als seinen Objekten, als Substanz von seinen Accidentien, als Sein von seinen Erscheinungen, als Grund von den Folgen, als reale Einheit von der formalen Vielheit, kurz, dies Selbstbewusstsein ist die Geburtsstätte aller sog. Kategorien. Als wesentlich verschiedene Erscheinungen weisen ideelles und begriffliches Denken auf ebenso wesentlich verschiedene Substanzen zurück, jenes auf den Geist, dieses auf die Natur. Beide sind Substanzen, d. h. jedes von ihnen hat seine Existenz in und an sich selber. Der Geist ist kein Produkt der Natur, noch ist die Natur eine Erscheinung des Geistes, noch sind beide Erscheinungen eines irgendwie gedachten Absoluten, sondern sie sind völlig selbständige Prinzipien.

Der Mensch also, indem er beide Substanzen in sich vereinigt, bildet keine reale Einheit im Sinne eines Wesens-Monismus, sondern nur eine persönliche auf Grundlage des Wesens-Dualismus, oder er ist die Synthese von Geist und Natur. Dies ist er ferner nur im relativen oder creatürlichen Sein. Der Geist des Menschen findet sich als einen selbstbewusst gewordenen, daher als einen nicht immer selbstbewusst gewesenen; er findet sich zugleich als einen solchen, der nicht durch sich allein ins Selbstbewusstsein sich versetzt hat, sondern nur mit Hülfe fremder Einwirkungen. Darin besteht die Beschränktheit des menschlichen Geistes. Sie gibt zugleich Zeugnis von der Bedingtheit seines Seins, denn ein Sein, das nicht durch sich erscheinen kann, muss auch durch ein andres Sein gesetzt sein. Der Geist findet sich daher allerdings als ein reales Prinzip, aber behaftet mit der doppelten Negativität der Beschränktheit seiner Kraftäusserung und der Bedingtheit seines Seins. Durch Negation dieser seiner Negativität wird der Geist unmittelbar auf den Gedanken eines schöpferischen Seins geführt, welches ihn erst gesetzt hat. Der Schöpfer kann nur als ungeschaffenes,

mithin unbeschränktes und unbedingtes, oder als unendliches oder absolutes Sein, oder als Gott gedacht werden. Der Gottesgedanke ist daher der unzertrennliche Begleiter des Ichgedankens oder des menschlichen Selbstbewusstseins. Die Offenbarung Gottes nach aussen in der Weltschöpfung hat die Offenbarung nach innen, oder die Entfaltung des absoluten Seins in die Bestimmtheit des Daseins zur nothwendigen Voraussetzung.

Auch in Gott gibt es einen Prozess, durch welchen er sich aus der Unbestimmtheit des Seins in die Bestimmtheit des Daseins übergesetzt hat, nur dass dieser Prozess in Gott unabhängig von fremdem Sein sich vollzieht, oder dass Gott in Beziehung auf die Bestimmtheit seines Seins Causa sui ist. Damit ist zugleich gegeben, dass dieser Prozess in Gott als ewig vollendeter zu denken ist, Gott also thatsächlich niemals als indifferentes Sein bestanden hat. Wie für alle Creaturen, so ist auch für Gott der Uebergang von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit ein Objektsubjektivirungsprozess, oder der Fortgang vom blossen Sein zum wissenden Sein. Gott aber kann diese Objektsubjektivirung nicht erreichen mittelst partialer Wesens-Emanation, wie die Natur, auch nicht ohne jede Wesens-Emanation, wie der creatürliche Geist, sondern nur durch totale Wesens-Emanation, d. h. dadurch, dass er sein eigenes Sein in ungebrochner Ein- und Ganzheit sich selbst gegenüber setzt. Diese zwei realen Faktoren, von denen jeder das ein- oder ganzheitliche Prinzip selbst ist, beziehen sich einer auf den andern und steigern sich dadurch zu einem selbstbewussten Subjekt, zu einer absoluten Person, zu einem Ich. Vollendet wird die Differenzirung Gottes dadurch, dass jeder der beiden Faktoren, philosophisch als Thesis und Antithesis, theologisch als Vater und Sohn zu bezeichnen, nochmals mittelst Emanation sein eignes Sein sich gegenüber setzt, und dass beide Produkte in einem einzigen realen Faktor sich vereinigen. Dieser dritte synthetische Faktor in der Gottheit, oder der heilige Geist ist die thatsächliche Bezeugung der Wesens-Indentität Gottes, da in ihm die Zweiheit des absoluten Seins zur Seinseinheit wieder aufgehoben ist; auch steigert er sich zu einem persönlichen Subjekt, zu einem Ich. In diesen drei Momenten ist der Selbstoffenbarungsprozess des Absoluten abgeschlossen.

Die drei realen Faktoren oder persönlichen Wesen, welche zusammen die Eine trinitarische Persönlichkeit Gottes bilden, denken jeder sich selbst und zugleich auch die beiden andern; es ist also ihr Gedanke des Ich mit einem Gedanken des Nicht-Ich nothwendig verbunden. Gott hat also in sich, zunächst als rein formalen Gedanken, das Nicht-Ich, und dies ist die Bejahung des bloss creatürlichen Seins oder der Weltgedanke in Gott, und zwar entsprechend den drei Factoren der Thesis, Antithesis und Synthesis. Wie also der Mensch durch die Negation der seinem Wesen anhaftenden Bedingtheit die Idee Gottes als des unbe-

dingten Seins gewinnt, so gewinnt Gott umgekehrt durch die Negation seiner selbst als des unbedingten Seins die Weltidee in ihrer dreifachen Gliederung. Während aber die Gottesidee im menschlichen Geiste seine reale Existenz ausser demselben voraussetzt, bildet die göttliche Weltidee die Voraussetzung der Weltwirklichkeit. Auch gewinnt Gott durch Realisirung derselben keine Steigerung seines Seins; da aber die Weltidee mit dem Sein und Leben Gottes unzertrennlich zusammenhängt, liebt er sie, und aus Liebe verhilft er dem gedachten Nicht-Gotte zur Realität, dass er ebenso real ist, wie Gott selbst.

Diese Schöpfung vollzieht sich nach den drei Momenten, welche in Gott selbst unterschieden sind, er setzt Geist und Natur als Thesis und Antithesis und den Menschen als die Synthese beider. Die Setzung dieser Prinzipien durch die Schöpfung ist die alleinige That Gottes, dagegen die weitere Entwicklung eines Prinzips vollzieht sich nicht ohne dessen Mitwirkung. Als Setzung Gottes sind also Natur und Geist allerdings ganzheitliche Realprinzipien, aber noch völlig unbestimmt; die Entwicklung vollzieht sich auf Grund fremder, d. h. göttlicher Einwirkung. Geist und Natur müssen daher zwei Grund-Eigenschaften besitzen, die Empfänglichkeit, fremde Einwirkungen aufzunehmen, die Receptivität, und die Fähigkeit, auf diese Einwirkungen von sich aus zurückzuwirken, die Reactivität. Letztre trägt im Geiste einen ganz andern Charakter, als in der Natur, dort ist sie frei, hier unfrei, dort Spontaneität, hier Nothwendigkeit. Dieser Unterschied lässt sich nur daraus erklären, dass der Geist in seiner ursprünglichsten Reaction gegen fremde Einwirkung seine reale Ein- und Ganzheit sich bewahrt oder in aller Wechselwirkung mit anderem Sein sich als numerische Seins-Einheit behauptet hat, während die Natur ihr Sein selbst spaltete oder ihr Eines Prinzip in zahllose Bruchtheile auseinanderlegte. Die beiden gemeinsame Entwicklung zu wissendem Sein vollzieht deshalb der Geist unter Behauptung seiner prinzipiellen numerischen Ein- und Ganzheit in der Idee als Wissen um sich als Sein, die Natur auf Grund der Entzweiung ihrer ursprünglichen Seinseinheit in dem Begriff als Wissen um sich als Erscheinung. Der Mensch bildet die Synthese von Geist und Natur im creatürlichen Sein, und hat daher den reinen Geist und die reine Natur zur Voraussetzung; jener ist Vielheit der Substanz und Einheit der Form, diese Einheit der Substanz und Vielheit der Form, der Mensch dagegen beides. Das ist nur denkbar, wenn alle Menschenleiber als ebensoviele Differenzirungen eines einzigen Urleibes sich einstellen, und mit jedem neu gebildeten Leibe gleichzeitig ein neuer Geist zum Sein gelangt, der mit jenem zur persönlichen Einheit sich verbindet.

Der Mensch erreicht seine Bestimmung in gewissem Sinn bereits im Selbstbewusstsein. Sofern aber dieses unwillkürlich, instinktartig eintritt, ist es auch nur die unvollkommene Erfüllung der menschlichen Bestimmung. Vollendet wird dieselbe nur durch

eine faktische Bethätigung seiner Freiheit, oder durch einen Akt seiner Willkür. Eine solche Bethätigung der menschlichen Freiheit ist nur möglich auf Grund einer neuen Einwirkung Gottes auf die Creaturen, und zwar auf den Willen derselben, oder dadurch, dass Gott als positiver Wille für den Willen der Creatur offenbar wird. Dieser Wille Gottes, seinem Gehalte nach ein Gesetz für den Willen der Creatur, tritt seinem Inhalte nach positiv, Unterlassung fordernd in die Erscheinung, weil nur dadurch das zwischen Schöpfer und Geschöpf allein statthafte Verhältnis der Subordination zum Ausdruck kommt. Wie nun auch der Wille sich entscheiden mag, jedenfalls vollzieht sich in diesem Entschluss der Fortgang von der noch unvollkommenen Setzung des Ich als bloss theoretischen Selbstbewusstseins zur ethischen Entscheidung des Willens. Der Inhalt des frei gewollten Zustandes ist freilich durchaus verschieden, indem das von Gott zwischen ihm und der Creatur geschaffene Huld- und Liebeverhältnis entweder vollendet und auf ewig befestigt, oder in ein Schuldverhältnis umgewandelt wird. Hat die Creatur sich im Widerspruch mit dem Willen Gottes entschieden und ist durch diese That der Sünde in ein Verhältnis der Schuld eingetreten, so ist eine Aufhebung dieses Zustandes (theologisch: eine Erlösung) für reine Geister unmöglich. Das Geisterreich ist nämlich ein vollendetes, ein- für allemal abgeschlossenes Ganze persönlicher Substanzen, die allerdings einmal sich entscheiden müssen für oder gegen Gott, dann aber für alle Zeiten an diese Entscheidung gebunden sind. Anders verhält es sich im Menschengeschlecht. Auch hier hat der Urmensch durch die gottwidrige Entscheidung seines Willens seinen gottgewollten Zustand aufgehoben, aber in Folge des Gattungscharakters der Menschheit war es Gott möglich, einen zweiten Urmenschen oder Stammvater des Menschengeschlechtes zu realisiren, von dem er voraussah, dass derselbe sich dem Willen Gottes entsprechend entscheiden werde.

Obgleich nun dieser zweite Stammvater in der Person des Menschensohnes Jesu von Nazareth zur Zeit der Sünde Adam's noch nicht realisirt war, konnte Gott doch schon damals den Menschen Christus Jesus als gegenwärtig und damit die Erlösung des Menschengeschlechts als bereits verwirklicht erblicken, sofern der Menschensohn in persönlicher Einheit mit dem Gottessohne gedacht und daher in Christus alle künftigen Lebensäusserungen des Menschensohnes von dem Gottessohn als sein Eigenthum in Anspruch genommen werden mussten. Das Eine Menschengeschlecht steht daher seit Adam's Fall unter zwei Stammvätern, Adam und Christus, den zwei Mittel- oder Brennpunkten der Welt- und Menschengeschichte. Indem nun, wie positive und negative Grössen in demselben Ganzen einander aufheben, so auch Christi Gehorsam dem Ungehorsam Adam's das Gleichgewicht hält, steht das Menschengeschlecht vor Gott als entsündigt

da. Der einzelne Mensch ist durch seine Abstammung den Folgen der Sünde Adam's unterstellt, aber durch Eingehen in die Gesinnung Christi und den Gebrauch der von ihm eingesetzten Heils- und Gnadenmittel kann er die Wirkungen des Gehorsams Christi sich aneignen.

Spekulative Begründung der Persönlichkeit Gottes ist auch die Aufgabe, welche Karl Philipp Fischer sich stellt: „Die Idee der Gottheit. Ein Versuch, den Theismus spekulativ zu begründen und zu entwickeln". (Stuttgart 1839). Wie der Mensch Persönlichkeit ist als die ideelle Einheit verschiedener Prinzipien, des wesentlichen Prinzips oder des wesentlichen Menschen, des subjektiven Prinzips oder des seelischen Menschen und des objektiven Prinzips oder des geistigen Menschen, so liegt es auch in der Idee des absoluten Geistes, dass Gott sich sein ewiges Verhältnis zu sich selbst vermittelt durch die Prinzipien des Wesens, des Willens und des Geistes. Der Begriff dieser inneren Selbstbestimmung Gottes, in welchem er als wesentliches Prinzip oder Vater ewig sich begründet, als subjektives oder Sohn sich ewig liebt und als objektives oder Geist sich ewig weiss, ist die wissenschaftliche Wahrheit der kirchlichen Trinitätslehre. Gott ist als Vater das voraussetzungslose Prinzip seiner Existenz, das sich selbst und die Welt begründende Urwesen, als Sohn der in sich seiende Urwille, durch welchen Gott aus seinem Sein ewig in sich zurückkehrt, um sich im ewigen Wollen und Lieben seiner selbst inne zu werden, als Geist der in der Rückkehr zu sich sich selbst wissende Urgeist, und indem er sich ewig unterscheidet in diese Prinzipien, um sich durch den Unterschied ihre ewige Einheit zu vermitteln, ist er absolute Persönlichkeit. Auch in der Schöpfung, welche aus der göttlichen Liebe und Weisheit nothwendig hervorgeht, offenbart sich Gott verschieden nach diesen Prinzipien seiner innern Selbstbestimmung und zwar nach Seite der Allmacht, Allliebe und Allweisheit oder als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt. Da Gott die Welt ewig will und weiss, so ist sie in seinem wesentlichen Wollen und wahren Wissen ewig begründet, daher ewig möglich, aber verwirklicht ist diese Möglichkeit der Dinge durch das reale Wollen Gottes, also successiv und zeitlich. Beruhend auf der göttlichen Macht, Liebe und Weisheit, stellt die Schöpfung ein harmonisches Ganzes dar, dessen Entwicklung in einem allmählich aufsteigenden Stufengange sich vollzieht, von der bloss reellen Offenbarung der Macht Gottes bis zur subjektiv ideellen Offenbarung in den ihm ähnlichen Geschöpfen, von welchen er liebend geliebt und wissend gewusst wird. Da nun der Geist sich verwirklicht durch Ueberwindung des Widerspruchs, hat Gott auch das Böse zugelassen als negatives Verwirklichungsmittel seiner Gerechtigkeit und Güte. Es kann jedoch die Menschheit von ihm befreit werden nur in der Gemeinschaft mit einem ebenso idealen wie geschichtlichen Individuum als Mittler zwischen ihr und Gott. Dieser Mittler ist eben-

sosehr der Mensch gewordene Gott wie der wahrhafte Urmensch oder das Urbild der Menschheit; die Idee des Gottmenschen ist ebensosehr das Resultat der Entwicklung der Idee des Verhältnisses Gottes zur Welt, wie des Verhältnisses der Menschheit zur Gottheit, und deshalb ist die Lehre vom Gottmenschen der Mittelpunkt der Religion. In seiner ebenso idealen wie realen Persönlichkeit ist er der Anfangspunkt eines neuen geistigen Gesammtlebens, indem er die an ihn Gläubigen durch die allseitige Wahrheit seines Geistes zu Organen eines von ihm beseelten Gottesreiches befreit. Am Ende des Weltprozesses wird in der Apokatastasis die Schöpfung zu ihrer ewigen Wahrheit wieder hergestellt und dadurch die Selbstoffenbarung Gottes als des Vaters, Sohnes und Geistes vollendet.

In engerem Anschluss an Jakob Böhme, Franz Baader, Schelling, werden dieselben Probleme erörtert von J. Sengler; „Die Idee Gottes“. (Erster Theil. Heidelberg 1845. Zweiter Theil, I. Abth. 1847. II. Abth. 1852). Die Verschiedenheit der Wesen ist begründet in der verschiedenen wesentlichen Form, d. h. in der Art und Weise, wie sich das Wesen als Einheit seiner selbst auf sich bezieht. Je mehr ein Wesen sich in sich vertieft und durch diese Vertiefung in sich erweitert, um so vollkommner ist es. Schon in der Natur zeigen sich verschiedene Stufen von Wesen. Das Wesen des Geistes ist die Persönlichkeit, d. h. derselbe ist ein sich selbst und dadurch auch alles Andere vollendendes, wissendes und wirkendes Subjekt. Der Begriff der Persönlichkeit enthält also keine Beschränkung der Absolutheit, im Gegentheil, derselbe hebt erst alle Beschränkung des Wesens auf und setzt es wahrhaft in Freiheit nach innen und aussen. Als sich selbst setzend ist die Persönlichkeit Subjekt, Objekt und die Einheit beider, oder Naturprinzip, Seele und Geist. Da wir Gott absolute Vollkommenheit zuschreiben, für diese aber keinen höhern Maassstab haben als die Welt der Geister, deren Wesen Persönlichkeit ist, so müssen wir auch Gott Persönlichkeit beilegen. Gott ist absolute Persönlichkeit, daher wesentliche Selbstproducirung, welche sich vollzieht durch die wesentlich unterschiedenen und doch untrennbaren Potenzen des göttlichen Wesens, der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens. Erst in der Einheit dieser Momente ist die göttliche Persönlichkeit vollendet, die dann der freie Grund der Welt-Schöpfung, -Erlösung und -Vollendung ist. — Verwandt sind auch die Spekulationen Richard Rothe's in der „Grundlegung“ zu seiner „Theologischen Ethik“ (Wittenberg 1845) und Christian Hermann Weisse's, vor allem in seiner „Philosophischen Dogmatik oder Philosophie des Christenthums“ (3 Bde. Leipzig 1855—62).

Die Geschichte der spekulativen Versuche, die Persönlichkeit Gottes festzustellen ist geschrieben von J. W. Hanne: „Die Idee der absoluten Persönlichkeit oder Gott und

sein Verhältnis zur Welt, insonderheit zur menschlichen Persönlichkeit". (2. Aufl. Hannover 1865).

VII.

Die Frage nach dem Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten hatte Schelling von der Identitätslehre fortgetrieben zur positiven Philosophie. Vermischung des Endlichen und des Unendlichen oder Pantheismus war der schwerste Vorwurf, welchen er von hier aus gegen die Hegel'sche Philosophie erhob, Begründung einer theistischen Philosophie, welche als solche ein freundlicheres Verhältnis zu den Wahrheiten der geoffenbarten Religion einnehme, das grosse Versprechen, mit dem er seine Lehrthätigkeit in Berlin begann. Diese Tendenz verfolgt auch eine Gruppe von Denkern, welche nicht einfach als Schüler Schelling's bezeichnet werden können. So lange von dessen spätrer Philosophie Nichts weiter bekannt war als die allgemeine Tendenz, durch Begründung einer theistischen Weltanschauung den Pantheismus Hegel's zu überwinden und eine endgültige Versöhnung der Lehren der christlichen Religion mit den Resultaten der philosophischen Spekulation herbeizuführen, solange konnten wenigstens einige von ihnen der Vermuthung Ausdruck geben, dieselbe stimme mit ihren Aufstellungen überein. Sobald nach Schelling's Tode dessen „positive Philosophie" allgemein bekannt ward, erwies diese Vermuthung sich jedoch als irrig. Freilich gipfelt die Spekulation beider in der Aufstellung der „absoluten Persönlichkeit Gottes", und das Endliche wird als Schöpfung des persönlichen Gottes begriffen, aber dort werden in Gott selbst verschiedene Momente unterschieden, durch deren Entfaltungsprozess Gott absolute Persönlichkeit erst wird, und das Endliche in Beziehung gesetzt zu diesem innergöttlichen Werdeprozess, hier dagegen erscheint die absolute Persönlichkeit Gottes als von Ewigkeit her fertig, durch Selbstbewusstsein und Wille vollständig bestimmt und die Schöpfuug als durchaus freie That des göttlichen Willens. Ist auch auf beide Spekulationen die Bezeichnung „Theismus" anwendbar, so ist doch Schelling's Lehre als „naturalistischer Theismus" scharf zu unterscheiden von dem „ethischen Theismus" dieser Denker*).

Aus andern Gründen könnte man sich versucht fühlen, diese Denker der Schule Hegel's einzuordnen, da sie zum Theil von ihm ausgegangen sind und mehr oder weniger von ihm aufgenommen haben. Die allgemeine Tendenz und das letzte Ziel ihrer Bestrebungen gehen jedoch soweit auseinander, dass diese Unter-

*) Eine höchst interessante Auseinandersetzung über die wichtigsten Differenzpunkte dieser beiden Richtungen gibt Chr. H. Weisse in der Schrift: „Das philosophische Problem der Gegenwart". Leipzig 1842.

ordnung noch weniger statthaft sein würde. — Als Begründer und bis ins hohe Alter unermüdlichen Wortführer dieser Richtung stellen wir voran:

Immanuel Herrmann Fichte (18. Juli 1796—8. Aug. 1879).

Als Ziel seines Strebens*) hat er selbst in der seine Zeitschrift eröffnenden Abhandlung „Spekulation und Offenbarung“ dies bezeichnet: den durch Schelling und Hegel begründeten Pantheismus zu ersetzen durch einen Theismus, oder den Glauben an eine göttliche Offenbarung nicht bloss in der sichtbaren Schöpfung und in dem subjektiven Innewohnen Gottes in der menschlichen Vernunft und Gewissen, sondern an eine höhere, wesentlich göttliche Verkündigung an den freien Menschengeist, auch in die Wissenschaft einzuführen. Gegenüber der bisher üblichen Betrachtung der Religion, welche entweder bloss subjektiv von der psychologischen Betrachtung des Menschen oder bloss objektiv von der Betrachtung Gottes ausgeht, gilt es, beides zu vereinigen und auch für die Philosophie eine letzte Quelle der Wahrheitserkenntnis aufzuzeigen in der Eingebung oder Offenbarung des persönlichen Gottes an den persönlichen Menschengeist, wie sie vorbereitend in jeder Religion, abschliessend im Christenthum gegeben ist!

In der Natur der Sache ist es begründet, dass die Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung zwei Hauptrichtungen aufzeigt, die objektive, welche das Sein unmittelbar als gegeben betrachtet und im Vertrauen darauf die Arbeit des Erkennens angreift, und die subjektive, welche am Erkennen des Seienden zweifelt und nur im Selbstbewusstsein den sichern Ausgangspunkt des Denkens sieht. Die objektive Richtung wiederum will entweder als construirende vom endlichen Sein aus durch das Mittel der Dialektik das Absolute erreichen oder als mystische das Göttliche unmittelbar erfassen. Jene Richtung hat ihren abschliessenden Höhepunkt erreicht in Hegel, der mit seinen Fundamentalsätzen, dass das Allgemeine nicht an sich ist, sondern nur als Individuelles, und dass Gott nicht blosse Substanz ist, sondern Geist, Selbstbewusstsein, ewige Persönlichkeit, der Wahrheit sehr nahe kam, aber durch die unbewiesen aufgenommene

---

*) Die nachfolgende Darstellung hält sich besonders an das Werk: „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie“. 4 Bde. Heidelberg 1832—46. Von Fichte's zahlreichen Schriften seien ausserdem genannt: „Sätze zur Vorschule der Theologie“. Stuttgart 1826. „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer“. Elberfeld 1834. „Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung“. Leipzig 1873. Der Vertretung dieser Anschauungen dient die 1837 begründete „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie“. (Seit 1847 in Verbindung mit Ulrici fortgeführt als „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“).

Voraussetzung der Identität von Denken und Sein zur pantheistischen Leugnung der Persönlichkeit Gottes und der Realität der endlichen Dinge geführt wurde. Die mystische Richtung bringt mit dem Inhalt des religiösen Bewusstseins ein bedeutendes Wahrheitsmoment herzu, haftet aber zum Theil noch an der mythologischen Form. Eine Verbindung der Wahrheitsmomente der subjektiven Richtung, wie sie durch Kant und Jakobi in gegensätzlicher Weise ausgebildet worden ist, mit denjenigen der objektiven, ist die Aufgabe einer philosophischen Neuschöpfung, wie der jüngere Fichte sie unternimmt.

Den Ausgangspunkt dafür bildet allerdings das Selbstbewusstsein, denn es ist das allein unmittelbar Gewisse und zugleich besteht die Aufgabe der Philosophie nur darin, das im Selbstbewusstsein unmittelbar Gegebene zu denkender Anerkennung zu erheben. Das Selbstbewusstsein findet sich nun aber niemals selbständig und isolirt dem Objekte gegenüber, sondern stets bestimmt durch ein Andres, es sieht sich stets in einem bestimmten Zustande, der ohne sein Zuthun in ihm gemacht ist. Subjekt und Objekt oder Bewusstsein und Sein erscheinen daher in gegenseitiger Durchdringung. Dies Verhältnis, dass die Objektivität der endlichen Dinge dem menschlichen Denken erkennbar ist, und umgekehrt unser Denken das Wesen und die Möglichkeiten der Dinge zu erschöpfen vermag, ist erklärlich nur unter der Annahme, „dass die Dinge ihren Daseinsgrund in einem intellektuellen Akt haben, in welchem Anschauung und Denken schlechthin sich durchdringen, in welchem das schöpferische Setzen des Anschaubaren sein ewiges Gedachtsein voraussetzt", oder dass „alles Schaffen, alle Weltgenesis in einem uranfänglich ewig vollendeten Denken gründet". „Nur ein absoluter, beiden schlechthin transcendenter Geist kann Prinzip vom Sein der Dinge und des Denkens, wie endlich von der wechseldurchdringenden Uebereinstimmung beider sein; ebenso kann alles Apriorische in der Objektivität, wie in unserm (subjektiven, eben darum aber niemals bloss subjektiven) Denken nur hervorgehen aus jenem, beiden gemeinschaftlich immanenten intellektuellen Urakte, der ihrem Geschaffen- oder Realwerden zu Grunde liegt. Wie ferner daher die Dinge nur darum von uns gedacht, erkannt werden können, weil sie in Gott urgedachte sind, so ist es das höchste Ziel aller Wissenschaft, alles vermittelnden Denkens — und nur dadurch sind beide möglich — die Dinge so zu denken, wie sie in Gott gedacht sind und wie aus diesem urbildlichen Sein ihre reale Vermittlung stammt". Auf dieser Annahme beruht die Berechtigung, die im Endlichen geltenden Kategorien einfach auf Gott zu übertragen und von dem Begriff der Welt aus, welchen die Ontologie entwickelt, in der spekulativen Theologie zur Idee Gottes emporzusteigen.

Zunächst bietet die Welt sich uns dar als eine Summe von endlichen Dingen, d. h. von Dingen, von denen jedes den Grund

seiner Existenz in einem Andern hat. Suchen wir diesen Grund in einem andern Endlichen, so verlieren wir uns in einem Rückgang ins Endlose; der Urgrund muss deshalb nicht als ein endlicher, vergänglicher, sondern als uranfänglicher, ewiger, nicht vor und ausser dem Endlichen, sondern in ihm gegenwärtig gedacht werden. „Im Endlich-Sein ist nur das Ewige die Wahrheit, das wahrhaft Wirkliche“. Der Urgrund also begründet alles Endliche, ohne doch selbst in einem Andern begründet zu sein; auch sind das Ewige und das Endliche nicht schlechtweg identisch, sondern das gegebene Endliche fordert, das nicht gegebene Ewige zu denken. Und zwar muss das Ewige oder Absolute zunächst gedacht werden als das einzig wahrhaft Wirkliche, als das schlechthin Beharrende in dem stetig wechselnden Endlichen.

Eine tiefer gehende Betrachtung kann unmöglich stehen bleiben bei dem Begriff der Welt als einer Summe innerlich ununterschiedener Endlichkeiten, sondern erkennt dieselben als qualitativ bestimmt. Alle Quantität setzt die Qualität als das sie selbst Bestimmende voraus, daher: „alles Wirkliche, — das Absolute, wie das Endliche — ist nur als zeitlich- (dauernd-) räumliches zu denken: — das Absolute, als Zeit und Raum unendlich erfüllend, allgegenwärtig in allem Dauernden und Räumlichen, — das Endliche als begrenzt Zeitlich-Räumliches, wo jedoch am Absoluten, wie am Endlichen, das Quantitative Nichts Besonderes und Eigenes, sondern nur der unmittelbare Ausdruck und die Folge der qualitativen Realität oder Macht derselben ist“. In jedem Endlichen ist daher die Urposition einer unwandelbaren, qualitativen Bestimmtheit gegenwärtig; diese Urposition ist auch nicht als vereinzelt und beziehungslos zu denken, sondern jede ist diese bestimmte nur im Systeme mit den unendlich andern, ebenso an sich bestimmten und bleibenden Urpositionen; diese Urpositionen selbst bleiben stets unveränderlich dieselben, aber in den Verhältnissen, in welche sie unter und zu einander treten, liegt der Grund zu fortwährend wechselnden Beschaffenheiten. Als das Beharrende im Endlichen erscheint also jetzt ein System von qualitativ unterschiedenen Urpositionen; allen gemeinsam ist die eigenthümliche Raumerfüllung, Zeitdauer und Beschaffenheitsveränderung, während die qualitativen Unterschiede verschiedene Ordnungen bedingen. Die Bezogenheit der Urpositionen auf einander „kann nur gedacht werden unter Voraussetzung eines innern activen Beziehens derselben auf einander. Sie müssen gesetzt und befasst zugleich sein durch eine im Setzen sie vereinende Macht“. Von hier aus erscheint das Absolute als „ein schöpferisches, darin aber zugleich in einander ordnendes Prinzip jener Unendlichkeit; selbst also in Einheit unendlich, wie in der Unendlichkeit, die es hervorbringt, Eins“. „Das Absolute, als die Einheit geschlossener Urpositionen, ist damit das Wesen; ebenso sehr nämlich — als Einheit — ü b e r, wie — als sie verwirklichend-erhaltendes — i n ihnen. Es t h e i l t sich in sich selber in die

Doppelheit einer höhern, allbefassenden Einheit — das (gemeinsame) Wesen der Befassten, — und einer niedern, befassten Unendlichkeit, — geschlossen nach ihrer Urbestimmtheit, unendlich nach deren wechselnden Beziehungen — worin keines ihrer Glieder oder für sich selbst dem Wesen, der Einheit, gewachsen, überhaupt ihm gegenüber nur ein Unwesentliches ist".

Einer noch tieferen Betrachtung erscheint die Welt als eine Stufenreihe von Mitteln und Zwecken, so dass jedes Einzelne zugleich Zweck ist an sich und Mittel für Andres, und alle Einzelnen in der Weise einander neben- und untergeordnet sind, dass sie alle an ihrem Theil der Verwirklichung des höchsten Endzweckes dienen müssen. Von hier aus erscheint das Absolute als das Universum einend Durchschauendes. „So gewiss nun Ordnung, Zweckbeziehung gegeben ist als die gewisseste und universellste Weltthatsache, mit völlig gleicher Gewissheit ist auch ein wissend-durchschauendes Absolute wirklich". Das Weltganze ist, weil zweckerfüllt, ursprünglich in Eins gefasst, ihm liegt ein Welturbild zu Grunde; das schöpferische Prinzip aber ist absolut imaginative Thätigkeit. Doch dürfen wir nicht dabei stehen bleiben, das Absolute als Weltseele aufzufassen, sondern müssen von dem blossen Instinkt fortgehen zum frei bewussten Denken des Geistes. Indem aber das Denkend-Schaffende und das Welturbild zu unterscheiden sind, müssen wir dem Absoluten neben dem Denken auch die wirkende Selbstbestimmung des Willens zuschreiben. Die Einheit von Denken und Wollen ergibt die Persönlichkeit Gottes. „So gewiss auch nur zwei Dinge der Schöpfung nach ihrer Urbestimmtheit innerlich einander zugeordnet sind, was wiederum nicht ohne Bezogenheit aller auf diese, und aller unter sich denkbar ist: ebenso sicher ist das Absolute nicht nur Weltseele, nicht nur ursprünglich bewusstloser Gestaltungstrieb oder Wille, nicht nur absolutes Denken, unendlich übergreifende Subjektivität, u. dgl. (denn alles Dies gewährt keine ausreichende Einsicht in das Weltproblem), sondern im schöpferischbeziehenden Allbewusstsein das Eine Sichwissende, persönlicher Geist. Ohne Ursubjekt, göttliches Selbstbewusstsein, ist auch nicht der kleinste Weltzusammenhang erklärbar oder verständlich: das Universum selbst wäre der grösste, mit jedem Akte des Schaffens sich erneuernde und steigernde Widerspruch ohne jenen Gedanken. Durch ihn ist jedoch, dem Prinzipe nach, das Weltproblem wirklich gelöst, denn es ist ein völlige Begreiflichkeit gewährendes Erklärungsprinzip dafür gefunden". —

Betrachten wir die hiermit gefundene Idee der göttlichen Persönlichkeit näher, so ergibt sich eine Dreiheit verschiedener Momente, die objektive oder reale Seite in Gott, die subjektive oder ideale Seite, und die persönliche Einheit beider. Die reale Seite in Gott ist das System von Urpositionen und Monaden, deren Einheit beruht auf der ideellen That des Durchdenkens von Seiten Gottes, ein ewiges, urständliches Universum, dauernd

und raumerfüllend. Es lassen sich in ihm drei Momente unterscheiden, der Eine, noch unaufgeschlossene Urgrund, der zwar in allem ist, aber noch nicht als etwas Besonderes, sondern als die noch gegensatzlose Einheit, die durch Selbsterzeugung aus ihm gewirkte Unendlichkeit des göttlichen Seins, d. h. ein Realuniversum von entsprechenden Grundkräften und Potenzen, und die frei durch sie hindurchwirkende, sich aus ihnen herstellende sieghafte Einheit. Diese führt nothwendig auf die ideale Seite in Gott, denn das ewig Einende des göttlichen Wesens kann nur als selbstbewusst, Gott nur als Geist gedacht werden. Auch hier lassen sich wieder drei Momente unterscheiden, die ewig sich gleich bleibende Identität des Ursubjekts, oder die reine Selbstanschauung, das Selbstbewusstsein Gottes, bestehend in der Wechseldurchdringung von Selbsterkenntnis und Selbsterzeugung, — „indem er sich erzeugt, erkennt er sich, und sich erkennend, bringt er sich hervor“ —, und das erfüllte Selbstbewusstsein, indem Gott erst im Zusammenschluss des Allbewusstseins und des Selbstbewusstseins Geist wird — „nur sein Real- und Idealuniversum als Einheit, als Sich Selbst fassend lebt und erkennt sich Gott darin“. Gott aber ist in realer wie idealer Weise „nicht blosse Einheit, nicht blosse Unendlichkeit, noch auch abstrakte Identität beider, sondern er ist die mit seiner Unendlichkeit wirksam vermittelte und aus ihr sich wiederherstellende, sie durchgreifende und klar beherrschende Einheit“. Da diese jedoch nur die Macht des intelligenten Prinzips, des Geistes sein kann, so ist Gott darum und erst hier Person in vollem und zugleich völlig begreiflichem Sinne, ein lebendig und selbstbewusst (real und ideal) seiner mächtiges Wesen, welches diese drei Momente („Hypostasen“) seiner Wesenheit frei durchwaltet und sie alle in gleicher Einheit ist“. Diese absolute Selbstbestimmung des persönlichen Wesens müssen wir als den Willen in Gott bezeichnen. Dadurch erst gewinnen wir einen Begriff von Gott, der nicht bloss Gegenstand der theoretischen Thätigkeit, sondern einer den gesammten Geist des Menschen ergreifenden Ueberzeugung ist. „Auch dem Gemüthe muss ein Verhältnis zu einem Wesen aufgehen, das nur menschenähnlich gedacht werden kann, aber in der Vollkommenheit des eigentlich Menschlichen“. Alle Eigenschaften, welche die menschliche Person hochstellen, müssen wir auch in Gott annehmen. Hier hat das Nothwendige seine Grenze und beginnt die Herrschaft der Freiheit, und „was menschlicher Weise als das Höchste, Persönlichste, das Freieste und doch Unwillkürlichste und Nöthigendste sich ankündigt“, nämlich die Liebe, ist dasjenige, worin „das Wesen der göttlichen inneren Dreieinheit, wie der Grund einer Weltschöpfung und Selbstoffenbarung an die Welt in allen ihren Beziehungen am Verständlichsten werden“. „Wäre Gott blosse Intelligenz und Natur in absoluter Einheit (höchster Verstand und Allmacht): er wäre nicht der Gott, dessen Abglanz wir im Geiste des Menschen er-

kennen. Er ist Gemüth, die geistige Substanz alles dessen, was sich im Menschen als das Höchste, Unwillkürlichste und Beseligendste ankündigt, und was eben darum ein (Gott-) Verliehenes ist". Deshalb kann Gott als concrete Persönlichkeit, unsre Gotteslehre als concreter Theismus bezeichnet werden. Jetzt lässt sich auch jener ewige Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnisakt Gottes, in welchem er seiner selbstgeniessend gewiss wird, als die Liebe gegen sich selbst auffassen. Gott „ist" die Liebe, und die Liebe in uns ist nur eine Nachwirkung der eignen innern Liebe Gottes, mit welcher er uns umschliesst. Diese Liebe ist auch als Grund der Weltschöpfung zu denken, und ihre Offenbarung als deren Endziel.

Nachdem somit auf dem Wege des spekulativen Denkens die Idee Gottes gewonnen worden ist, lässt sein Wesen sich noch genauer bestimmen durch Beschreibung der einzelnen Eigenschaften Gottes. Die hierauf bezüglichen Aufstellungen Fichte's sind jedoch von wenig eigenthümlichem Werth und Bedeutung. Unausgeführt geblieben ist der dritte Theil der spekulativen Theologie, welcher unter den drei Titeln: Weltschöpfung, Welterhaltung, Weltvollendung, „das Wesen Gottes im Verhältnisse zum Andern in ihm selbst" zur Darstellung bringen sollte. Die Schöpfung fliesst nicht irgendwie aus Gottes Wesen, ist nicht nothwendig, sondern That seines völlig freien Willens. Darin besteht die Selbständigkeit der Welt. Sie ist aber auch wieder nicht schlechthin getrennt von Gott, sondern die Einheit der Urpositionen bilden ein ewiges Universum in Gott, welches gleichsam die reale Seite in Gott ausmacht und seine Immanenz in der Welt vermittelt. Denn weder einseitige Transscendenz noch einseitige Immanenz, sondern die rechte Verbindung beider bezeichnet das Verhältnis Gottes zur Welt zutreffend. Jedes Weltwesen wirkt mit der von Gott ihm eingepflanzten Kraft und als das, was es an der ihm von Gott in seinem umfassenden Weltplan angewiesenen Stelle sein muss. Daher ist alles in der Welt seinem innern Wesen nach gut, und der Optimismus die einzig berechtigte Weltanschauung. Erst von aussen her, d. h. durch den Zusammenstoss der zahllosen einzelnen Wesen mit ihren vereinzelten Bestrebungen kommt das Böse und das Uebel in die Welt. In diesem seinem Ursprung liegt sogleich die Bürgschaft, dass es endgültig wird ausgewiesen werden durch die göttliche Vorsehung, welche als allgemeine den allgemeinen Weltplan verwirklicht, als individuelle ein System für einander organisirter Weltexistenzen in bestimmter Stufenreihe als nothwendige Mittel verwerthet für die Erreichung des höchsten oder Endzwecks. Es muss also innerhalb des gegenwärtigen Weltganzen eine universale Weltthatsache sich nachweisen lassen, die durch ihren eignen Charakter als die Vollendung und der letzte Zweck alles creatürlichen Daseins sich verräth. Dies Ziel ist die eigenthümliche, jedem Weltwesen in seiner Art beschiedene Vollkommenkeit,

deren Verwirklichung zugleich die sicherste Quelle dauernden Wohlgefühls ist. Der Mensch freilich erreicht innerhalb seiner irdischen Entwicklung diesen immanenten Zweck seines Daseins nie völlig und aus dieser Thatsache ergeben sich zwei Postulate: die objektive Weltmacht der Religion und der allgemeine Menschheitsglaube an ein ewiges Leben. Der Mensch bedarf in den Irrnissen und Hemmungen seines sich selbst überlassenen Daseins einer mehr als menschlichen, ihn ergänzenden Kraft. Diese verheisst ihm die Religion und zeigt ihm die Quelle. Der Kern aller Religion besteht in dem Vertrauen zur individuellen Vorsehung. Allverbreitet ist auch der Glaube, dass der Mensch nach dem irdischen Tode fortdauern wird, ein Glaube, dessen Entstehen nur aus thatsächlichen Manifestationen aus einer jenseitigen Welt erklärt werden kann. Religiöse Bedeutung erlangt dieser Glaube erst dann, wenn ein ethischer Gehalt zu ihm hinzutritt, d. h. das Leben im Jenseits nur gedacht wird als der geistig-sittlichen Vervollkommnung gewidmet, sei es als reinigende Busse, sei es als freudiges Fortschreiten im kräftig angetretenen Wege des Guten.

In noch mehr formalistischer Weise, aber übereinstimmend in dem Hauptgedanken, dass die endliche Schöpfung vermittelst des ewigen Weltbildes, welches die reale Seite in Gottes Persönlichkeit ausmacht, ihm immanent, aber zugleich als Produkt seines Willens ihm weit untergeordnet ist, hat J. U. Wirth denselben Gegenstand behandelt in der Schrift: „Die spekulative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie". Stuttgart und Tübingen 1845.

Von wesentlich gleichen philosophischen Grundanschauungen aus, sucht tiefer in das Verständnis der Religion, vor allem des Centrums der christlichen Religion, der Christologie, einzudringen H. M. Chalybaeus: „Philosophie und Christenthum". Ein Beitrag zur Begründung der Religionsphilosophie. Kiel 1853. Die Aufgabe der Philosophie besteht in der widerspruchslosen Vermittlung gegebener Gegensätze. Auch die Religion sucht Versöhnung, und beide sind nur insofern verschieden, als die Religion zugleich praktisch und gemüthlich, die Philosophie nur theoretisch eine solche Vermittlung anstrebt. Den weitesten Gegensatz bilden die göttliche und die menschliche Persönlichkeit, und es waren „eigentlich und im Grunde von jeher diese und ihre Vermittlungen, die, wenn gleich ohne deutliches Bewusstsein, alle Religionen und Philosophien in Bewegung gesetzt haben". Von zwei verschiedenen Ausgangspunkten ist die Philosophie stets begonnen, entweder vom Unendlichen und Allgemeinen deductiv zum Besondern und Einzelnen, oder von diesem inductiv zum Allgemeinen. Aber die Substanztheorie genügt nicht, weil „es dem Denken unmöglich ist, das Mannichfache aus dem Einfachen, das Concrete aus dem Abstrakten, das Besondere aus dem Allgemeinen, das Höhere aus dem Niederen abzuleiten"; die Gesetzestheorie mit ihrer An-

nahme unbestimmbar vieler Realprinzipien kann das thatsächliche Ineinandergreifen und Aufeinanderwirken der selbständigen Substanzen nicht erklären; dennoch ist von beiden etwas festzuhalten; die allgemeine Substanz als negative Bedingung der Weltwirklichkeit, die Gesetzlichkeit als ein sich selbsttragender, dynamisch-mechanischer Weltorganismus, eine Einheit, welche auch den Dualismus von Körper und Geist in sich trägt und umfasst. Unsre Erkenntnis der gegebenen Wirklichkeit führt darauf, „dass der ganze Inhalt von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe der Gattungswesen und Gattungsbegriffe ursprünglich sein müssen, wenn er überhaupt da ist, sei es nun, dass er als reale Welt ausser den endlichen Geistern, sei es nun, dass er als System der Gattungsbegriffe ideell im absoluten, keinem Werden unterworfenen Geiste existirt". Das Absolute kann nur gedacht werden als „absoluter Geist, der die Welt denkend-imaginirend in sich trägt als Idee oder Vorbild der Welt". In Gottes Willen liegt der Grund zur Schöpfung, und wegen seiner schöpferischen Liebe setzt er auch in der Welt freie Persönlichkeiten, welche von sich und von Gott wissen.

Die Religion hat mit der Ethik dasselbe Ziel, „wo die positive Freiheit zur seligen Persönlichkeit und das religiöse Abhängigkeitsgefühl gleichfalls zur absoluten Versöhnung, Seligkeit und Freiheit, eines mit und durch das andere, werden soll". Die Religion also „beruht zwar ursprünglich und prinzipiell auf der realen Abhängigkeit vom Absoluten", aber indem das ethische Moment der Freiheit sich geltend macht, erscheint als religiöser Zweck die absolute Versöhnung und Beseligung in der unbedingten Unterwerfung unter Gottes Willen. Sie ist erreicht in der Gottebenbildlichkeit als der vollendeten Persönlichkeit. Von ihr muss auch die Philosophie ausgehen, denn auch wenn sie nicht realisirt ist, kommt sie zum Bewusstsein im Gefühl der Schuld. Die nothwendige Voraussetzung unsrer Persönlichkeit ist aber das Sein der göttlichen Persönlichkeit. „Eine göttliche Liebe, die objektive Wirklichkeit und Wahrheit ihres Ebenbildes will, und eine menschliche, religiös-ethische Persönlichkeit der Gotteskindschaft, die ihre Freiheit und Seligkeit in heiliger Lebensgemeinschaft mit Gott sucht, können einander nicht widersprechen, sie ziehen einander an und kommen sich entgegen zu innigster harmonischer Durchdringung". Dies Entgegenkommen ist die Einheit von göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion, „es ist der theanthropische Einigungsprozess, der in der Theanthropologie zu dem Problem wird, welches alle Religionen und Philosophien haben lösen wollen und die christliche Religion als gelöst hinstellt durch Christus in der Weltgeschichte". Die in der Person Christi einmal realiter in die Geschichte eingetretene Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Persönlichkeit soll von ihm aus übergehen auf alle Gläubigen.

Als langjähriger Führer dieser Richtung ist neben dem jüngern

Fichte auch H. Ulrici zu nennen. Der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen hat er eine eigne Schrift gewidmet: „Glauben und Wissen, Spekulation und exakte Wissenschaft“. (Leipzig 1858). Auf den ersten Blick fällt uns dieser Unterschied beider ins Auge, dass die Gewissheit des Glaubens von der Subjektivität des Einzelnen abhängt, diejenige des Wissens dagegen allgemein dieselbe ist für alle. Das Wissen beruht in letzter Linie auf Empfindungen, welche von äussern Einwirkungen herstammen. Sie stammen jedoch nicht allein aus ihnen, sondern unsre Seele ist es, welche aus Anlass jener äussern Einwirkungen die Empfindungen sowie die sie begleitenden Gefühle und Strebungen aus sich herausproducirt kraft der ihr eignen unterscheidenden Thätigkeit. Auf ihr beruhen auch alle Kategorien des Urtheilens und Schliessens, alle ethischen Begriffe etc. Kurz, die Gewissheit unsers ganzen Wissens beruht in letzter Linie auf der uns immanenten Denknothwendigkeit. Deshalb gibt es auch verschiedene Stufen und Grade des Wissens und seiner Gewissheit, je nachdem wir es mit den ersten, unmittelbar gewissen Elementen oder mit zusammengesetzteren Produkten zu thun haben. Darin liegt der Grund, weshalb eine gewisse Art des Glaubens auch in das Gebiet des Wissens übergreift. Der wissenschaftliche Glaube tritt aushelfend ein, wenn nur die objektive Seite einer Sache ins Auge gefasst wird, aber eine allgemein anzuerkennende Entscheidung nicht zulässt. Dies ist entweder in der Beschaffenheit des Objektes begründet, indem die Sache selbst eine verschiedene Auffassung zulässt, oder im Subjekt, indem dieses für sein bereits vorhandenes Wissen im Glauben die Ergänzung zu einem Ganzen oder ein Ergänzungswissen sucht. In dies Gebiet des wissenschaftlichen Glaubens gehört auch die Philosophie. Die subjektive Meinung und die persönliche Ueberzeugung treten auf, wo die Entscheidung nicht durch das Ueberwiegen objektiver Gründe bestimmt wird, sondern vom Subjekt aus, sei es durch subjektive Verstärkung objektiv ungenügender Gründe, sei es, dass die Persönlichkeit selbst mit ihren Interessen dabei betheiligt ist. Der religiöse Glaube hat zum Inhalt ein überweltliches göttliches Wesen und ist sich bewusst, von demselben nicht zu wissen. Er ist durchaus Sache der persönlichen Ueberzeugung und unterscheidet sich dadurch auch vom philosophischen Wissen von Gott; er beruht auf einem Gefühl und zwar zunächst auf demjenigen der Abhängigkeit, verbunden mit dem Streben nach Vereinigung mit Gott. Die damit verbundenen Vorstellungen von Gott sind erst abgeleitet und haben ihre bestimmtere Färbung besonders durch die Einwirkung ethischer Ueberzeugungen gewonnen.

Von denselben erkenntnistheoretischen Grundlagen aus hat dann Ulrici in umfassenderer Weise die metaphysischen Fragen nach dem Wesen Gottes und seinem Verhältnis zur Welt erörtert in: „Gott und die Natur“. (Zweite Auflage. Leipzig 1866). Will

schon der jüngere Fichte vom gegebenen Weltdasein aus die Erkenntnis Gottes gewinnen, so geht Ulrici in dem genannten Werke auf die speziellen Resultate der neueren naturwissenschaftlichen Forschung ein, um daran zu erweisen: Gott ist der schöpferische Urheber der Natur und die absolute Voraussetzung der Naturwissenschaft selbst. Eine genaue Betrachtung zeigt nämlich, dass die Naturwissenschaft allerdings eine grosse Anzahl bedeutsamer Thatsachen und Einzelgesetze festgestellt hat, dass dagegen viele, und zwar grundlegende Annahmen derselben dem Gebiete des wissenschaftlichen Glaubens angehören. Und diese Annahme weiter verfolgt, werden wir mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit zur Behauptung des Daseins Gottes geführt. So erscheint auf Grund naturwissenschaftlicher Forschungen als Grundbegriff der Ontologie, d. h. als das in letzter Linie wahrhaft Seiende das Atom, aber bei der Annahme von Atomen kann das Denken nicht stehen bleiben, sondern als nothwendige Voraussetzung des Daseins der Atome muss Gott oder das Absolute gedacht werden. Unausweichlich nämlich müssen wir schliessen: Alle Bedingtheit setzt eine Bedingung voraus, die als solche nothwendig unbedingt ist. Die Atome sind gegenseitig durch einander bedingt. Die Bedingung dieser gegenseitigen Bedingtheit kann aber nicht in ihnen selbst liegen, weil sonst das Bedingte zugleich (an sich selbst) ein Unbedingtes sein müsste. Folglich setzt das Dasein der Atome ein Unbedingtes voraus, das als Grund ihrer Bedingtheit zugleich nothwendig der Grund ihrer Existenz ist. Neben dem Atom sind die Begriffe Stoff und Kraft die letzten Grundlagen der Naturwissenschaft. Als Grundbestimmung des Stoffs erscheint bei näherer Betrachtung die Kraftäusserung des Widerstandes, das Atom als Einigungspunkt von Kräften, die Kraft als eine Thätigkeit, diese als einfache Anschauung, obgleich undefinirbar, dennoch unmittelbar bekannt. Die Verschiedenheit der wirkenden Kräfte und die Gesetzmässigkeit ihres Ineinandergreifens führt mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer allgemeinen Kraft, welche nicht nur die überall hervortretende Thätigkeit der Centralisation mittel- und unmittelbar übt und damit die mannichfaltigen Einzelkörper ins Dasein ruft, sondern auch alle Wirkung von Atom zu Atom, von Körper zu Körper vermittelt. Sie ist als eine schlechthin continuirliche zu denken, als allgegenwärtig, weil sie alles umfasst und durchdringt. Sofern ihr Nichts zu widerstehen vermag, ist sie absolute Widerstandskraft und kann deshalb als absolute Substanz bezeichnet werden: sofern ihr Nichts äusserlich gegenübersteht, ist sie keine Widerstandskraft und deshalb als immateriell zu bezeichnen. Richten wir alsdann unsre Aufmerksamkeit auf die unleugbar die Natur beherrschende Gesetzlichkeit, Ordnung und Zweckmässigkeit, so werden wir mit Nothwendigkeit auf eine selbstbewusste, geistige Urkraft hingeführt, welche die Atome und ihre Kräfte nicht bloss gesetzt, sondern auch nach Plan und Absicht bestimmt hat. Die Welt ist also einerseits wol

als Schöpfung Gottes, als ein Andres, von ihm Unterschiedenes aufzufassen und nicht mit ihm zu identificiren, aber andrerseits ist sie nicht völlig selbständig und geschieden Gott gegenüberzustellen, sondern wie sie durch Gott entstanden ist, so besteht sie allein in ihm und durch ihn. Diese, zwischen Deismus und Pantheismus die richtige Mitte haltende theistische Weltanschauung wird sich noch mehr bestätigen, wenn wir die geistige und ethische Seite unsers Daseins ins Auge fassen.

Unser Erkennen beruht auf einer unterscheidenden Thätigkeit, und da wir uns für alles Wissen, d. h. für alle behauptete Uebereinstimmung zwischen den Dingen und unserm Erkennen in letzter Linie nur auf die Denknothwendigkeit berufen, müssen auch die Dinge durch reelle Unterschiede bestimmt sein. Da nun diese mannichfaltigen Bestimmtheiten nicht als uranfänglich vorhanden, sondern nur als von einer unterscheidenden Thätigkeit gesetzt gedacht werden können, müssen wir eine unterscheidende Urkraft und Urthätigkeit als erstes, anfängliches Sein annehmen, das als schöpferisches alles andre Sein erst gesetzt habe. Und diese schöpferische Urkraft muss nothwendig geistiger Natur, Geisteskraft sein, weil in und mit der Vollziehung ihrer Thätigkeit und zwar sogleich im ersten Akte derselben, im Setzen der Kategorien als jener allgemeinen Beziehungs- und Gesichtspunkte ihres Thuns, ohne die kein Unterscheiden möglich ist, unmittelbar das Bewusstsein ihrer selbst, zunächst als der unterscheidenden, bestimmenden, schöpferischen Urkraft und Urwesenheit überhaupt gegeben ist. Dasselbe beweist folgende Betrachtung: Unsre Seele erkennt nach gewissen, ihr immanenten Gesetzen, unsre Seele ist kein uranfängliches, sondern ein durch Andres gesetztes Sein, also muss dieses schöpferische Sein auch jene Denkgesetze ihr eingepflanzt haben und daher selbst eine geistige Kraft sein. — Genaue Betrachtung der Natur führt uns noch einen Schritt weiter. Der Naturverlauf mit seiner Gleichförmigkeit im Allgemeinen und Ungleichförmigkeit im Einzelnen ist erklärlich nur unter der Voraussetzung einer die blinde Nothwendigkeit des Geschehens modificirenden Mitwirkung freier Kräfte. Die menschliche Freiheit, die ethischen Ideen des Wahren, Guten und Schönen und das sie begleitende Gefühl des Sollens, das zum Bewusstsein der Pflicht und des Sittengesetzes sich erhebt, können nicht aus der Natur hervorgehen, auch kann der Mensch sich nicht selbst Freiheit und ethische Normen gesetzt haben, weil er alsdann das Bewusstsein haben müsste, sie beliebig aufheben oder ändern zu können. „Können aber sonach Freiheit und Vernunft und die sie bedingenden ethischen Kategorien weder in der Natur, noch im menschlichen Wesen ihren letzten Grund und Ursprung haben und stehen andrerseits die Gebiete des Natürlichen und des Ethischen, wie Leib und Seele, in einem so innigen unlösbaren Zusammenhange, dass sie offenbar für einander geschaffen sind, so folgt unabweislich, dass ein Gott, d. h. ein geistiges, nicht nur

höchst intelligentes, sondern auch freies, ethisches, weil das Dasein eines ethischen Reiches der Freiheit, der Wahrheit, Güte und Schönheit begründendes und bezweckendes und somit nach ethischen Motiven und Gesichtspunkten wirkendes Wesen die schöpferische Urkraft der Welt sei".

Damit ist für unser Erkennen das Dasein Gottes als nothwendige Annahme des wissenschaftlichen Glaubens erwiesen, d. h. als eine Annahme, welche zur Ergänzung und abschliessenden Erklärung unsrer Naturerkenntnis unvermeidlich ist. Diese Einsicht ist aber nicht erst der Grund des allgemein verbreiteten Glaubens an Gott, sondern ein bestimmtes Gefühl, eine durch unmittelbare Einwirkung Gottes entstehende Affection der Seele macht uns das Dasein Gottes ebenso unmittelbar kund, wie die Sinnesempfindung das Dasein äusserer Gegenstände. Für den Ursprung dieses Gefühls brauchen wir eine besondere göttliche Einwirkung nicht vorauszusetzen, denn Gott manifestirt sich fortgehend unmittelbar in seiner Schöpfung, diese Selbstmanifestation im Geschöpf muss aber in bewussten Wesen zugleich eine Manifestation für das Geschöpf sein. Das Selbstgefühl der Seele also, das Gefühl ihres eignen Seins und Lebens involvirt zugleich ein Gottesgefühl, ein Gefühl vom Dasein und Wirken Gottes. Dieses Selbstgefühl, sofern es zugleich Gottesgefühl ist, ist das religiöse Gefühl, auf das man mit Recht die Religion zurückgeführt hat, weil auf ihm die subjektive Seite aller Religion, die eigne innere Ueberzeugung vom Dasein Gottes beruht.

Naturgemäss fand eine Richtung der Philosophie, welche Anerkennung der religiösen Thatsachen zu einem ihrer ersten Grundsätze machte, bei den Theologen freundliche Aufnahme und vielfache Verwerthung. Diese hat jedoch kaum zu beachtenswerthen neuen Gedanken geführt, daher mögen die bisherigen Anführungen genügen zur Charakteristik dieses Theismus.

Vierter Abschnitt:

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

(21. Novb. 1768 — 12. Febr. 1834).

Schon oben (S. 84) haben wir Schleiermacher*) als den Theologen der Romantik bezeichnet, denn er ist es gewesen, der die Grundanschauung dieser Geistesströmung zur Lösung theologischer Probleme verwerthet hat. Musste die Betonung des Gefühls den Herrnhuter (vergl. Bd. I. S. 206) nothwendig anziehen, so war doch Schleiermacher andrerseits zu sehr scharfer Dialektiker und im gründlichen Studium des Kantischen Kriticismus geschult, als dass er seine Selbständigkeit dieser Richtung hätte zum Opfer bringen können. Als Philosoph verbindet er die Ergebnisse von Kant's „Kritik der reinen Vernunft" mit der Weltanschauung der Romantik. Soweit diese durch Spinoza beeinflusst ist, hat auch Schleiermacher von diesem entlehnt, doch steht er der „Identitätsphilosophie" weit näher. Diese Verwandtschaft dürfte richtiger aus der gemeinsamen Empfänglichkeit für die herrschende Denkart der Zeit als aus gegenseitiger Abhängigkeit erklärt werden. Doch sei erwähnt, dass Schleiermacher's „Reden" (1799) immerhin durch Schelling's „Weltseele" (1798) beeinflusst sein können, wie

---

*) Von der reichhaltigen Literatur seien genannt: Dilthey, Leben Schleiermacher's. I. Bd. Berlin 1870. Bender, Schleiermacher's Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. 2 Bde. Nördlingen 1876—1878. Zu den Reden: Ritschl, Schleiermacher's Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. Bonn 1874. Lipsius, Schleiermacher's Reden über die Religion, in den Jahrbüchern für protestantische Theologie. Leipzig 1875. Meine, kritische Ausgabe von Schleiermacher's Reden über die Religion. Braunschweig 1879. Zur Dialektik die Abhandlungen von Sigwart in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. Jahrg. 1857. Lipsius in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jahrg. 1869. Bruno Weiss, Untersuchungen über Fr. Schleiermacher's Dialektik. Halle 1879. (Separatabdruck aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik).

uns andrerseits Schelling's Bekanntschaft mit Schleiermacher's „Reden" unzweifelhaft erscheint. (Vergl. S. 93). Als Theolog hat sich Schleiermacher das bleibende Verdienst erworben, die Frage nach dem psychologischen Wesen der Religion angeregt und das Verhältnis von Religion und Theologie richtiger bestimmt zu haben. Bisher war die Religion als Wirkung der Theologie (d. h. der Erkenntnis Gottes) betrachtet, mochte man nun diese mit der Aufklärung auf den Verstand gründen oder mit Kant auf die Moral. Schleiermacher (darin mit den Ahnungen eines Hamann und Jakobi sich berührend) weist nach, dass die Religion das Erste und Ursprüngliche, die Theologie das Zweite und Abgeleitete ist und sichert dies Resultat durch den Beweis, dass das Wissen wie das Handeln Gott nicht erreichen kann, wol aber ihn stets voraussetzt, dass Gott nur in der Religion uns gegeben ist, diese also das sichere Fundament für Wissenschaft und Moral abgiebt. Ist das Schleiermacher's Meinung, wie aus dem Folgenden erhellen wird, so wird er auch trotz aller Einreden der Neueren darin Recht behalten, dass die Theologie von der Philosophie völlig unabhängig ist und sein muss. Die weitgehende Uebereinstimmung beider dürfte vielmehr daraus sich erklären, dass die Philosophie abhängig ist von der unmittelbar feststehenden religiösen Weltanschauung.

Dieser unsrer Auffassung entsprechend werden wir zunächst Schleiermacher's religiöse Anschauungen darlegen, dann seine philosophischen. Eng ineinander verschlungen treten sie uns entgegen in der Erstlingsschrift: „Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (Berlin 1799). Besonders die zweite Auflage (Berlin 1806) gibt so bedeutende Abweichungen, dass wir der Darstellung nach der ersten Auflage die wichtigsten derselben anfügen werden. Von den spätern Schriften stehen auf der theologischen Seite: „Der christliche Glaube" (Berlin 1821. 2. Aufl. Berl. 1830). Die Unterschiede beider, (die spätern Auflagen sind nur Neudrucke) sind sachlich unbedeutend, deshalb halten wir uns an die formell vollendetere zweite. Von philosophischen Schriften sind besonders wichtig: „Dialektik" herausgegeben von L. Jonas (Berlin 1839). „Psychologie" herausgegeben von L. George (Berlin 1862), für uns weniger wichtig: „Vorlesungen über die Aesthetik" herausgegeben von C. Lommatzsch und die „philosophische Sittenlehre" herausgegeben von Al. Schweizer (Berlin 1835).

I.

Wie von einer höhern Macht getrieben, tritt Schleiermacher in seinen „Reden" als begeisterter Apologet der Religion auf, um den Gebildeten unter ihren Verächtern das gute

Recht derselben zum Bewusstsein zu bringen. Oder, wie er am Schluss der ersten Rede selbst seine Aufgabe bestimmt: „Dass sie aus dem Innern jeder bessern Seele nothwendig von selbst entspringt, dass ihr eine eigne Provinz im Gemüthe angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, dass sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen und von ihnen ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden; das ist es, was ich behaupte, und was ich ihr gern sichern möchte“. Die bekämpfte Verachtung der Religion gründet sich auf eine Verkennung ihres Wesens und diese wiederum hat ihren Grund darin, dass die Religion nie in ursprünglicher Reinheit sich darstellt, sondern stets verzwickt mit Sätzen der Metaphysik oder der Moral. Wer für die Religion eintritt, muss vor allem bedacht sein, sie unverfälscht ihrem wahren Wesen nach darzustellen und deshalb zunächst sich bemühen, sie von der entstellenden Vermischung mit Metaphysik und Moral zu reinigen. „Darum ist es Zeit, die Sache einmal beim andern Ende zu ergreifen und mit dem schneidenden Gegensatz anzuheben, in welchem sich die Religion gegen Moral und Metaphysik befindet“.

Metaphysik und Moral haben beide mit der Religion denselben Gegenstand, „nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm“. Dennoch ist sie von beiden unterschieden, sie muss also „denselben Stoff anders behandeln, ein anderes Verhältnis der Menschen zu demselben ausdrücken oder bearbeiten, eine andere Verfahrungsart oder ein anderes Ziel haben“. Die Metaphysik „klassificirt das Universum und theilt es ab in solche Wesen und solche, sie geht den Gründen dessen, was da ist nach und deducirt die Nothwendigkeit des Wirklichen, sie entspinnt aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze“. Die Religion darf also nicht die Tendenz haben, Wesen zu setzen und Naturen zu bestimmen, sich in Gründen und Deductionen zu verlieren, letzte Ursachen aufzusuchen und ewige Wahrheiten auszusprechen. Die Moral entwickelt aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten, sie gebietet und untersagt Handlungen mit unumschränkter Gewalt. Die Religion also darf das Universum nicht brauchen, um Pflichten abzuleiten, sie darf keinen Codex von Gesetzen enthalten. Wenn thatsächlich die Religion in einer Verknüpfung metaphysischer und moralischer Sätze erscheint, so bilden diese nur ein Hülfsmittel, um auch solche heranzuziehen, welche für die Religion selbst kein Interesse haben.

In mehr systematischer Weise führen die spätern Auflagen der „Reden“ denselben Gedanken durch: die Religion ist weder ein Handeln, noch ein Wissen. Im Gebiete des Handelns wird unterschieden das Leben und die Kunst; für jenes gilt die Pflicht, und das Sittengesetz soll es ordnen nach strenger allgemein gültiger Regel, in dieser herrscht die Phantasie, und das Genie waltet in ihr nach freiester Eigenthümlichkeit. Keines von beiden

ist die Frömmigkeit, sofern sie als eigne Handlungsweise erscheint, und noch weniger eine Mischung von beiden. Das Wissen zerfällt in zwei einander gegenüberstehende Wissenschaften, die theoretische beschreibt die Natur der Dinge und das Verhältnis des Universums zu uns, die praktische lehrt uns, was wir für die Welt sind und in ihr thun sollen. Mit denselben Gegenständen freilich hat die Religion es zu thun, sofern ein Wissen in ihr vorkommt, aber sie ist weder Physik noch Ethik, noch eine blosse Mischung von beiden.

Was ist denn die Religion ihrem eigenthümlichen Wesen nach? „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl". „Anschauen will sie das Universum, in seinen eignen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen". „Anschauen des Universums ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus Ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen aufs Genaueste bestimmen lassen". Alles Anschauen geht hervor aus einem Einfluss, einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des Angeschauten auf den Anschauenden. Dies gilt von jeder sinnlichen Anschauung: wir schauen Dinge an, weil die Ausflüsse des Lichts unser Auge berühren, die kleinsten Theile der Körper die Spitzen unsrer Finger afficiren, der Druck der Schwere unsrer Kraft einen Widerstand offenbart; was wir anschauen ist das Handeln der Dinge auf uns, was wir dagegen zu wissen glauben von der Natur der Dinge, liegt weit jenseits des Gebiets der Anschauung. „So die Religion; das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoosse herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns, und so alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion: was aber darüber hinaus will, und tiefer hineindringen in die Natur und Substanz des Ganzen, ist nicht mehr Religion und wird, wenn es doch noch dafür angesehen sein will, unvermeidlich zurücksinken in leere Mythologie". „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, aber über dem Sein dieses Gottes vor der Welt und ausser der Welt grübeln, mag in der Metaphysik gut und nöthig sein, in der Religion wird auch das nur leere Mythologie, eine weitere Ausbildung desjenigen, was nur Hülfsmittel der Darstellung ist, als ob es selbst das Wesentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigenthümlichen Boden". Nun ist aber jede Anschauung ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden. Dieselbe Einwirkung des Gegenstandes auf unsre Organe, welche die Anschauung veranlasst,

bringt gleichzeitig eine Veränderung in unserm Selbstbewusstsein hervor, oder ein bestimmtes Gefühl. Verschieden freilich ist seine Stärke, bald werden wir es kaum gewahr, bald wieder ist es so heftig, dass wir des Gegenstandes und unser selbst darüber vergessen, niemals aber geht aus diesem Gefühl ein Handeln hervor. „So die Religion; dieselben Handlungen des Universums, durch welche es sich Euch im Endlichen offenbart, bringen es auch in ein neues Verhältnis zu Eurem Gemüth und Eurem Zustand; indem Ihr es anschaut, müsst Ihr nothwendig von mancherlei Gefühlen ergriffen werden. Nur dass in der Religion ein anderes und festeres Verhältnis zwischen der Anschauung und dem Gefühl stattfindet und nie jene so sehr überwiegt, dass dieses beinahe verlöscht wird". Im Gegentheil in der Religion ist das Gefühl häufig so überwiegend, dass die Anschauung ihm gegenüber stark zurücktritt. „So wie die besondere Art, wie das Universum sich Euch in Euren Anschauungen darstellt, das Eigenthümliche Eurer individuellen Religion ausmacht, so bestimmt die Stärke dieser Gefühle den Grad der Religiosität". Den Antrieb zu besondern Thaten aber enthält dies Gefühl nicht, alles eigentliche Handeln soll moralisch sein, der Mensch „soll alles mit Religion thun, Nichts aus Religion". Mit Ruhe und Besonnenheit soll alles Handeln geschehen, Ruhe und Besonnenheit aber sind verloren, wenn der Mensch durch die heftigen und erschütternden Gefühle der Religion sich zum Handeln antreiben lässt. Auch treiben diese Gefühle nicht zum Handeln, sondern laden vielmehr ein zum stillen, hingegebenen Genuss und grade die religiösesten Menschen ergaben sich, sobald es an andern Antrieben zum Handeln fehlte, ganz der müssigen Beschauung.

Anschauung also und Gefühl des Universums ist das eigenthümliche Wesen der Religion, aber beide gehören nothwendig zusammen. „Anschauung ohne Gefühl ist Nichts, und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben; Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts. Beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich Eins und ungetrennt sind". Diese ungetrennte Einheit von Anschauung und Gefühl, obgleich sie in jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, lässt sich nicht beschreiben oder darstellen, denn sobald es zum deutlichen Bewusstsein kommt, tritt auch mit Nothwendigkeit jene Scheidung ein. Jener erste geheimnisvolle Augenblick, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, „flüchtig ist er und durchsichtig, wie der erste Duft, womit der Thau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart, wie ein jungfräulicher Kuss, heilig und fruchtbar, wie eine bräutliche Umarmung, ja, nicht wie dies, sondern er ist alles dieses selbst". Eben deshalb aber geht er so rasch vorüber, „die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich messe sie und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge

des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor und verbreitet sich wie die Röthe der Scham und der Lust auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüthe der Religion". Aber wenn auch für die Reflexion, ja, für jedes deutliche Bewusstsein religiöse Anschauung und religiöses Gefühl nothwendig auseinander treten, wirklich religiös sind sie doch nur dann, wenn derjenige, der solche Anschauungen und Gefühle hat, aufzeigen kann, dass sie in ihm selbst entstanden und im Entstehen ursprünglich Eins und ungetrennt gewesen sind. Wer sie nicht selbst erzeugt, sondern Anschauungen von Andern gedächtnismässig aufgenommen, Gefühle Andern mimisch nachgebildet hat, der hat keine Religion.

Anschauung und Gefühl des Universums ist das eigenthümliche Wesen der Religion, aber schon die systematische Ordnung derselben ist der Religion selbst fremd und nur Sache des abstrakten Denkens. In dem Sinne freilich ist die Religion ein System (wie die zweite Auflage ausführt), „dass die Art, wie der Eine so, der Andre anders in religiösem Sinne bewegt wird, ein Ganzes in sich ausmacht und nicht zufällig in einem Jeden jetzt dieses, jetzt etwas Anderes durch denselben Gegenstand erregt wird", nicht aber in dem Sinne der Ableitung des Einen aus dem Andern. Bei den einzelnen Anschauungen und Gefühlen bleibt die Religion stehen; sie sind ihr ebensoviele unmittelbare Erfahrungen vom Dasein und Handeln des Universums, keine erscheint als die erste und deshalb werthvollste, sondern alle sind unmittelbar und für sich wahr. Anschauungen, zumal Anschauungen des Universums lassen sich überhaupt garnicht in ein System bringen, sondern der Eine schaut es so an, der Andre anders und Jeder ist sich bewusst, theils dass er nur einen Theil der unendlich vielen möglichen frommen Anschauungen und Gefühle wirklich in sich erlebt, theils, dass dieselbe Anschauung und dasselbe Gefühl doch in ihm einen wesentlich andern Charakter annimmt, als in jedem Andern. Weil jeder Fromme das weiss, deshalb ist die Religion ihrer Natur nach weitherzig und tolerant; die ihr vorgeworfene Intoleranz fliesst erst her aus der unberechtigten Einmischung der Metaphysik.

So ist also die Religion in allem, was ihr Wesen ausmacht und was ihre Wirkungen charakterisirt, der Metaphysik und der Moral entgegengesetzt, denn diese sehen im ganzen Universum den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, jene sieht auch im Menschen nur eine Darstellung des Unendlichen. Die Metaphysik sucht durch Betrachtung der endlichen Natur des Menschen zu bestimmen, was das Universum für ihn sein kann und wie er es nothwendig erblicken muss; die Religion will im Einzelnen, auch im Menschen, die Natur des Ganzen anschauen und ahnen. Die Moral geht vom Bewusstsein der Freiheit aus und will ihr alles unterwürfig machen; die Religion athmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist. So ist die Religion

neben Metaphysik und Moral das nothwendige und unentbehrliche Dritte. „Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche“. Spekulation und Praxis haben wollen ohne Religion ist verwegener Uebermuth.

Die Bemerkung der ersten Auflage der „Reden“, dass in der Religion die Anschauung nie so sehr überwiege, dass das Gefühl beinahe verlöscht werde, ist bereits eine Hinweisung auf die seit der zweiten Auflage (1806) veränderte Beschreibung des psychologischen Wesens der Religion. Jetzt ist nämlich von der Anschauung als selbständigem Moment derselben keine Rede mehr, sondern sie wird ganz ins Gefühl gesetzt. Leider ist die Darstellung bei Weitem nicht so klar und durchsichtig, wie früher. Auch jetzt werden wir hingewiesen auf die ursprüngliche Einheit von Anschauung und Gefühl, die jedem Moment des Bewusstseins zu Grunde liegt und doch nothwendig auseinander tritt, sobald ein klares Bewusstsein hervortritt. Aus dieser ursprünglichen Einheit geht alles Lebendige hervor in unserm Leben auf jedem Gebiet, also auch auf dem der Religion. „Wie es sich nun auf der einen Seite mit der Anschauung und dem Gefühl verhält, so auch auf der andern mit dem Wissen, als beides unter sich begreifend, und mit dem Handeln. Denn dies sind die Gegensätze, durch deren beständiges Spiel und wechselseitige Erregung Euer Leben sich in der Zeit ausdehnt und Haltung gewinnt. Nämlich eines von beiden ist immer schon von Anfang an Euer Einswerdenwollen mit dem Universum durch einen Gegenstand, entweder überwiegende Gewalt der Gegenstände über Euch, dass sie Euch wollen in den Kreis ihres Daseins hineinziehen, gedeihe es Euch nun zur Anschauung oder zum Gefühl, ein Wissen wird es immer, oder überwiegende Gewalt von Eurer Seite, dass Ihr ihnen Euer Dasein einprägen und Euch in sie einbilden wollt, denn das ist es doch, was Ihr eigentlich handeln nennt, wirken nach aussen“. Mit andern Worten: Wie Anschauung und Gefühl, die beiden auf einander hinweisenden und doch stets von einander getrennten Momente des Wissens aus einer ursprünglichen Einheit beider hervorgehen, so weisen auch Wissen und Handeln, in deren Gegensatz unser ganzes Leben verläuft, auf eine zu Grunde liegende Einheit beider hin. So erhalten wir diese drei, das Erkennen, das Gefühl und das Handeln, und unser Leben ist erst dann vollständig beschrieben, wenn wir zur praktischen und zur wissenschaftlichen Bethätigung noch die Reihe des Gefühls hinzufügen. „Dieses ist das eigenthümliche Gebiet, welches ich der Religion anweisen will und zwar ganz und allein und welches Ihr gewiss auch für sie abstecken müsst“. „Euer Gefühl, insofern es Euer und des Universums gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern Ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in Euch durch das Universum, dies ist Eure Frömmigkeit, und was einzeln als in diese Reihe gehörig hervortritt, das sind nicht Eure Erkenntnisse oder

die Gegenstände Eurer Erkenntnis, auch nicht Eure Werke und Handlungen oder die verschiedenen Gebiete Eures Handelns, sondern lediglich Eure Empfindungen sind es und die Einwirkungen und Handlungsweisen des Universums, denen sie entsprechen. Dies sind ausschliessend die Elemente der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, ausser sie deute auf einen krankhaften, verderbten Zustand des Lebens"*).

Daraus folgt, dass Begriffe und Grundsätze, weil dem Gebiet des Erkennens angehörig, der Religion an sich durchaus fremd sind. Erst indem wir als Fühlende uns selbst Gegenstand werden, entstehen durch diese Betrachtung unsers Gefühls religiöse Grundsätze und Begriffe, Grundsatz als allgemeine Beschreibung unsers Gefühls nach seinem Wesen, Begriff als Beschreibung jedes einzelnen darin Hervortretenden. Dies ist also schon das Wissen um die Religion, nicht die Religion selbst, ein Wissen, das auch von aussen angelernt sein kann und völlig werthlos ist, wenn es nicht ein Wissen ist um das eigne religiöse Gefühl. Wer nicht in sich selbst die religiösen Gefühle erfährt, ist nicht fromm, und wenn er auch noch so genau die religiösen Grundsätze und Begriffe versteht, sie aber nicht selbst gebildet, sondern nur gedächtnismässig von Andern aufgenommen hat. Soweit also ein Wissen vorhanden ist in der Religion, ist es nicht ein Wissen um die Natur der Dinge, sondern ein Wissen um ihr Handeln auf uns. „Alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen, und uns davon bewegen lassen, das ist Religion, was aber darüber hinaus will und tiefer eindringen in die Natur und Substanz der Dinge, ist nicht mehr Religion, sondern Wissenschaft, und wiederum, wenn, was nur unsre Gefühle bezeichnen und darstellen soll, für Wissenschaft, geoffenbarte etwa und aus der Religion hervorgegangene, oder auch für Wissenschaft und Religion zugleich will angesehen sein, dann sinkt es unvermeidlich zurück in Mysticismus und leere Mythologie". „Es ist allerdings das Ein und Alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Eins und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser Sein als ein Sein in Gott und als ein Leben in Gott unser Leben.

---

*) Mit Unrecht sieht man einen sachlichen Widerspruch zwischen dieser Behauptung der „Reden", dass jede Empfindung fromm sei, und der Aussage der „Dogmatik", dass religiös sei das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. Auch die „Dogmatik" verlangt, dass dies Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit sich mit allen Momenten des sinnlichen Selbstbewusstseins verknüpfe und bezeichnet die Zustände, wo es nicht geschieht, als „krankhafte, verderbte". Andrerseits behaupten auch die „Reden" nicht, dass die Empfindungen fromm sind, sofern wir uns in ihnen der Einwirkung eines endlichen Einzelwesens bewusst werden, sondern nur, sofern wir in ihnen das Ganze, das Universum, Gott empfinden.

Aber die Gottheit dann wieder als ein Abgesondertes und Einzelnes hinzustellen, das ist schon nur eine Bezeichnung, manchen eine unentbehrliche, vielen eine willkommene, wiewol immer unvollkommen, von der nur die gemeine Sprache vielleicht nie loskommen kann". Ueber diese Gottheit aber und ihr Sein vor und ausser der Welt etwas wissen zu wollen, ist nicht mehr Religion, sondern leere Mythologie.

Wie das Wissen, so kann auch das Handeln sich auf das religiöse Gefühl als seinen Gegenstand beziehen. So entstehen Handlungen, welche das Gefühl bilden und üben sollen, ähnlich wie es Uebungen des Sittlichen gibt, welche der Mensch anstellt um besser zu werden. Wie nun bisweilen diese Uebungen an die Stelle des Gutseins selbst gesetzt werden, aber sicher nicht von sittlichen Menschen, so ahmen auch manche jenes religiöse Handeln nach, um den Schein zu erzeugen, als seien sie fromm, oder in dem Wahn, dadurch von der Gottheit etwas zu erreichen. Niedrige Heuchelei oder elende Superstition ist es alsdann, aber wohl zu unterscheiden von dem wohlgemeinten Streben frommer Gemüther.

Von hier aus lässt sich das Verhältnis der Religion zu Metaphysik und Moral bestimmen, sowol ihr Unterschied wie ihre Verwandtschaft. Die Wissenschaft will die Dinge in ihrem eigenthümlichen Wesen erkennen, jedem seine Stelle im Ganzen bestimmen und es von andern unterscheiden, alles Wirkliche in seiner gegenseitigen bedingten Nothwenigkeit hinstellen etc. Die Betrachtung der Religion dagegen geht nicht auf das Wesen eines Endlichen im Gegensatz gegen das andre Endliche, sondern sie ist die unmittelbare Wahrnehmung (oder: das unmittelbare Bewusstsein) von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Die Sittenlehre will das Einzelne des menschlichen Handelns auseinanderhalten in seiner Bestimmtheit, der Fromme dagegen sieht in allem dasselbe, nämlich das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes in den Menschen. Neben Wissenschaft und Moral erweist sich also die Religion als das nothwendige und unentbehrliche Dritte. Unmöglich aber ist es, dass Jemand sittlich sein kann ohne Religion oder wissenschaftlich ohne sie, und ebenso unmöglich, dass er fromm ist, dabei aber unsittlich oder falsch wissend. „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbst erzeugte Bildung und Kunst, wahre Religion ist Empfindung und Geschmack für das Unendliche". Daher können sie auch nie ohne einander sein, „denn was ist alle Wissenschaft als das Sein der Dinge in Euch, in Eurer Vernunft? was ist alle Kunst und Bildung, als Euer Sein in den Dingen, in ihrem Maasse und ihrer Gestalt? und wie kann beides in Euch zum Leben gedeihen, als nur sofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in Euch lebt?"

Mit der veränderten Beschreibung des psychologischen Phänomens der Religion hängt ein weitrer Unterschied eng zusammen. Schon in der ersten Auflage der „Reden“ lesen wir von der „kindlichen Passivität“, mit welcher die Religion von den unmittelbaren Einflüssen des Universum sich ergreifen und erfüllen lässt, und gegenüber den Handlungen des Universum fühlt sich der Mensch ursprünglich als leidend. Dennoch ist die Aktivität desselben nicht völlig aufgehoben, sie macht sich besonders im Moment der Anschauung naturgemäss geltend, sie ist auch als Grundlage der ganzen religiösen Erregung gedacht, wenn wir lesen von der „Begierde, das Unendliche anzuschauen“, von dem „gesunden Sinn“, dem „sehnlichen Durst“, dem „unaufhaltsamen Trieb“, „das Unendliche zu ergreifen“, dessen grösserer oder geringerer Stärke das Maass des Ergriffenwerdens vom Unendlichen entspricht, wenn es z. B. heisst: „das ist die Stufe, auf welcher die Religion steht und besonders das Selbstthätige in ihr, ihre Gefühle“, oder dass der Mensch „durch jede Gattung religiöser Gefühle seine Gegenwirkung gegen diese Einwirkung offenbare“. Alle diese Aeusserungen sind in den spätern Auflagen getilgt und erscheint hier also der Mensch im religiösen Gefühl lediglich passiv betheiligt. — Blosser Unterschied des Ausdrucks dagegen ist es, dass das auf den Menschen Wirkende in der ersten Auflage fast nur „Universum“, oder „Welt“, später das „Ganze“, „das Eine“, „Gott“ genannt wird, denn auch das Universum ist nicht die Totalität alles Einzelnen, sondern das in jedem Einzelnen wirksame einheitlich Eine. Wir verweisen für diese Behauptung einerseits auf Schelling (S. 89) mit dem Schleiermacher in dieser Beziehung völlig übereinstimmt, andrerseits auf die völlig gleichwerthigen Aussagen der „Dialektik“ über das Verhältnis Gottes zur Welt.

Durch Einwirkungen des Universum also wird die Religion erregt. Das Universum wirkt auf uns nie unmittelbar als abgesondertes Einzelwesen, sondern immer nur in und mit den einzelnen Dingen der Welt, denn jedes einzelne Ding ist eine einzigartige Mischung der im Universum wirksamen Kräfte und als solche eine besondere, eigenthümliche Darstellung des Unendlichen. Darin liegt die Bedeutung des Individuums; es entspringt aus der heiligen „Vermählung“ des Unendlichen und des Endlichen; das Unendliche giesst sich aus in das Endliche mittelst seiner schöpferischen Kraft, das Endliche geht aus dem Unendlichen hervor als selbständiges Wesen. Dieser räthselhafte Vorgang erscheint in der religiösen Darstellung der „Reden“ als That des Universum, das unermüdlich thätig ist, in der Fülle von Einzelwesen sich darzustellen, in der ethischen Betrachtung der „Monologen“ als ursprüngliche Freiheitsthat des Individuums, das dadurch sein Wesen bestimmt, als Urthat des Geistes, der durch freie Selbstbestimmung seine Natur beschränkt und sich den unauslöschlichen Stempel seiner Individualität aufdrückt. Daher

fragt sich, welche Berührungen mit der Welt am meisten geeignet sind, in uns Religion aufzuregen. Die Beantwortung dieser Frage ist in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen „Reden" wesentlich dieselbe: Nur der äusserste Vorhof der Religion ist die äussere Natur. Hier ist es weder die Furcht vor den materiellen Kräften noch der Genuss der Schönheiten des Erdballs, der die Religion erregt, denn jene werden uns immer dienstbarer mit der fortschreitenden Beherrschung der Natur, diese sind etwas nur für unser Auge, dagegen Nichts fürs Universum. „Es mag sein, dass beides, Furcht und freudiger Genuss die roheren Söhne der Erde zuerst auf die Religion vorbereitete, aber diese Empfindungen selbst sind nicht Religion". Auch die Ehrfurcht, welche uns ergreift bei dem Gedanken an die Unendlichkeit der körperlichen Natur, gehört nicht zur Religion; diese erregen nicht die Massen der äusseren Welt, sondern ihre ewigen Gesetze, welche alles umfassen, das Grösste wie das Kleinste, und alle Verschiedenheit und Entgegensetzung auflösen in eine höhere, innere Einheit. „Das wäre der Kern aller religiösen Gefühle von dieser Seite, ein solches ganz sich Eins fühlen mit der Natur und ganz eingewurzelt sein in sie, dass wir in allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, ja, in dem Wechsel zwischen Leben und Tod selbst, der auch uns trifft, mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten". Genauer zugesehen, stammen jedoch alle Begriffe, durch welche uns die Natur Anschauung der Welt wird, aus dem Innern des Gemüths. „Darum ist es auch das Gemüth eigentlich, worauf die Religion hinsieht und woher sie Anschauungen der Welt nimmt". „Aber auch das Gemüth muss, wenn es Religion erzeugen und nähren soll, in einer Welt angeschaut werden", d. h. es ist nicht in erster Linie die Betrachtung des eigenen Gemüths, welche zur Religion hinführt, sondern die Betrachtung der Menschheit. Während der Moralist die Menschen einzeln nimmt, jeden misst an dem Ideale eines Einzelnen und deshalb mit ihnen nie zufrieden ist, sieht der Fromme in den verschiedenen Individuen die unzähligen Gestalten, in denen die unendliche ungetheilte Menschheit sich Dasein gibt und sich offenbart. Von den Wanderungen durch das ganze Gebiet der Menschheit kehrt die Religion alsdann zurück zum eignen Ich und findet bei sich selbst alles, was sonst aus den entlegensten Gegenden zusammengesucht wurde. „Ihr selbst seid ein Compendium der Menschheit, Eure Persönlichkeit umfasst in einem gewissen Sinne die ganze menschliche Natur und diese ist in allen ihren Darstellungen Nichts als Euer eigenes vervielfältigtes deutlicher ausgezeichnetes und in allen seinen Veränderungen verewigtes Ich". Aber nicht bloss in ihrem gegenwärtigen Sein will die Menschheit angeschaut werden, sondern auch in ihrem allmählichen Werden im Lauf der Geschichte. „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr". „In ihrem Gebiet liegen

die höchsten und erhabensten Anschauungen der Religion". Sie zeigt uns in dem Wechsel der Gestalten und der Ereignisse ein ewiges Schicksal, in dem, trotz der entgegengesetzten Bestrebungen der Einzelnen gleichförmigen Gang des Ganzen das ruhige Walten des Weltgeistes. Doch ist die Menschheit nicht das Universum selbst, sondern nur eine einzelne Form desselben, Darstellung einer einzigen Modification seiner Elemente. Es wird deren mehrere geben, und alle Religion strebt wenigstens nach einer Ahnung von etwas ausser und über der Menschheit, aber hier ist für klare Begriffe kein Halt mehr.

Mit diesen Anschauungen aufs Engste verbunden tritt uns eine Reihe von Gefühlen entgegen. Innige Ehrfurcht ergreift uns, wenn wir das Walten des Weltgeistes in seinen Gesetzen belauscht haben, und sehen wir von dem Universum zurück auf unser verschwindend kleines Ich, so empfinden wir wahre, ungekünstelte Demuth. Sehen wir in allen Menschen unsre Brüder, nämlich in jedem, wie auch in uns, eine eigne Darstellung der Menschheit, so werden wir sie mit inniger Liebe und Zuneigung umfassen. Dankbarkeit muss uns ergreifen beim Hinblick auf diejenigen, welche sich mit dem Ganzen schon geeinigt haben und sich ihres Lebens in demselben bewusst sind, dagegen herzliches Mitleid mit denen, welche ihr abgesondertes Dasein festzuhalten sich bemühen und in stetem Kampf gegen die allgemeine Nothwendigkeit sich verzehren. Und wenn wir unser eignes Handeln vergleichen mit dem allgemeinen Gesetz, das in der Geschichte der Menschheit sich geltend macht, „was ist natürlicher als zerknirschende Reue über alles dasjenige in uns, was dem Genius der Menschheit feind ist, als der demüthige Wunsch, die Gottheit zu versöhnen". „Alle diese Gefühle sind Religion und ebenso alle andern, bei denen das Universum der eine und auf irgend eine Art Euer eignes Ich der andre von den Punkten ist, zwischen denen das Gemüth schwebt".

Ist dies das eigentliche Wesen der Religion, so lässt sich unschwer sagen, was jene Dogmen und Lehrsätze sind, die so häufig als der Inhalt der Religion ausgegeben werden. Sie sind jedenfalls nur sekundäre Produkte, hervorgegangen aus der denkenden Reflexion über den ursprünglich innerlichen Inhalt der Religion. Entsprechend dem aufgezeigten Unterschied in der psychologischen Analyse sagt die erste Auflage: „Einige sind nur abstrakte Ausdrücke religiöser Anschauungen, andre sind freie Reflexion über die ursprünglichen Verrichtungen des religiösen Sinnes, Resultate einer Vergleichung der religiösen Ansicht mit der gemeinen". Später heisst es: „Alle diese Sätze sind Nichts Andres, als das Resultat jener Betrachtung des Gefühls, jener vergleichenden Reflexion darüber, von welcher wir schon geredet haben. Und die Begriffe, welche diesen Sätzen zum Grunde liegen, sind wie sich das mit Euren Erfahrungsbegriffen ebenfalls so verhält, Nichts Anderes als für ein bestimmtes Gefühl der gemeinschaft-

liche Ausdruck, dessen aber die Religion für sich nicht bedarf, kaum um sich mitzutheilen, aber die Reflexion bedarf und erschafft ihn". — Dass dann die Reflexion für das Wesen selbst genommen wird, ist ein nur zu gewöhnlicher Fehler. So geht es auch der Religion. „Wunder, Eingebungen, Offenbarungen, übernatürliche Empfindungen — man kann viel Religion haben, ohne auf irgend einen dieser Begriffe gestossen zu sein, aber wer über seine Religion vergleichend reflektirt, der findet sie unvermeidlich auf seinem Wege und kann sie unmöglich umgehen". Insofern gehören auch diese Begriffe unbedingt zur Religion. Deshalb ist es eine gradezu kindische Operation der Metaphysiker und Moralisten in der Religion, zu streiten, welche Begebenheit ein Wunder sei, wieviel Offenbarung es gebe, wiefern und warum man daran glauben dürfe, offenbar mit dem Bestreben, im Interesse der Vernunft möglichst viel davon abzuleugnen. Denn Wunder ist die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung aufs Unendliche, ohne damit die endliche Bedingtheit zu leugnen, Offenbarung ist jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums, Eingebung ist nur der religiöse Name für Freiheit oder für jenes Gefühl, dass das Handeln trotz aller äusseren Veranlassung aus dem Innern des Menschen hervorgeht; Weissagen ist jedes religiöse Vorausbilden der andern Hälfte einer religiösen Begebenheit, wenn die eine gegeben ist; Gnadenwirkungen sind alle religiösen Gefühle, sofern sie durchs Universum unmittelbar gewirkt sind. Alle diese Begriffe sind also der Religion wesentlich, denn sie bezeichnen grade dasjenige, was nothwendig und allgemein sein muss in ihr. Freilich genügt es nicht, diese Begriffe bloss aufzunehmen und nachzudenken, sondern in sich selbst erleben muss man, was ihnen zu Grunde liegt.

Wie aber kann das Wesen der Religion erschöpfend und richtig bestimmt sein, wenn von der Unsterblichkeit garnicht und von der Gottheit so gut als garnicht geredet ist? Die Gottheit ist eine einzelne religiöse Anschauungsart, von der die übrigen unabhängig sind wie von jeder andern. Den meisten ist Gott nur der Genius der Menschheit, aber in Wahrheit strebt die Religion nach einem Universum, von dem auch die Menschheit nur eine einzelne vergängliche Form ist. Andre denken Gott als ein von der Menschheit gänzlich unterschiedenes Individuum, als einziges Exemplar einer eigenen Gattung, aber jede Gattung ist dem Universum untergeordnet. Und nehmen wir den höchsten Begriff von Gott, von einem Geist des Universum, der es mit Freiheit und Verstand regiert, so ist auch von dieser Idee die Religion nicht abhängig. Religion haben, heisst das Universum anschauen, und da die Idee von Gott zu jeder Anschauung des Universum sich bequemt, so kann eine Religion ohne Gott besser sein als eine andre mit Gott. Etwas abweichend äussern sich die spätern Auflagen: Jedes Gefühl ist nur insofern eine Regung der Frömmigkeit, als in ihm nicht das Einzelne als solches, sondern mit

ihm das Ganze als Offenbarung Gottes uns berührt. Deshalb ist im Bisherigen stets von Gott die Rede gewesen, nämlich von dem Sein Gottes in uns durch das Gefühl. Sehen wir davon ab, so ist „Gott“ nur ein Begriff und als solcher für die Religion nur von untergeordnetem Werth. Ueberdies hat es mit ihm noch die eigenthümliche Bewandtnis, dass er der höchste sein will und doch sofort dem Gegensatz verfällt, indem Gott bald menschenähnlich persönlich, bald als allgemeine Nothwendigkeit vorgestellt wird. Der Grad der Frömmigkeit richtet sich nun nicht danach, ob dieser Begriff angenommen wird oder jener, sondern nach der Stärke des zu Grunde liegenden Gefühls.

Das Universum erscheint dem rohen Menschen als ein Chaos, ohne Abtheilung, Ordnung und Gesetz; beseelt er es, so wird sein Gott ein Wesen ohne bestimmte Eigenschaften, ein Götze, ein Fetisch, und sind es mehrere, so sind sie unterschieden durch die willkürlich gesetzten Grenzen ihres Gebiets, beseelt er es nicht, so repräsentirt ein blindes Geschick ihm das Ganze. Auf einer höhern Stufe der Bildung stellt sich das Universum dar als eine Vielheit ohne Einheit, als ein unbestimmt Mannichfaltiges heterogener Elemente und Kräfte; dem entsprechend zerfällt die Idee eines Gottes in unendlich viele Götter, unterscheidbar durch verschiedene Objekte ihrer Thätigkeit, durch verschiedene Neigungen und Gesinnungen. Auf der höchsten Stufe wird das Universum angeschaut als Einheit in der Vielheit, als System, und wer es so anschaut, wenn auch ohne die Idee Gottes, hat mehr Religion als der gebildetste Polytheist. „Welche von diesen Anschauungen des Universums ein Mensch sich aneignet, das ist der eigentliche Maassstab seiner Religiosität; ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie“. In der Religion handelt das Universum auf uns; hängt nun unsre Phantasie am Bewusstsein der Freiheit, so dass sie als wirkend nur ein freies Wesen denken kann, so personificirt sie den Geist des Universum und wir haben einen Gott, hängt sie am Verstande, so dass sie weiss, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen, so haben wir eine Welt und keinen Gott. In der Religion ist Gott stets handelnd und kann daher weder unsre Glückseligkeit verbürgen noch uns zur Sittlichkeit reizen.

Auch die gewöhnliche Art, auf Unsterblichkeit zu hoffen, entspricht dem Wesen der Frömmigkeit wenig, welche uns zum Bewusstsein bringt, dass jeder Fromme ein umwandelbares und ewiges Dasein in sich trägt. Ja, sie ist geradezu irreligiös; die Religion nämlich strebt danach, die Persönlichkeit zu erweitern und sich zu verlieren ins Unendliche, die gewöhnliche Ansicht von der Unsterblichkeit dagegen will nur die beschränkte Individualität bewahren und fürchtet den Tod, durch den wir unfehlbar zur Unendlichkeit uns emporschwingen. „Gott ist nicht alles in der Religion, sondern eines und das Universum ist mehr; (statt dessen die zweite Auflage: „Gott, wie er gewöhnlich ge-

dacht wird als ein einzelnes Wesen ausser der Welt und hinter der Welt, ist nicht das Eins und Alles in der Religion, sondern nur eine zufällige und unzureichende Art, sie auszusprechen"); auch könnt Ihr ihm nicht glauben willkürlich, oder weil Ihr ihn brauchen wollt zu Trost und Hülfe, sondern weil Ihr müsst. Die Unsterblichkeit darf kein Wunsch sein, wenn sie nicht erst eine Aufgabe gewesen ist, die Ihr gelöst habt. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion".

Die Religion also besitzt eine eigene Provinz in unserm Gemüthe, und der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern. Wird nur sein Sinn nicht unterdrückt und jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum versperrt, wie es in der Gegenwart von den verständigen und praktischen Leuten geschieht, so wird schon das Universum selbst sich seine Betrachter und Bewunderer bilden. Diese Bildung knüpft an an die drei verschiedenen Richtungen des Sinnes, welche wir in unserm Bewusstsein vorfinden; die eine geht nach innen auf das Ich selbst, die andere nach aussen auf das Unbestimmte der Weltanschauung, die dritte verbindet beides. Der einzelne Mensch vermag nur einer dieser Richtungen sich hinzugeben, aber von jeder aus gibt es einen Weg zur Religion und sie nimmt eine eigenthümliche Gestalt an, je nach dem Wege, auf dem sie gefunden worden ist. Auf dem Wege der abgezogensten Selbstbeschauung fand das Universum der uralte morgenländische Mysticismus; von der Weltanschauung ging jede Religion aus, deren Schematismus der Himmel war oder die organische Erde, vor allem die Aegyptische; eine Religion, welche von der Kunst ausgegangen wäre, lässt sich freilich nicht aufzeigen, aber wo der Kunstsinn sich jenen beiden Arten der Religion genähert hat, hat er sie mit neuer Schönheit und Heiligkeit überschüttet und ihre ursprüngliche Beschränktheit gemildert. Von der Belebung des Kunstsinnes dürfte besonders die Gegenwart eine Erneuerung des religiösen Lebens erwarten können.

„Ist die Religion einmal, so muss sie nothwendig auch gesellig sein; es liegt in der Natur des Menschen nicht nur, sondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen". Es ist dem Menschen überhaupt natürlich, was er in sich erzeugt und ausgearbeitet hat, auch Anderen mitzutheilen, vor allem aber drängt es ihn zur Mittheilung der religiösen Anschauungen und Gefühle, weil er in ihnen sich ursprünglich leidend fühlt und deshalb nur durch die Zustimmung Andrer gewiss werden kann, dass nicht eine fremde und unwürdige Gewalt sie erzeugt habe. Dazu kommt, dass in der Religion Jeder seine Unfähigkeit empfindet, ihren Gegenstand zu erschöpfen und deshalb bemüht ist, wenigstens durch die Darstellung Andrer zu erreichen, was er unmittelbar nicht erfassen kann. Religiöse Mittheilung aber vollzieht sich nicht durch Bücher, auch nicht im gemeinen Gespräch, sie bedarf aller Anstrengung

und Kunst der Sprache und der Unterstützung aller Künste, welche der beweglichen Rede beistehen können. Darum vollzieht sie sich auch nur in einer Versammlung. Wenn die Religiösen zusammenkommen, jeder voll Kraft, die eigne Frömmigkeit darzustellen und zugleich voll Begierde, aufzunehmen, was Andre ihm darbieten mögen, da gibt es keinen Gegensatz von Priestern und Laien, sondern wie jeden der Geist treibt, so ist er jetzt Redner, jetzt wieder Hörer, und in heiligen Hymnen und Chören wird ausgehaucht, was die bestimmte Rede nicht mehr fassen kann. Hier sind auch alle eigenthümlichen Gestalten der Religion gleich willkommen und hier findet sich keine Spur wilder Bekehrungssucht und unduldsamer Ausschliesslichkeit. Dies ist die Gemeinschaft derer, welche Religion bereits besitzen und denen die religiöse Ansicht des Lebens vor andern herrschend geworden ist. Dies ist aber nicht die Kirche. Die Kirche ist vielmehr eine Gemeinschaft solcher, welche die Religion erst suchen und deshalb jener fast in allen Stücken entgegengesetzt. Schon die Form der Mittheilung ist anders, denn nur einer ist da, der geben soll, völlig passiv verhalten sich die Andern, denn sie haben keine Religion und wiederholen nur immer die religiösen Begriffe und Handlungen, um Religion eingepflanzt zu bekommen. Daher, je mehr die Menschen zunehmen in der Religion, desto gleichgültiger wird ihnen die Kirche. Dennoch darf diese Anstalt nicht ganz zerstört werden, sondern muss bleiben als Bindungsmittel zwischen denen, welche schon im Besitz der Religion sind und denen, welche sie noch suchen. Aber ihr ganzer Zuschnitt muss ein anderer werden, vor allem muss die enge Verbindung mit dem Staate gelöst werden. Jede neue Ansicht des Universums gewinnt der Religion einige Gemüther, für welche grade dieser Punkt geeignet war, sie in die neue Welt einzuführen. Für sie bleibt deshalb diese Anschauung der Mittelpunkt der Religion, sie sammeln sich um ihren Meister und bilden ein abgesondertes Bruchstück der wahren und allgemeinen Kirche. Sie verkünden auch, was sie bewegt, und um sie sammelt sich eine falsche und ausgeartete Kirche, ein Kreis von Personen, welche den äussern Schein der Religion aufzeigen aber ihr inneres Leben nicht theilen. Ehe die verschiedenartigen Elemente wieder auseinandertreten können, kommt der Staat und erklärt sie für eine Corporation. „Wie das furchtbare Medusenhaupt wirkt eine solche Constitutionsakte politischer Existenz auf die religiöse Gesellschaft: alles versteinert sich, so wie sie erscheint". Jetzt ist unauflöslich an einander gebunden, was nur für einen Augenblick zusammengetreten war und sich gar bald wieder getrennt hätte. Und dazu verlangt der Staat für jene unselige Wohlthat noch die thätige Dankbarkeit der Kirche, indem er sie mit drei wichtigen Aufträgen belehnt. Die Kirche soll die Erziehung beaufsichtigen, die Bürger in sittlichen Gesinnungen unterweisen und sie wahrhaft machen in ihren Aussagen. Sogar die innersten Mysterien der religiösen Geselligkeit

hat der Staat verunreinigt, indem er Taufe und Confirmation, Trauung und Beerdigung auch bürgerliche Bedeutung beigelegt hat. „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! — Das bleibt mein Catonischer Rathsspruch bis ans Ende, oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen!"

Das also ist die Religion ihrem innern Wesen nach, gleichsam wenn sie unverhüllt betrachtet wird. So unverhüllt aber zeigt sie sich nicht unter den Menschen, deshalb gilt es noch, in den Religionen die Religion zu entdecken. Unvermeidlich und nothwendig ist die Vielheit der Religionen und ihre bestimmteste Verschiedenheit, denn Niemand kann die Religion ganz haben, weil der Mensch endlich ist und Gott unendlich, sie kann aber auch nicht in der Weise unter den Menschen zerstückelt sein, dass jeder einen Theil besitzt, soviel er eben zu fassen vermag. Auf mehrere Stufen der Religion deutet schon die verschiedene Art, das Universum anzuschauen, daher muss es in ihr auch Individuen geben. Dies sind die positiven Religionen, während die sogenannte natürliche Religion überhaupt keine Religion ist, sondern nur eine abgeschliffene Abstraktion in philosophischem oder moralischem Interesse. Freilich sind auch die positiven Religionen vielfach entstellt und durch die Beziehung zur bürgerlichen Welt häufig ausgeartet zu einem Codex leerer Gebräuche und zu einem System abstrakter Begriffe, aber jede von ihnen ist doch eine von den besondern Gestalten, welche die ewige und unendliche Religion unter endlichen und beschränkten Wesen nothwendig annehmen musste. Der Anschauungen des Unendlichen gibt es unendlich viele, jede derselben besteht für sich, unabhängig von allen andern, jede erscheint anders, wenn sie auf eine andere bezogen wird, und doch liegt in ihnen selbst kein Grund vor, sie in bestimmter Weise auf einander zu beziehen. Die ganze Religion existirt deshalb erst dann, wenn alle verschiedenen Ansichten jeder Anschauung wirklich gegeben werden; dies ist aber nur möglich in einer unendlichen Menge verschiedener Formen, welche sämmtlich wahre Individuen sind. (Etwas anders die spätern Auflagen: die ganze Religion ist die Gesammtheit aller Verhältnisse des Menschen zur Gottheit in allen möglichen Auffassungsweisen, wie jeder sie als sein unmittelbares Leben inne werden kann, aber schon weil wir Wo und Wer sind, zeigt sich verschiedene Empfänglichkeit für verschiedene Gefühle, sowie ein verschiedener Standpunkt für ihre Verknüpfung. Deshalb kann die Eine, allgemeine Religion nur in einer Fülle von Individuen ins Dasein treten). Ein eigenes Individuum ist eine Religion nicht deshalb, weil sie ein bestimmtes Quantum religiösen Stoffes enthält. Schon in der Religion des einzelnen Menschen ist die Summe seines religiösen Stoffes durchaus zufällig und fliessend; dies Zufällige und Fliessende kann aber unmöglich das Feststehende und Wesentliche in der mehreren gemeinschaftlichen Religion sein. Individuen in der Religion begründet auch nicht jene

mehrfach erwähnte Verschiedenheit, ob das Universum als Chaos angeschaut wird, als elementare Vielheit oder als System, sondern durch die Eintheilung des Begriffs nur mehrere Arten. Auch das gibt uns keine individuelle Formen an die Hand, ob Gott persönlich gedacht wird oder nicht, gehen doch die beiden Vorstellungen des Personalismus und des Pantheismus durch alle drei Arten der Religion hindurch. „Ein Individuum der Religion kann nicht anders zu Stande gebracht werden als dadurch, dass irgend eine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür zum Centralpunkt der ganzen Religion gemacht und alles darin auf sie bezogen wird", oder, wie die zweite Auflage der Reden sagt: „dadurch, dass irgend eines von den grossen Verhältnissen der Menschheit im Universum (später: in der Welt und zum höchsten Wesen) auf eine Art, welche, wenn man nur auf die Idee der Religion sieht, als reine Willkür erscheint, sieht man aber auf die Eigenthümlichkeit der Bekenner, vielmehr die reinste Nothwendigkeit in sich trägt und nur der natürliche Ausdruck ihres Wesens selbst ist, dass auf solche Art eines zum Mittelpunkt der gesammten Religion gemacht und alle übrigen auf dieses eine bezogen werden". Nur dadurch kommt ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze, alle einzelnen Elemente erscheinen von einer gleichnamigen Seite und alle Gefühle erhalten einen gemeinschaftlichen Ton. Jede solche Gestaltung der Religion ist eine eigne positive Religion und in Rücksicht auf das Verhältnis aller Theilhaber zu dem Stifter eine eigene Schule und Jüngerschaft. Nur, wer in einer solchen bestimmten Form der Religion sich niederlässt, hat einen festen Wohnsitz in der religiösen Welt. Das heisst aber nicht, dass Jeder sich zu einer der bereits bestehenden Religionen bekennen muss, vielmehr mögen sich unzählige Religionen bilden von allen Punkten aus; auch ist in jeder positiven Religion Raum für unendliche Eigenthümlichkeiten, theils weil Jeder in dem unendlich grossen Umfang derselben sein besonderes Gebiet sich abstecken wird, theils weil für Jeden die Grundthatsache, durch welche ihm zuerst das religiöse Bewusstsein aufgeht, auch sein ganzes folgendes religiöses Leben eigenthümlich bestimmt. Den Geist einer Religion zu entdecken und sie wirklich zu verstehen, gelingt nur, wenn wir ihre Grundanschauung finden und aus ihr alles Einzelne abzuleiten vermögen. Nun erscheint aber jene Religion in Rücksicht auf ihre Theilhaber nothwendig als Schule, ihnen ist deshalb der Moment von besondrer Wichtigkeit, wo jene Anschauung zuerst in der Welt als Fundament und Mittelpunkt einer Religion aufgestellt worden ist, jede einzelne Aeusserung ihrer Religion bringen sie mit diesem Faktum in Verbindung, ja, sie sind nur zu sehr geneigt, jenes Grundfaktum gradezu zu verwechseln mit der Grundanschauung. Auch davor haben wir uns zu hüten.

Fragen wir denn jetzt nach dem Wesen der Jüdischen und der Christlichen Religion, so zeigt sich als die dem Judenthum

eigenthümliche Idee „keine andere, als die von einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung, von einer eigenen Reaktion des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgeht, durch ein anderes Endliches, das nicht als aus der Willkür hervorgehend gedacht wird". So wird alles betrachtet, Entstehen und Vergehen, Glück und Unglück, sogar innerhalb der menschlichen Seele Aeusserungen der Freiheit und unmittelbare Einwirkungen Gottes. Die ganze Geschichte erscheint als fortdauernder Wechsel zwischen Reiz und Gegenwirkung, als ein Gespräch zwischen Gott und den Menschen in Wort und That. Daher ist in der jüdischen Religion die Gabe der Weissagung so vollkommen ausgebildet, wie in keiner andern. „Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums ist keine andere als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der grösser werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Seiten dieser Anschauung und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffs im Christenthum und seine ganze Form bestimmt". Selbst die physische Welt ist abgewichen von ihrer ursprünglichen Vollkommenheit, aber nur in Folge des Abfalls der moralischen Welt, welche in selbsüchtiger Lossreissung vom Ganzen stetig vom Schlechten fortschreitet zum Schlimmeren. Dem entsprechend ist die Gottheit bemüht, durch immer neue Offenbarungen und immer vollkommnere Mittler die abgefallene Welt wieder zu sich zurückzuführen. Weil das Christenthum so überall ein irreligiöses Prinzip voraussetzt, ist es nothwendig polemisch, zunächst nach aussen gegen jede falsche Moral, jede schlechte Religion, jede unglückliche Vermischung beider, dann aber auch nach innen gegen jede Verunreinigung ihres eignen Wesens. Diese ursprüngliche Anschauung des Christenthums bestimmt auch den Charakter seiner Gefühle, denn das Grundgefühl des Christenthums, oder „der herrschende Ton aller seiner religiösen Gefühle" ist die „heilige Wehmuth" — „jede Freude und jeden Schmerz, jede Liebe und jede Furcht begleitet sie, ja in seinem Stolz wie in seiner Demuth ist sie der Grundton, auf den sich alles bezieht". So ist das Christenthum, und wenn wir seinen Urheber betrachten, bewundern wir nicht die Reinigkeit seiner Sittenlehre, nicht die Eigenthümlichkeit seines Charakters, „aber das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die grosse Idee, welche darzustellen er gekommen war, die Idee, dass alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammen zu hängen, sich in seiner Seele ausbildete". Niemals aber hat Jesus den Anspruch erhoben, der einzige Mittler zu sein, daher, „wer

dieselbe Anschauung in seiner Religion zu Grunde legt", oder (zweite Auflage), „wer von demselben Hauptpunkt mit seiner Religion ausgeht", ist ein Christ, „er mag seine Religion historisch aus sich selbst oder von irgend einem Andern ableiten". Doch schon die zweite Auflage fügt hinzu: „denn das wird sich von selbst ergeben, dass, wenn ihm dann Christus mit seiner ganzen Wirksamkeit gezeigt wird, er ihn auch anerkennen muss als den, der aller Vermittlung Mittelpunkt geschichtlich geworden ist, der Erlösung und Versöhnung wahrhaft gestiftet hat". Und die „Erläuterung" der dritten Auflage bezeichnet gar die Trennung der Religion Jesu von seiner Schule nur als „eine verschiedene Betrachtung derselben Sache aus verschiedenen Gesichtspunkten". Das Christenthum, statt ausschliessend zu sein, sieht gern andre und jüngere Gestalten der Religion hervorgehen, verweist doch Jesus selbst auf die Zukunft, und auch seine Jünger haben dem heiligen Geiste nie Grenzen gesetzt.

Mit der spätern Darstellung der „Reden" stimmen die Ausführungen der „Glaubenslehre" wesentlich überein. Da die Glaubenslehre als theologische Wissenschaft (gemäss der in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" (Berlin 1811) gegebenen Erklärung) nur in Beziehung auf den Dienst an der christlichen Kirche aufgestellt werden darf, muss sie einleitungsweise Lehnsätze aus andern Wissenschaften voraussenden. Die Ethik liefert ihr den allgemeinen Begriff der Kirche, die Religionsphilosophie ist die kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesammtheit die vollkommne Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind, die Apologetik lehrt die Eigenthümlichkeit der christlichen Kirche richtig auffassen und ihr Verhältnis zu andern Kirchen danach bestimmen. Die Kirche ist ohne Frage eine Gemeinschaft in Beziehung auf Frömmigkeit; es gilt also zunächst den Begriff der Frömmigkeit richtig zu bestimmen. Unser ganzes Leben ist ein fortwährender Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Ich; letzteres ist das Handeln, ersteres das Bewusstsein, als zwei verschiedene Formen das Wissen umfassend und das Gefühl. Das Wissen nämlich, obgleich als Erkannthaben ein Insichbleiben des Ich, ist als Erkennen doch immer zugleich auch ein Thun. Das Fühlen dagegen ist ein Insichbleiben als Bewegtwordensein, wie als Bewegtwerden, denn es wird nicht vom Ich bewirkt, sondern kommt im Ich zu Stande. Diese drei also erfüllen alle Momente unsers Lebens, Wissen, Thun und Gefühl. Die Frömmigkeit ist nun weder ein Wissen noch ein Thun, sondern ein Gefühl oder eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins, womit auf der einen Seite alle bewusstlosen Zustände, auf der andern jedes gegenständliche Bewusstsein ausgeschlossen ist. Wird die Frömmigkeit der Sphäre des Gefühls zugewiesen, so soll doch damit nicht jede Verbindung mit Wissen und Thun ausgeschlossen sein. Wenn vielmehr das Gefühl überhaupt den

Uebergang vermittelt zwischen Momenten, worin das Wissen, und solchen, worin das Thun vorherrscht, so wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in sich schliessen. Aber keines von beiden macht das Wesen der Frömmigkeit aus, „sondern nur sofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergiesst".

Gehört also die Frömmigkeit dem Gebiete des Gefühls an, welche nähere Bestimmtheit macht denn ein Gefühl zu einem frommen Gefühl? Im Gefühl werden wir uns nie unsres Selbst an und für sich bewusst, sondern stets einer besondern Bestimmtheit unsers Ich; jedes Gefühl umfasst daher zwei Elemente, ein Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesetzthaben, oder ein Sein und ein Irgendwiegewordensein. Jenem entspricht unsre Selbstthätigkeit, diesem unsre Empfänglichkeit. Alle auf der Selbstthätigkeit beruhenden Gefühle sind gemeinsam unser Freiheitsgefühl, alle aus der Empfänglichkeit hervorgehenden unser Abhängigkeitsgefühl. Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl sind in unserm Verhältnis zu den Dingen der Welt stets mit einander, und wenn auch bald das Gefühl der Freiheit, bald das Gefühl der Abhängigkeit überwiegt, so ist doch im Zusammensein mit der Welt nie eines ohne das andere. Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ein Freiheitsgefühl ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl gibt es für uns überhaupt nicht, denn sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus, so muss wenigstens der Gegenstand für dieselbe gegeben sein, sagt es nur eine innere selbstthätige Bewegung aus, so ist doch unser Dasein, aus dem sie hervorgeht, nicht blosses Produkt unsrer Selbstthätigkeit. Diese Verneinung schlechthiniger Freiheit ist für unser Bewusstsein sofort ein Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit, „denn es ist das Bewusstsein, dass unsre ganze Selbstthätigkeit ebenso von anders woher ist, wie dasjenige ganz von uns sein müsste, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten" *). Wie in jedem Gefühl, so ist auch in diesem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit neben dem Ich noch etwas Anderes gesetzt, woher die besondere Bestimmtheit unsers Selbstbewusstseins stammt. Dies Andre ist kein uns irgendwie zu gebender Gegenstand, es ist auch

---

*) Dass die Frömmigkeit schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl ist, nicht bloss, weil es jedes ihm zur Seite gehende Freiheitsgefühl ausschliesst, sondern auch, weil wir in ihm den Grund finden für unser theilweises Freiheitsgefühl in der Welt, wird von vielen übersehen, z. B. von Pfleiderer, wenn er behauptet, Schleiermacher's schlechthinige Abhängigkeit laufe hinaus auf „blosse Ergebung unter die Nothwendigkeit des Weltgesetzes". — Es ist dies nur einer von vielen Punkten, wo die harte Verurtheilung, welche Schleiermacher von Pfleiderer erfährt, auf einer falschen Auffassung beruht.

nicht die Welt in dem Sinne der Gesammtheit alles zeitlichen Seins, denn auf beides ist uns eine Gegenwirkung möglich. Dies Andre, oder das Woher unsers empfänglichen und selbstthätigen Daseins bezeichnen wir durch den Ausdruck Gott, nicht als ob wir ein Wissen von Gott hätten und durch dieses unser Abhängigkeitsgefühl bedingt wäre, sondern „Gott bedeutet uns zunächst nur das, was in diesem Gefühl das Mitbestimmende ist und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben". Deshalb darf auf der einen Seite jede Vorstellung von Gott ihren Inhalt nur diesem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit entnehmen, auf der andern Seite aber bildet sich diese Vorstellung, sobald das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl klares Selbstbewusstsein wird. „Also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, dass wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind" *).

In welcher Beziehung steht denn diese besondere Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, welche wir Frömmigkeit nennen, zu den übrigen Aeusserungen desselben? In der Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstsein lassen sich drei Stufen unterscheiden, das thierartig verworrene, in dem gegenständliches und in sich zurückgehendes Bewusstsein oder Anschauung und Gefühl noch nicht klar auseinander treten, das sinnliche, welches ganz und gar in diesem Gegensatz sich bewegt, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem dieser Gegensatz wieder verschwindet, und das Subjekt alles, dem es sich bisher entgegensetzte, als mit sich identisch zusammenfasst. Die niedrigste Stufe verschwindet allmählich, so wie die mittlere sich entwickelt und erst wenn sie verschwunden ist, tritt die höchste ein. Die mittlere Stufe aber und die höchste sind gleichzeitig mit einander, indem der Mensch sich nicht in einigen Momenten ausschliessend

---

*) Bekanntlich wird noch immer hin und her gestritten, ob Schleiermacher Deismus oder Pantheismus lehre. Ein unbegreiflicher Streit! Schleiermacher lehnt jede Erkenntnis Gottes ab, damit auch jede Erkenntnis über das Verhältnis Gottes zur Welt, also über die Frage, welche die Theorien des Deismus und Pantheismus lösen wollen — er ist also weder Deist, noch Pantheist. Die „Dogmatik" betrachtet Gott als das Woher unsrer religiösen Gefühle, welchem daher diejenigen Eigenschaften beigelegt werden, welche als Grund dieser Gefühle erscheinen. Wird diese Methode, dem unserm Erkennen unzugänglichen Gott die vom Glauben geforderten Eigenschaften beizulegen, als Aussage des Wissens über Gott genommen, — dann ist Schleiermacher Deist. Die „Reden" und die „Dialektik" setzen den Gottesbegriff der „Identitätsphilosophie" voraus. Wird derselbe trotz des Nachweises, dass wir Gott nicht erkennen können, als Aussage über Gottes Wesen und trotz Schelling's Protest (vergl. S. 91) als pantheistisch aufgefasst, — dann ist Schleiermacher Pantheist. Nimmt man beides zusammen, so lautet das Urtheil — er ist sowol Deist als Pantheist. — Gegenüber dieser Behauptung Schleiermacher's, dass mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nothwendig eine Vorstellung von Gott verbunden sei, ist der Vorwurf unbegründet, er vernachlässige das Moment der Vorstellung. Er behauptet nur, die Vorstellung von Gott erhalte ihren Inhalt nicht aus der Erkenntnis, sondern von dem frommen Gefühl.

seiner Verhältnisse im Gegensatz, in andern seiner schlechthinigen Abhängigkeit an und für sich bewusst ist. Dies Zusammensein beider ist aber nicht ein Verschmelzen beider zu einem dritten, sondern ein Bezogensein aufeinander, so dass der Mensch „sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewusst ist als ein im Gebiet des Gegensatzes für diesen Moment schon auf gewisse Weise bestimmter. Dieses Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewusstsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewusstseins". Ist damit die Frömmigkeit einmal eingetreten, so erscheint jeder Moment eines bloss sinnlichen Selbstbewusstseins als ein mangelhafter Zustand, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das an und für sich entweder gar kein wirkliches zeiterfüllendes Bewusstsein werden könnte, oder bei allem Wechsel des sinnlichen Selbstbewusstseins unison mittönen müsste, erhält erst durch diese Beziehung Begrenztheit und Klarheit. „Nämlich auf ein als Moment Gegebenes von theilweisigem Freiheits- und theilweisigem Abhängigkeitsgefühl als den Moment mit constituirend bezogen, wird es hierdurch erst eine besondere fromme Erregung, und in einem andern Moment auf ein anderswie Gegebenes bezogen, eine andere, so jedoch, dass das Wesen, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in beiden und so durch die ganze Reihe hindurch dasselbe ist und die Verschiedenheit nur daraus entsteht, dass dasselbe mit einem andern sinnlichen Selbstbewusstsein zusammengehend ein andrer Moment wird, aber immer ein Moment der höhern Potenz, während, wo gar keine Frömmigkeit ist, das sinnliche Selbstbewusstsein auf die ebenfalls beschriebene Weise auseinander geht in eine Reihe von Momenten der niedern Potenz, in der Periode der thierähnlichen Verworrenheit hingegen eine bestimmte Scheidung und Entgegensetzung von Momenten für das Subjekt selbst nicht stattfindet". Auch an dem Gegensatz des Angenehmen und des Unangenehmen gewinnt das fromme Bewusstsein Antheil durch seine Verbindung mit dem sinnlichen, freilich nicht in der Weise, dass das schon im sinnlichen Gefühl gesetzte Angenehme oder Unangenehme dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ohne Weiteres denselben Charakter mittheilte, sondern so, dass die Leichtigkeit oder die Schwierigkeit, mit welcher das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ein bestimmtes sinnliches Gefühl bezogen wird, Freude oder Schmerz erregt. Die Vollendung des höhern Bewusstseins würde darin bestehen, dass das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit allen Momenten des sinnlichen Bewusstseins oder des theilweisen Freiheits- und theilweisen Abhängigkeitsgefühls sich verknüpft. Dies ist möglich, weil keine Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewusstseins mit dem höhern unverträglich ist; wie aber die Stärke des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles differenziren muss, so auch die Leichtigkeit seines Eintritts, denn die verschiedenen Gestaltungen des sinnlichen Selbstbewusstseins sind „darin ungleich, wie sie das Hinzu-

treten des höheren Selbstbewusstseins mehr oder weniger hervortreten oder begünstigen". Diesem Gedanken entspricht, dass in den „Reden" Geborenwerden und Sterben Ausblicke auf das Unendliche genannt sind; ausgeführt und näher begründet ist er jedoch nirgends. — Führt die Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nothwendig zum Gottesbewusstsein, ist jeder Moment des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles mit einem sinnlichen Selbstbewusstsein verbunden und auf dasselbe bezogen, so trägt auch das Gottesbewusstsein nothwendig solche Bestimmungen an sich, welche dem Gebiet des Gegensatzes angehören, in welchem das sinnliche Selbstbewusstsein sich bewegt, und dies ist die Quelle alles Menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiete unvermeidlich ist.

Das also ist die Frömmigkeit als eigenthümliche Erscheinung des menschlichen Geisteslebens. Wie dieselbe mit Nothwendigkeit eine Gemeinschaft oder Kirche bildet, zeigt die Ethik. Die Religionsphilosophie betrachtet dagegen die verschiedenen Gestalten, in welchen die Frömmigkeit geschichtlich ins Dasein getreten ist. Dabei unterscheidet sie verschiedene Entwicklungsstufen und verschiedene Arten, d. h. jede fromme Gemeinschaft erscheint im Verhältnis zu den übrigen als einigen beigeordnet, andern aber über- oder untergeordnet. Damit ist freilich die Meinung ausgeschlossen, als sei eine Religion die schlechthin wahre, alle übrigen falsch, nicht aber die bei jedem Christen vorauszusetzende Ueberzeugung von der ausschliesslichen Vortrefflichkeit des Christenthums, denn wenn auch das Christenthum mit mehreren andern derselben Stufe angehört, kann es doch die vollkommenste sein. Die höchste Stufe nehmen die monotheistischen Religionen ein, d. h. „diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle frommen Gemüthszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von Einem Höchsten und Unendlichen aussprechen". Unter ihnen stehen die Vielgötterei und der eigentliche Götzendienst. Diese Verschiedenheit, Einen Gott zu glauben, von welchem der Fromme die ganze Welt und sich als Bestandtheil derselben abhängig setzt, oder einen Kreis von Göttern, welche sich in die Weltherrschaft theilen, oder einzelne Götzen, welche der Familie oder dem Boden oder einem einzelnen Geschäfte eignen, scheint zunächst nur eine Verschiedenheit der Vorstellungsweise und deshalb von nur abgeleiteter Bedeutung zu sein. Genauer zugesehen erweist sie sich jedoch als beruhend auf verschiedenen Zuständen des Selbstbewusstseins, theils auf dem verschiedenen Umfang des Selbstbewusstseins, ob es einen kleinen Theil des endlichen Seins oder die Gesammtheit desselben als Welt umfasst, theils auf der Klarheit, mit welcher das höhere Selbstbewusstsein vom niedern unterschieden wird. Im eigentlichen Götzendienst umfasst das Selbstbewusstsein nur einen kleinen, zufällig begränzten Theil des endlichen Seins, überdies sind höheres und niederes Selbstbewusstsein noch so wenig geschieden, dass das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit auf einen

einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand zurückgeführt wird. Im Polytheismus ist diese Scheidung eingetreten, aber die verschiedenen Sphären des niedern Bewusstseins nehmen noch eine verschiedene Stellung ein zum Eintritt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Im Monotheismus ist einerseits das Selbstbewusstsein durch Aufnahme der ganzen Welt erweitert zum allgemeinen Endlichkeitsbewusstsein, andrerseits erscheinen alle Sphären des sinnlichen Bewusstseins als gleich im Verhältnis zum allgemeinen Abhängigkeitsgefühl. (Die „Reden" verfügen für diese Unterscheidung nur über die drei Formen, das Universum anzuschauen oder vorzustellen als Chaos, ungeordnete Vielheit oder System). Auf der Stufe des Monotheismus stehen Judenthum, Christenthum und Muhamedanismus. Das Judenthum zeigt durch seinen Partikularismus, der Islam durch den stark sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen noch eine starke Verwandtschaft mit der Vielgötterei; das Christenthum hält sich von beiden Ausweichungen frei, und ist schon deshalb in der That die vollkommenste unter den am meisten entwickelten Religionsformen.

Fragen wir nun nach einem Artunterschied unter den Religionen der höchsten Stufe, so bietet sich uns der Gegensatz der ästhetischen und der teleologischen Frömmigkeit dar. Aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl für sich können verschiedene Arten der Religion nicht abgeleitet werden, weil es seinem Wesen nach ganz einfach ist, sie lassen sich nur ableiten aus der Verbindung desselben mit dem sinnlichen Selbstbewusstsein. Hier ist der grösste Gegensatz der, dass bei einigen „die leidendlichen Zustände, gleichviel, ob angenehm oder unangenehm, ob durch die äussere Natur oder durch gesellige Verhältnisse veranlasst, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur insofern erregen, als sie auf die Selbstthätigkeit bezogen werden, d. h. insofern als wir wissen, dass etwas und was eben deshalb, weil wir uns zu der Gesammtheit des Seins in dem Verhältnis befinden, welches in dem leidendlichen Zustand ausgedrückt ist, von uns zu thun sei, so demnach, dass die mit jenem Zustande zusammenhängende und daraus hervorgehende Handlung eben dieses Gottesbewusstsein zu seinem Impuls hat", bei andern „das Selbstbewusstsein eines Thätigkeitszustandes nur in der Beziehung in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wie der Zustand selbst als Ergebnis aus den zwischen dem Subjekt und dem übrigen gesammten Sein bestehenden Verhältnissen erscheint, also auf die leidendliche Seite des Subjektes bezogen wird". Jenes ist die teleologische Form der Frömmigkeit, dieses die ästhetische; dort bildet die Beziehung auf die sittliche Aufgabe oder auf die Förderung des Reiches Gottes den Grundtypus der frommen Gemüthszustände, hier die Zusammenstimmung des einzelnen Lebens mit der Gesammtwirkung aller Dinge. Prüfen wir die drei monotheistischen Glaubensweisen an diesem Gegensatz, so trägt der Muhamedanismus unverkennbar den ästhetischen Typus an sich, während

der teleologische Typus am meisten im Christenthum ausgeprägt ist, minder vollkommen im Judenthum.

Durch derartige begriffliche Unterscheidungen wie die bisherigen gewinnen wir aber immer nur Begriffe, wenn auch recht enge, aber niemals Individuen. Schon die „Reden“ hatten ein Doppeltes zur Bestimmung eines Individuums der Religion gefordert, eine Grundanschauung und ein Grundfaktum, jedoch so, dass dem Grundfaktum nur nebensächliche Bedeutung zugestanden ward; in diesem Punkt abweichend erklärt die „Glaubenslehre“: „Jede einzelne Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit ist eine theils äusserlich als ein von einem bestimmten Anfang ausgehendes geschichtlich stetiges, theils innerlich als eigenthümliche Abänderung alles dessen, was in jeder ausgebildeten Glaubensweise derselben Art und Abstufung auch vorkommt und aus beiden zusammengenommen ist das eigenthümliche Wesen einer jeden zu ersehen“. Gegenüber der thörichten, wenn auch weit verbreiteten Meinung, als sei das Meiste in allen Gemeinschaften der höchsten Stufe dasselbe und komme zu diesem Gemeinsamen nur in jeder noch einiges Besondere hinzu, wird hier behauptet, dass „in allen zwar dasselbe sei, aber in jeder alles auf andre Weise“. In jeder eigenthümlichen frommen Gemeinschaft muss auch eine eigenthümliche Bestimmung des Selbstbewusstseins herrschen und in Folge dessen auch das mehreren Glaubensweisen Gemeinsame in jeder eine eigenthümliche Färbung gewinnen. „In jeder eigenthümlichen Glaubensweise haftet das an und für sich überall auf derselben Stufe gleiche Gottesbewusstsein an irgend einer Beziehung des Selbstbewusstseins auf so vorzügliche Weise, dass es sich mit allen andern Bestimmtheiten des Selbstbewusstseins nur vermittelst jenes einigen kann, so dass dieser Beziehung alle andern untergeordnet sind und sie allen andern ihre Farbe und ihren Ton mittheilt“. (Ebenso liessen die „Reden“ eine eigenthümliche Religion dadurch zu Stande kommen, dass „eine einzelne Anschauung des Universum“ oder „eines von den grossen Verhältnissen der Menschheit im Universum“ zum Mittelpunkt der Religion gemacht wird). Zu dieser innern Eigenthümlichkeit einer Religion tritt dann die äussere Einheit der geschichtlichen Entwicklung hinzu. Auf niederen Stufen kann freilich die äussere Einheit nicht bestimmt nachgewiesen werden, so dass gleiches religiöses Leben verschiedene geschichtliche Anknüpfungspunkte haben kann, aber in der höheren Entwicklung vollendet sich die äussere Einheit gleichmässig mit der innern, so dass Niemand es als möglich denken kann, „dass christliche Frömmigkeit irgendwo gleichsam von selbst entstehen könne ganz ausserhalb alles geschichtlichen Zusammenhanges mit dem von Christo ausgegangenen Impuls“. (Man vergleiche dazu S. 197). „Die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Thatsache, insofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst

nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist", wird durch den Begriff der Offenbarung bezeichnet. In der behaupteten Ursprünglichkeit ist das Einwirken einer göttlichen Causalität gesetzt, auch hat sie eine Wirkung auf das Heil der Menschen, darin stimmt dieser Begriff von Offenbarung mit dem gewöhnlichen überein. Aber sie ist nicht eine Wirkung auf den Menschen als erkennendes Wesen, also nicht wesentlich Lehre, sondern die Selbstdarstellung einer von Gott erfüllten Person, welche durch ihre ganze Existenz zunächst auf das Selbstbewusstsein wirkt.

Suchen wir nach den bisher aufgestellten Gesichtspunkten das Wesen des Christenthums zu bestimmen, so ergibt sich zunächst als der Ort des Christenthums die teleologische Richtung der monotheistischen Glaubensweise. Der individuelle Charakter desselben wird bestimmt durch das Grundgefühl der Erlösung, welches den Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit ausmacht, und durch die Grundthatsache, dass diese Erlösung durch Jesum Christum geschehen ist, beides ungetrennt zusammen, denn „die Beziehung auf die Erlösung ist nur deshalb in jedem christlichen frommen Bewusstsein, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist, und Jesus ist nur auf die Weise Stifter einer frommen Gemeinschaft, als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewusst werden". Erlösung bezeichnet die durch Einwirkung eines Andern bewirkte Leichtigkeit, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu verwirklichen. Die Erscheinung des Erlösers ist als Anfangspunkt einer eigenthümlich gestalteten frommen Gemeinschaft allerdings göttliche Offenbarung, doch hindert Nichts, sie als eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft zu betrachten, welche nach, wenn auch uns verborgenen, doch göttlich geordneten Gesetzen sich in einzelnen Menschen an einzelnen Punkten äussert, um durch sie die übrigen weiter zu fördern. Da Jesus als Erlöser der Menschheit gegenübergestellt wird, können die erlösenden Momente seines Lebens nicht aus der allen Andern gleichmässig einwohnenden Vernunft erklärt werden, da aber doch alle zur Aufnahme dieser Erlösung fähig gedacht werden, kann sie ebensowenig schlechthin übernatürlich gedacht werden. — Besteht das eigenthümliche Wesen des Christenthums darin, dass alle fromme Erregungen auf die durch Jesum von Nazareth geschehene Erlösung bezogen werden, so sind alle Anschauungen abzuweisen, welche entweder die menschliche Natur so bestimmen, dass eine Erlösung nicht vollzogen werden kann, oder den Erlöser in solcher Weise beschreiben, dass er die Erlösung nicht vollziehen kann. Jene leugnen entweder die Erlösungsbedürftigkeit oder die Erlösungsfähigkeit des Menschen, diese betonen entweder den eigenthümlichen Vorzug des Erlösers vor den Erlösten bis zur Leugnung seiner wesentlichen Gleichheit mit ihnen, oder diese Gleichheit bis zur Aufhebung jedes eigenthümlichen Vorzugs. Also sind die natürlichen Ketzereien am Christen-

thum die pelagianische und manichäische, die doketische und nazoräische.

Bis jetzt ist die christliche Religion nur betrachtet, sofern sie als Frömmigkeit eine besondere Bestimmtheit des Selbstbewusstseins oder ein eigenthümliches Phänomen unsers geistigen Innenlebens ist. Alle frommen Erregungen aber machen sich äusserlich kund, unmittelbar durch Gesichtszüge und Bewegungen, Töne und Gebehrden, oder durch heilige Zeichen und symbolische Handlungen, mittelbar durchs Wort, sobald die logisch geordnete Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewusstseins gerichtet wird. Auf diese Weise erst entstehen die Glaubenssätze; sie sind secundäre Produkte und deshalb von untergeordneter Bedeutung, sie haben ihren letzten Grund so ausschliesslich in den Erregungen des frommen Selbstbewusstseins, dass gleichlautende Aussagen spekulativen Charakters keine Glaubenssätze sind, und in dieser Beziehung auf die frommen Gemüthserregungen liegt ihr kirchlicher Werth; sie streben aber zugleich nach Bestimmtheit sowol der darin vorkommenden Begriffe als deren Verknüpfung, und darauf beruht ihr wissenschaftlicher Werth. Entstehen die Glaubenssätze durch die logische Reflexion auf das fromme Selbstbewusstsein, so haben sie zunächst nur die Gemüthszustände zu beschreiben, in denen das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit dem sinnlichen Selbstbewusstsein zu einem bestimmten, Zeit erfüllenden Moment zusammentritt. Diese Aussagen schöpfen ihren Inhalt nur aus der innern Erfahrung des Frommen und kommen deshalb nicht in die Gefahr, Fremdartiges aufzunehmen. Wie in jedem Gefühl, so ist auch im frommen Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit unmittelbar ein Mitbestimmendes gesetzt, ein Woher der besondern Bestimmtheit des Selbstbewusstseins. Deshalb enthalten die Glaubenssätze als Beschreibungen des frommen Selbstbewusstseins zweitens nothwendig auch Beschreibungen des mit demselben unmittelbar gesetzten Gottesbewusstseins oder Aussagen über Gott als den Grund des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Nun wird ja auch der Wissenschaft nachgerühmt, es gebe in ihr ein unmittelbares Wissen um Gott, und darin liegt die Gefahr, die Glaubenslehre durch spekulative Aussagen zu verunreinigen. Beide müssen sorgfältig getrennt werden, der Glaubenslehre ist es gar nicht zu thun um ein Wissen von Gott an und für sich ausser der Welt und unabhängig von ihr, sondern nur um Gott, wie der Mensch im frommen Selbstbewusstsein seiner unmittelbar inne wird. Mag es ein spekulatives Wissen von Gott geben oder nicht, mag es ausfallen wie es will, die Glaubenslehre bleibt davon völlig unberührt. Nur dies Eine ist in der religiösen Erfahrung unmittelbar gesetzt, dass Gott und Welt nicht zusammenfallen, und mit solchen philosophischen Ansichten, welche die Begriffe Gott und Welt in keiner Weise auseinanderhalten, kann daher die Glaubenslehre nicht zusammengehen, sonst kann sie sich für

ihre Aussagen über Gott und seine Eigenschaften der Ausdrucksweise jeder Spekulation bedienen, weil ihre Tendenz eine durchaus eigenthümliche ist. In der frommen Gemüthserregung, wenigstens der höher entwickelten Religionen, ist in das Selbstbewusstsein die Welt als Gesammtheit des endlichen Seins mit aufgenommen oder mit dem Ich auch die Welt als von Gott schlechthin abhängig gesetzt, deshalb können die frommen Gemüthszustände nicht vollständig beschrieben oder die Glaubenssätze nicht vollständig entworfen werden, ohne dass drittens auch Aussagen gemacht werden über die Welt in ihrer Abhängigkeit von Gott. Aussagen über Beschaffenheiten der Welt enthält auch die Naturwissenschaft, und so ist auch von dieser Seite die Möglichkeit geboten zu einer Verunreinigung der Glaubenslehre. In Wahrheit freilich haben beide mit einander Nichts zu thun, die Naturwissenschaft beschreibt die Welt wie sie unserm Erkennen sich darbietet nach den ihr wesentlich zukommenden Eigenschaften, die Glaubenslehre beschreibt die Welt, wie sie uns erscheint als mit aufgenommen in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott. Nur Eins verlangt die Glaubenslehre, wenigstens die christliche, von der Naturwissenschaft, um mit ihr sich vertragen zu können, dass sie nämlich den Gegensatz von gut und böse, also auch im Menschen den Unterschied von geistig und sinnlich nicht völlig aufhebe. Kurz, weil in jedem Moment frommer Gemüthserregung Selbstbewusstsein, Gottesbewusstsein und Weltbewusstsein in und mit einander in eigenthümlicher Bestimmtheit vorkommmen, so zerlegen sich die Glaubenssätze als Reflexionen über diese frommen Gemüthserregungen naturgemäss in Aussagen über uns selbst, über Gott und über die Welt. Da nun im Christenthum das Bewusstsein der Erlösung den Mittelpunkt aller frommen Gemüthszustände bildet, muss die christliche Glaubenslehre jene drei Reihen von Aussagen vorführen zunächst ohne Rücksicht auf den Gegensatz von Sünde und Gnade, dann mit Berücksichtigung desselben. Dies ist das Schema, nach dem Schleiermacher seine Glaubenslehre entworfen hat. Auf den Inhalt derselben näher einzugehen ist hier nicht der Ort.

II.

Zwei Punkte des bisher Dargestellten sind es, welche eine nähere Betrachtung der philosophischen Ansichten Schleiermacher's fordern. Zunächst fragt sich, wie seine Auffassung der Religion als psychologischen Phänomens in seinen allgemein psychologischen Anschauungen begründet ist, alsdann, zu welchen Resultaten seine Spekulation über Gott und Welt hinführt, ob also Schleiermacher der von ihm selbst aufgestellten Forderung genügt habe, dass nicht nur kein Widerspruch bestehe zwischen christlicher Glaubenslehre und spekulativer Philosophie, sondern dass auch der Wissende sich der Zusammenstimmung

beider positiv bewusst werde. Jene Frage verweist uns auf die „Psychologie“ und „Aesthetik“, diese auf die „Dialektik“.

Die Psychologie oder Seelenlehre stösst gleich im Eingang auf die Schwierigkeit, dass ihr Objekt, die Seele, uns nicht als einzelner äusserlich wahrnehmbarer Gegenstand gegeben ist. Wir finden die Seele stets untrennbar verbunden mit dem Leibe, und nur das Ich als untrennbare Einheit von Seele und Leib kann Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung sein. Die Wissenschaft vom Ich ist die Anthropologie; betrachtet sie das Ich aus dem Gesichtspunkt des Geistes, so ist sie Psychologie, betrachtet sie das Ich aus dem Gesichtspunkt des Leibes, so ist sie Physiologie. Wie es falsch ist, die Einheit des Ich auseinander zureissen in eine Seele, unabhängig vom Leib, und in einen Leib, unabhängig von der Seele, ebenso falsch ist es, die einzelnen psychischen Thätigkeiten als ebensoviele verschiedene Vermögen zu personificiren, und mit solcher Selbständigkeit neben einander zu stellen, dass die Einheit des Subjekts darüber fast ganz verschwindet. Auch diese Thätigkeiten müssen aus der Einheit des Ich erklärt werden. Zum Begriff einer lebendigen Einheit gehört es, dass sie den Grund zum Theil in sich und nur zum Theil ausser sich hat; alle Thätigkeiten derselben sind daher bald ein Eindringenwollen des Aeussern in das Innere, bald ein Ausströmen des Lebendigen gegen die Gesammtheit. So auch das menschliche Ich; sagen doch schon die „Reden“: „Jede menschliche Seele ist nur ein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe. Der eine ist das Bestreben, alles was sie umgibt an sich zu ziehen, in ihr eignes Leben zu verstricken und wo möglich in ihr innerstes Wesen ganz einzusaugen. Der andere ist die Sehnsucht, ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, alles damit zu durchdringen, allen davon mitzutheilen und selbst nie erschöpft zu werden“. Die Thätigkeiten des menschlichen Ich zerfallen also in diese beiden Classen, in die aufnehmenden und in die ausströmenden. Dies ist der Gegensatz, zwischen dem alle Momente des Lebens sich bewegen und dessen Glieder nie ganz ohne einander sind. „Das Totalbild wird also dies sein, dass uns das Leben erscheint als ein Oscilliren zwischen den überwiegend aufnehmenden und überwiegend ausströmenden Thätigkeiten, so dass in der einen immer ein Minimum der andern mitgesetzt ist und das Ganze sich darstellt als eine fortwährende Circulation, in welcher die Einwirkungen von aussen her das einzelne Leben anregen unter der Form der Empfänglichkeit und dann das Leben sich steigert zur Selbstthätigkeit, die in einem Ausströmen sich endigt, bis dann wieder Einwirkungen von aussen kommen“.

Bewusstsein und Handeln sind die beiden grossen Sphären, in welche das Leben zerfällt; jenes beruht auf der durch unsre Empfänglichkeit aufgenommenen Einwirkung des Aeussern auf das Ich, dieses umfasst alle selbstthätige Einwirkung des Ich auf

das Ausser-ihm. In jeder dieser Sphären macht sich wieder der Gegensatz zweier relativ selbständiger Glieder geltend. Das Aus-sich-heraustreten des Ich hat als Wirkung bald überwiegend die dadurch in einem Andern hervorgebrachte Veränderung, ohne dass auf die Thätigkeit des Ich reflektirt wird, bald überwiegend das Handeln des Ich, wobei eine Veränderung des Ausser-uns nur als ein Minimum besteht. Jenes ist das bewirkende, dieses das darstellende Handeln. Die Einwirkung des Ausser-uns auf das Ich führt zunächst zu einem Moment unmittelbarer Einheit beider: dieser geht jedem Bewusstsein voraus. Mit dem Eintritt des Bewusstseins treten beide nothwendig auseinander und es überwiegt nothwendig entweder das Sein der Dinge ausser uns oder die Wahrnehmung, oder das Sein der Dinge in uns, d. h. die durch ihre Einwirkung in uns bewirkte Veränderung, das Selbstbewusstsein, das Gefühl oder die Empfindung. Das Gefühl also steht mit dem Wissen zusammen auf der Seite der aufnehmenden Thätigkeit und insofern dem Handeln als der ausströmenden gegenüber, aber es ist neben Wissen und Handeln ein selbständiges Drittes.

Auf dem Gebiete des Wissens treten als niedere und höhere Potenz die Sinnesthätigkeit und die Denkthätigkeit auseinander, welche wol unterschieden werden müssen aber niemals ausser und ohne einander sind. Auch auf der Seite des subjektiven oder des Selbstbewusstseins treten eine niedere und eine höhere Potenz auseinander. Jene ist das Bewusstsein von relativ entgegensetzten Lebenszuständen, welche durch das Verhältnis der Receptivität zu dem Ausser-uns bestimmt werden, diese tritt ein, sobald das selbstische Bewusstsein, welches bloss auf Bestimmungen des Einzelnen geht, sich erweitert zum Gattungsbewusstsein, so dass eine persönliche Lebenshemmung dem Antheil an der Förderung des Gesammtlebens untergeordnet wird. Die geselligen Gefühle knüpfen freilich in ihrem ersten Eintreten an die Identität des Lebens in blutsverwandten Personen an, aber die weitere Entwicklung zeigt, dass sie vom Organischen durchaus losgelöst sind. Die höchste Stufe des Geselligen zeigt sich vorzüglich im Gebiet des Religiösen in denjenigen Religionen, welche Weltreligionen werden wollen, im Verkehr des Lebens, in der allgemeinen Gastfreiheit und in der Freundschaft.

In der Beziehung des Einzelwesens auf die Totalität des Ausser-uns entsteht eine besondere Form des Selbstgefühls, welche wir Naturgefühl nennen; demselben verwandt, weil ebenfalls sich entwickelnd in Beziehung auf die Natur, aber eine höhere Stufe repräsentirend, ist das Wohlgefallen. Das Wohlgefallen am Schönen beruht offenbar auf dem Afficirtsein durch einen Zustand des objektiven Bewusstseins, aber nicht als blosse Auffassung, sondern insofern in einem Einzelnen das Ziel des Erkennenwollens in irgend einer Beziehung erreicht ist, so dass der ganze Prozess darin Ruhe und Befriedigung findet. Das verwandte Gefühl des

Erhabenen schliesst eine solche Ruhe und Befriedigung nicht in sich, im Gegentheil, während der Gegenstand stets zur Betrachtung aufregt, trägt das Selbstbewusstsein den Charakter des Deprimirtseins an sich. Der Gegenstand zeigt nämlich eine das Maass überschreitende Kraft, so dass unser Auffassungsvermögen zu schwach ist, ihn zu erschöpfen. Mit dem Eindruck des Erhabenen hat nun das Religiöse die grösste Analogie. „Was wir in der einfachsten und allgemeinsten Weise durch den Ausdruck Andacht bezeichnen, ist ein eben solches sich selbst einem Andern untergeben finden, ein in der Unerschöpflichkeit des Gegenstandes gleichsam untergehen und doch wieder von demselben angezogen werden. Es ist ein sich verlieren in das Unendliche, mit dem Bewusstsein verbunden, dass hier eine jede Reaktion völlig unstatthaft ist". Diese Verwandtschaft des Religiösen mit dem Erhabenen kommt auch darin zum Ausdruck, dass in den niederen Religionen zur Verehrung des höchsten Wesens mit Vorliebe solche Stätten gewählt werden, wo die Umgebung der Natur den Eindruck des Erhabenen hervorbringen muss. In ihrer höhern Entwicklung freilich setzen die religiösen Gefühle die geselligen nothwendig voraus. „In dem religiösen Gefühl ist also ein Zusammenfassen des Naturgefühls und des geselligen Gefühls, aus denen es sich entwickelt, und wenn wir die natürliche Richtung, die darin liegt, bezeichnen sollen, so ist es die auf die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Sein, wie es zugleich Bewusstsein ist und dem Sein wie es im Bewusstsein gegeben ist, aber eine Aufhebung rein auf der subjektiven Seite des Bewusstseins". Wir können garnicht anders als darauf gerichtet sein und diese Richtung des Geistes ist ohne Frage die höchste Stufe des Selbstbewusstseins.

Das Gefühl erscheint nach dem Bisherigen nach der „Psychologie" als reine Passivität, wenn auch beruhend auf dem Minimum von Selbstthätigkeit, das im Aufnehmen enthalten ist. Damit stimmt überein die oben dargestellte Auffassung der „Glaubenslehre", die nur in der Nöthigung, in jedem Gefühl ein Mitbestimmendes oder ein Woher desselben mitzudenken, noch erinnert daran, wie die erste Auflage der „Reden" in der mit jedem Gefühl untrennbar gesetzten Anschauung die menschliche Selbstthätigkeit auch auf diesem Gebiete geistigen Lebens anerkennt. Auf diesen Gedanken führen wieder die Erörterungen der „Aesthetik". Die Kunst, sowol die Gedankenerzeugung in der Poesie, als die Entstehung der Bilder in den bildenden Künsten, beruht nicht auf der Receptivität, sondern auf der Produktivität des menschlichen Geistes. Fragen wir nun nach dem Orte, den diese Thätigkeit im Geistesleben einnimmt, so werden wir auf das unmittelbare Selbstbewusstsein hingewiesen. Das Selbstbewusstsein nämlich ist ohne Frage ein Geistiges, als solches aber ebenso gewiss Thätigkeit, denn Geist können wir nicht bloss als leidend denken, denn leidend ist das Todte. Der Geist da-

gegen ist durchaus lebendig und thätig. In seinem Sichselbstbewusstsein ist der Einzelne nur der Einzelne, hier also ist der Ursprung des Individuellen. Während das Denken des Ich der Ausdruck ist der Beharrlichkeit desselben Lebens in der Verschiedenheit seiner Momente, ist das unmittelbare Bewusstsein die Verschiedenheit der Momente selbst, es ist immer ein Beweis von Differenzen der Momente, ein Andersgewordensein und bezieht sich darauf. Dies ist aber nicht ein Gegebenes, also nur Passivität, sondern Thätigkeit und zwar die Thätigkeit des einzelnen Lebens in seiner Differenz. Zunächst zeigt sich die Differenz des rein geistigen und des rein sinnlichen Selbstbewusstseins, welche in der Einheit des Lebens niemals eines ohne das andere sind, z. B. wenn durch Krankheit des Leibes das Leben des Geistes mehr oder weniger deprimirt wird. Auch dies ist keine Passivität, sondern die Agilität des einzelnen Lebens in seinen beiden Beziehungen, in Beziehung zu dem Leiblichen und Materiellen auf der einen und zu dem Idealen auf der andern Seite. Auch auf jeder dieser beiden Seiten tritt eine solche Differenz ein, ein Wechsel von entgegengesetzten Momenten der Depression und der Erhebung. So würde z. B. ein Mensch, der immer vollkommen gesund wäre, gar kein Bewusstsein haben von seiner Leiblichkeit; die leibliche Seite des Selbstbewusstseins bedarf also des Wechsels von Lust und Unlust. Die geistige Seite hat freilich in sich keinen solchen Wechsel von deprimirenden und erhebenden Momenten, da sie reine, in sich gleiche Thätigkeit ist; da jedoch vom animalischen Leben Thätigkeiten ausgehen, welche das geistige hemmen, so bekommt auch dieses Antheil an jenem Wechsel. Ausserdem steht der Mensch mit seinem Einzelleben in der Welt und seine geistigen Thätigkeiten sind durch diesen Zusammenhang desselben bedingt, und auch in diesem Verhältnis gibt es Hemmungen des geistigen Lebens. Betrachten wir nun die ganze Mannichfaltigkeit einzelner Momente, ausgehend von dem sinnlichen Selbstbewusstsein, sofern in ihm nur ein Minimum von eigentlich geistigem Gehalt vorkommt, und fragen nach dem Maximum der geistigen Thätigkeit, so kann dieses nur in einer Relation sein, welche über den Gegensatz von geistiger Thätigkeit und sie hemmender materieller Einwirkung hinausliegt. „Was aber über den Gegensatz hinausliegt, ist nur das, was wir in verschiedenen Benennungen als das Absolute, die höchste Einheit, das höchste Wesen bezeichnen; so ist das unmittelbare Selbstbewusstsein was in der Relation zu diesem wäre, das Maximum des geistigen Gehaltes und in seiner Isolirtheit an und für sich betrachtet, aller Störung unfähig. Allein in einem wirklichen Moment ist das eine so wenig isolirt, wie das andere und es ist nur da als Maximum des geistigen Gehalts wie das andere leibliche das Minimum davon ist“.

Diese Beziehung des Selbstbewusstseins zu dem Absoluten tritt uns des Nähern entgegen in der „Dialektik“. Als Lehre

von der Kunst zu philosophiren will die Dialektik die gewöhnlich getrennten Disciplinen der formalen Logik und der Metaphysik wieder in der ihnen wesentlichen Verbindung behandeln. Indem sie nämlich, zumal wenn sie als Kunst der philosophischen Gesprächführung definirt wird, nicht bloss gegenüber dem Skepticismus voraussetzt, dass ein Wissen überhaupt möglich ist, sondern auch gegenüber dem Idealismus, dass das Wissen bereits wirklich existirt in dem sogenannten gemeinen Wissen der gewöhnlichen Erfahrungswissenschaften, erhebt die Dialektik nicht den Anspruch, das Wissen überhaupt erst zu erzeugen, sondern sie will nur in bewusster Kunstthätigkeit ausüben und auszuüben lehren, was im alltäglichen Prozess des Wissens in unbewusster Weise sich vollzieht. In drei Stufen steigt nämlich das objektive Bewusstsein von den verworrenen Wahrnehmungen des Kindes durch die traditionelle Auffassung wissenschaftlicher Elemente auf zur Philosophie. Die realen Wissenschaften liegen auf der zweiten Stufe, sind aber wirkliches Wissen nur, sofern sie von der Philosophie durchdrungen sind. Diese Beziehung ist eine doppelte, einmal hängt jedes Wissen mit einem andern zusammen und ist deshalb den allgemeinen Regeln unterworfen, welche die Philosophie für die Verknüpfung der Gedanken aufstellt, ferner bezieht sich jedes Wissen auf einen Gegenstand und behauptet, mit ihm übereinzustimmen und ist deshalb abhängig von dem allgemeinen Grundsatz, welchen die Philosophie über das Verhältnis unsers Wissens zum Sein aufstellt. Da diese beiden Beziehungen auf den ersten Blick gegen einander selbständig sind, hat man sich verleiten lassen, die Betrachtung der Gedankenverknüpfung als formale Logik und die Betrachtung des Zusammenhangs von Wissen und Sein als Metaphysik völlig losgelöst von einander zu behandeln. Diese Trennung ist durchaus unhaltbar. Die Gedanken sind nur dann richtig verknüpft, wenn ihre Verknüpfung derjenigen der Dinge entspricht; die Regeln der Gedankenverknüpfung können wir also nur dann feststellen, wenn wir die wirkliche Verbindung des Seins kennen. Andrerseits können wir die Beziehung unsers Wissens auf ein Sein nur in den Regeln der Verknüpfung aussprechen. Formale Logik also ohne Metaphysik, ist ebensowenig Wissenschaft, wie Metaphysik ohne formale Logik. Wir müssen vielmehr beide wieder verbinden, wie das Alterthum. Für diese einheitliche Wissenschaft bedürfen wir dann auch eines andern Namens und es bietet sich uns der Name „Dialektik“, in dem Sinne Plato's nämlich, nicht in demjenigen Hegel's.

Sehen wir auf den Inhalt der „Dialektik“, so finden wir hier eine Erkenntnistheorie, welche auf das Genaueste mit derjenigen Kant's übereinstimmt, aber hineingearbeitet in eine der Schelling'schen Identitätsphilosophie verwandte Weltanschauung. Der Begriff des Absoluten ist derjenige der „Identitätsphilosophie“, aber mit der „intellektuellen Anschauung“ wird jede Erkenntnis desselben, also jede Metaphysik aufgegeben und nachgewiesen, dass

das Absolute oder die transscendentale Einheit oder Gott sowol vom Wissen als vom Wollen gefordert, aber weder vom Wissen noch vom Wollen erreicht wird, dagegen im unmittelbaren Selbstbewusstsein oder in der Religion gegeben ist. Schleiermacher acceptirt also vollständig den von Kant gelieferten Nachweis, dass die Metaphysik nicht zur Theologie, d. h. zur Erkenntnis Gottes hinführe, leistet aber gegen Kant den parallelen Nachweis, dass auch die Moral eine Theologie nicht begründe. Ruht also die Religion auf der Theologie, so ist sie unmöglich. Aber die Religion ist unmittelbar und aus ihr entspringt erst die Theologie. Was wir im Wissen und Handeln immer voraussetzen müssen, aber nie erreichen können, das Absolute oder Gott, ist uns in der Religion unmittelbar gegeben. Es ruht also die Religion weder auf der Metaphysik noch auf der Moral, sondern umgekehrt, Wissen und Handeln erhalten beide ihre Gewissheit erst durch die Religion.

Dieser Grundgedanke der „Dialektik" wird etwas verhüllt durch die Ungleichmässigkeit der Ausführung. Das Wollen nämlich wird ganz kurz erledigt, während die Erörterung des Wissens bis ins Detail durchgeführt wird. Wir erinnern nur an die für uns wichtigen Gedanken.

Das Wissen ist dasjenige Denken, welchem die beiden Merkmale zukommen, dass es vorgestellt wird mit der Nothwendigkeit, von allen Denkfähigen in derselben Weise producirt zu werden, und dass es vorgestellt wird als einem darin gedachten Sein entsprechend. Jenes Denken entsteht durch das Zusammenwirken der organischen und der intellektuellen Funktion; jene beruht auf der Receptivität unsrer Sinnlichkeit und liefert die Mannichfaltigkeit der äussern Eindrücke, diese beruht auf der Spontaneität unsrer Vernunft und liefert die bestimmte Einheit. In jedem Denkakt müssen beide zusammen sein; ein Denken mit überwiegender Vernunftthätigkeit und bloss anhängender organischer ist eigentliches Denken, ein Denken mit überwiegender organischer und bloss anhängender intellektueller Thätigkeit ist Wahrnehmen, das Gleichgewicht beider ist Anschauen. Das Wissen kann in der Form des Denkens und des Wahrnehmens vorkommen. Da im Wissen dem Denken ein Sein entspricht, muss das Sein beiden Formen entsprechen. Die im Denken überwiegende intellektuelle Funktion ist gegründet im Idealen, die im Wahrnehmen überwiegende organische Funktion ist abhängig von der Einwirkung der Gegenstände im Realen, also ist das entsprechende Sein „auf ideale Weise ebenso gesetzt, wie auf reale, und Ideales und Reales laufen parallel neben einander fort als modi des Seins". Ideales und Reales sind nicht verschiedene Sphären des Seins, sondern jedes einzelne Sein enthält Ideales und Reales, wenn auch in quantitativ verschiedener Mischung, oder richtiger, es kann, je nach dem Gesichtspunkt, als ideales und als reales betrachtet werden. Eine Erklärung dieses Gegensatzes wird ausdrücklich

abgelehnt, er wird einfach empirisch aufgenommen. „Es gibt keine andre positive Erklärung dieses höchsten Gegensatzes, als dass das Ideale ist dasjenige im Sein, was Prinzip aller Vernunftthätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der organischen abstammt, und das Reale dasjenige im Sein, vermöge dessen es Prinzip der organischen Thätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abstammt". Diese Unterscheidung genügt, um die Produkte beider Glieder auseinander zu halten, „aber der Gegensatz selbst bleibt dabei immer hinter dem Vorhang". Für die Annahme dieses höchsten Gegensatzes gibt es deshalb auch keinen Beweis, sondern was uns dazu treibt, ist in letzter Linie nur die unmittelbare Nöthigung unsers Bewusstseins, es ist „Sache der Gesinnung". Wer ein Wissen will im Unterschied von anderm Denken, muss diesen Gegensatz wollen. Wer seine Selbständigkeit gegenüber dem äussern Sein wahren will, muss diesen Gegensatz wollen, denn wenn die Vernunftthätigkeit von der organischen abstammt, sind wir blosse Durchgangspunkte für das Spiel des gespaltenen Seins. Wer die Realität der Aussenwelt will, muss diesen Gegensatz wollen, denn wenn die organische Thätigkeit von der intellektuellen abstammt, so machen wir die organischen Eindrücke selbst und haben keinen Grund, ein Sein ausser uns anzunehmen. „Also wer überhaupt die Anschauung des Lebens will, muss diese Duplicität wollen". Dieser höchste Gegensatz muss von dem Einen Sein oder dem Transscendentalen befasst sein, und so erhalten wir hier als das Transscendentale, welches nicht etwa Gegenstand des Wissens, wol aber nothwendige Bedingung der Realität alles Wissens ist, „die Idee des Seins an sich unter zwei entgegengesetzten und sich auf einander beziehenden Arten oder Formen und modis, dem Idealen und Realen". Diese Einheit oder diese Identität der höchsten Differenz können wir nicht wissen, denn wir können sie weder denken noch wahrnehmen, am wenigsten also anschauen, sondern wir setzen sie voraus zum Behuf des Wissens. Wir könnten auch sagen, wir glauben sie und müssen sie glauben um des Wissens willen.

Auf dasselbe Resultat führt eine andere Gedankenreihe. Das Wissen vollzieht sich in den beiden Formen des Begriffs und des Urtheils, welche einander gegenseitig voraussetzen. Der Begriff bewegt sich in dem Gegensatz des höheren und niederen oder allgemeineren und besonderen. Das führt auf die beiden Grenzen des Begriffs; nach unten ist es die unendliche Mannichfaltigkeit des Wahrnehmbaren, nach oben ist es die absolute Einheit des Seins, sofern darin der Gegensatz von Gedanke und Gegenstand aufgehoben ist. Im Urtheil wird dem im Sein gesetzten Subjekt das zunächst im Nichtsein gesetzte Prädikat beigelegt. Daraus ergeben sich die beiden Grenzen des Urtheils, nach unten die Unendlichkeit der Prädikate, für welche es keine bestimmten Subjekte gibt, nach oben das absolute Subjekt, von welchem

Nichts prädicirt werden kann. Diese Grenzen des Urtheils fallen mit jenen Grenzen des Begriffs zusammen. Das Setzen der absoluten Einheit des Seins oder des absoluten Subjektes und das Setzen der unendlichen Mannichfaltigkeit des Wahrnehmbaren oder der Prädikate sind kein Wissen, aber sie sind die transscendenten Wurzeln alles Denkens und also auch alles Wissens.

Da im Wissen dem Denken ein Sein entspricht, das Denken aber in den beiden Formen des Begriffs und des Urtheils sich vollzieht, muss auch das Sein beiden Formen entsprechen. Dem Gegensatz des höheren und niederen Begriffes entspricht auf der Seite des Seins der Gegensatz von Kraft und Erscheinung. Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gegründet ist, und in der Mannichfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes und seiner Möglichkeit nach nur im höheren gegründet. Dieser Gegensatz führt im Sein nach oben auf die höchste Kraft, nach unten auf das Chaos, aber diese entsprechen nicht den Grenzen des Begriffs: Der Gottheit und der absoluten Materie. Die höchste Kraft ist nämlich immer noch Glied des Gegensatzes, liegt also im Gebiet des Begriffs und nicht darüber hinaus. Nur indem man diesen Unterschied übersah, hat der Pantheismus jene höchste Kraft zur Gottheit erhoben. Deshalb aber hat auch die pantheistische Idee niemals als Ausdruck des religiösen Bewusstseins gelten können. Das Chaos ist allerdings ohne bestimmten Gegensatz von Einheit und Vielheit, aber es ist als Totalität der Erscheinungen der unbestimmte Grund aller organischen Affektionen und deshalb nicht entsprechend der absoluten Materie, welche ausserhalb des Gegensatzes von Kraft und Erscheinung liegt. „Die so erzeugten Vorstellungen von Gott und der Materie als Prinzipien der Weltbildung gesetzt, bringen die Welt nicht zu Stande". „Beide Vorstellungen sind, so entstanden, Nichts als Repräsentanten des letzten Grundes, Gott der Totalität unsrer intellektuellen Aktion, aber abstrahirt von allem, was durch die organische Funktion entsteht, und die Materie der Totalität unsrer organischen Affektionen, abstrahirt von allem, was durch die intellektuelle Funktion ensteht".

Der Eigenthümlichkeit des Urtheils, dass durch Hinzufügung des Prädikats im Subjekt etwas gesetzt wird, was vorher nicht in ihm war, entspricht das Zusammensein der einzelnen, zufälligen Dinge, von denen jedes im andern ist und sowol in ihm hervorbringt als von ihm leidet. Diese Betrachtung des Seins führt uns nach oben auf das höchste Subjekt, welches als höchste Ursache die Totalität aller Causalverhältnisse unter sich begreift und bald bewusstlos als Schicksal, bald bewusst als Vorsehung vorgestellt wird. Es fällt zusammen mit der höchsten lebendigen Kraft und entspricht deshalb der Idee der Gottheit ebensowenig wie diese. Nach unten kommen wir auf etwas, welches ohne

Selbstthätigkeit bloss Einwirkungen von aussen empfängt, oder auf die bloss chaotische Materie als das den Raum und die Zeit Erfüllende.

Das Resultat ist also kurz dieses: Das Wissen nöthigt uns, das Absolute oder Gott, nämlich die absolute Identität des Idealen und Realen zu setzen, aber die Mittel des Wissens reichen nicht aus, sie zu erkennen, denn die Schemata, auf welche das Denken uns führt, die höchste Kraft und die höchste Ursache, bleiben hinter der Idee Gottes zurück.

Führt vielleicht das Wollen uns weiter? Auch im Wollen haben wir die Ueberzeugung, dass unserm Denken ein Sein ausser uns entspricht. Wie nämlich im Wissen das Sein vorangeht und das abbildende Denken ihm entsprechen soll, so geht im Wollen das vorbildende Denken voran und ihm gemäss soll das Sein verändert werden. Die Zusammenstimmung unsers Wollens zum Sein, dass unser Thun wirklich ausser uns hinausgeht, und dass das äussere Sein für die Vernunft empfänglich auch das ideale Gepräge unsers Willens aufnimmt, weist uns mit Nothwendigkeit hin auf die rein transscendentale Identität des Idealen und Realen. Das Wollen führt uns also ebenso wie das Wissen auf ein Transscendentales, das wir annehmen müssen, wollen wir nicht von vorne herein die im Wollen unmittelbar gesetzte Ueberzeugung aufgeben. Das vom Wollen aus geforderte Transscendentale muss dasselbe sein, wie das vom Wissen aus geforderte, blieben wir doch sonst in einer unhaltbaren Duplicität stecken, indem nicht bloss Wissen und Wollen verschieden begründet wären, sondern wegen des untrennbaren Zusammenhanges beider jedes von ihnen doppelt. Auch vom Wollen aus werden wir auf zwei Schemata geführt, in denen man das Transscendente zu erfassen versucht hat, nämlich das Gesetz und die Weltordnung, oder personifizirt, den absoluten Gesetzgeber und den absoluten Künstler. Beide Formeln aber erreichen das der Gewissheit des Wissens wie des Wollens zu Grunde liegende, selbst nicht gewusste Absolute oder Transscendentale ebensowenig, wie die vom Wissen aus aufgestellten Formeln der höchsten lebendigen Kraft und der höchsten Ursache.

Das Transscendente oder das Absolute oder Gott ist uns also weder im Wissen noch im Wollen gegeben, sondern von beiden nur gefordert als Grund der in ihnen unmittelbar mit gesetzten Gewissheit. Ist das Transscendente uns denn garnicht gegeben? Es ist uns gegeben in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl. Das Gefühl ist der Uebergang in uns zwischen Wollen und Denken, daher die Identität beider, aber doch nur die relative, weil das Gefühl bald dem Denken, bald dem Wollen näher steht. „Im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloss vorausgesetzte absolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, da ist sie unmittelbares Bewusstsein, ursprünglich“. (Die Abweichung von der Psychologie, dass hier das Gefühl als das Mittlere zu Wissen und Wollen hinzutritt,

dort neben dem Wissen auf Seite der aufnehmenden Thätigkeit der ausströmenden gegenüber steht, ist nur ein Unterschied in der Darstellung). „Wir können sagen, dass mit unserm Bewusstsein uns auch das Gottes gegeben ist als Bestandtheil unseres Selbstbewusstseins sowohl als unsers äussern Bewusstseins". Dies Gefühl oder unmittelbare Selbstbewusstsein ist aber nicht bloss im Uebergang zwischen Denken und Wollen, sondern sofern Denken zugleich auch Wollen ist und Wollen zugleich auch Denken, begleitet es beständig jeden Moment, mag derselbe nun vorherrschend denkend sein oder wollend. Unser ist dies Bewusstsein, sofern wir uns selbst in demselben von anderswoher bedingt und bestimmt fühlen, aber nicht durch etwas dem Gebiet des Gegensatzes Angehöriges, sondern durch den transscendenten Grund selbst. „Diese transscendente Bestimmtheit des Selbstbewusstseins nun ist die religiöse Seite desselben oder das religiöse Gefühl, und in diesem also ist der transscendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt. Sie ist also insofern als in unserm Selbstbewusstsein auch das Sein der Dinge, wie wir selbst, als wirkendes und leidendes gesetzt ist, also sofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses uns identificiren; also als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit verflochten ist, d. h. als allgemeines Abhängigkeitsgefühl". Unser Wissen um Gott ist nur ein Wissen um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, in uns, sofern die Ideen in uns allen auf gleiche Weise das Wesen des Seins ausdrücken und das Gewissen in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unsers Wollen mit den Gesetzen des äussern Seins, als beide die Identität des Idealen und des Realen, in den Dingen, weil in jedem vermöge des Zusammenhangs mit der Totalität und wegen der Uebereinstimmung mit dem System der Begriffe die Identität des Idealen und Realen mitgesetzt ist. Ein Wissen aber um ein Sein Gottes ausser der Welt oder an sich gibt es für uns nicht. Ein solches Wissen erhalten wir auch durch die Religion nicht. Allerdings ist im religiösen Bewusstsein Gott oder das Absolute uns gegeben, aber auch nicht an und für sich, sondern das Bewusstsein Gottes ist darin immer an einem andern, an einem Bewusstsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen, u. s. w. Deshalb sind auch die theologischen Begriffe, welche aus der Reflexion über das religiöse Gefühl entstehen, keine reinen Begriffe von dem göttlichen Wesen, wie die Spekulation sie sucht. Werden sie für philosophische Ausdrücke über das höchste Wesen ausgegeben, so greift die Spekulation sie mit Recht an, weil sich stets nachweisen lässt, dass sie inadäquat sind, bleiben wir uns dagegen dieser Grenze ihrer Geltung bewusst, dass sie Nichts sein sollen als Darstellungen der Art, wie das Bewusstsein Gottes in unserm Selbstbewusstsein ist, können wir uns alle inadäquaten bildlichen Vorstellungen um so eher gefallen lassen, als auch alle philoso-

phischen Aussagen über das höchste Wesen an und für sich ebenso inadäquat sind, wenn sie nicht negativ sind.

Die höchste Einheit oder das Absolute oder die Gottheit ist also weder im Wissen noch im Wollen zu erreichen, obgleich von beiden gefordert, gegeben ist sie im unmittelbaren Selbstbewusstsein, aber auch von hier aus lässt sich ein Wissen um sie nicht gewinnen. Sie ist also in jeder Beziehung transscendent, d. h. über unser Wissen hinausgehend. Aber sie ist nicht das einzig Transscendente. Auch die Idee der Welt, d. h. der Totalität des Seins als Vielheit gesetzt, liegt ausserhalb unsers realen Wissens. Beide Ideen, Welt und Gott sind nicht identisch, denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit, die Welt ist raum- und zeiterfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos, die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze. Ebensowenig lässt sich eines denken, ohne das andere. Gott nicht ohne die Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen, die Welt nicht ohne Gott, weil wir die Formel für sie nur finden als etwas Unzureichendes und unsrer Forderung nicht Entsprechendes. Welt und Gott sind also Correlata. „Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind, auch apagogisch jedes bestimmte Verhältnis unhaltbar ist und ohne bestimmtes Verhältnis keine wahre Trennung stattfindet". Beide Ideen sind transscendent*), aber nicht in demselben Sinne. Die Idee Gottes ist transscendental, weil unser Erkennen sich stets im Gegensatz des Organischen und Intellektuellen oder des Realen und Idealen bewegt, Gott aber über jeden Gegensatz hinausliegt, sie ist deshalb der Grund des Wissens, sofern in ihm Denken und Sein übereinstimmen. Die Idee der Welt ist transscendental, obgleich sie unter dem Gegensatz steht und deshalb unserm Wissen zugänglich ist, weil die Unendlichkeit des dazu erforderlichen Prozesses und die Beschränktheit unsrer Organisation uns hindert, die ganze Fülle des Einzelseins zu erkennen. Die Idee der Welt ist deshalb der Grund unsers Wissens als eines fortschreitenden, während diejenigen, welche in der Idee der Gottheit quiesciren, die Wissenschaft verschmähen. „Wie die Idee der Gottheit der transscendentale terminus a quo ist und das Prinzip der Möglichkeit des Wissens an sich, so ist die Idee der Welt der transscendentale terminus ad quem und das Prinzip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden", d. h. die Idee der Gottheit liegt jedem einzelnen Wissen auf gleiche Weise zu Grunde, und man nähert sich ihr nicht durch den Fortschritt im Wissen, die Idee

*) Bekanntlich braucht **Schleiermacher** die beiden Ausdrücke „transscendent" und „transscendental" im Unterschied von **Kant** völlig gleichwerthig.

der Welt dagegen ist das Ziel, dem unser Wissen durch extensive und intensive Vervollkommnung, sowie durch immer zunehmende Durchdringung des Empirischen und Spekulativen stetig sich nähert. Auch betreffs der Welt wissen wir nicht um das Sein an sich und im Gegensatz gegen Gott, sondern nur das Sein in uns und in den Dingen. Wir können Welt und Gott nur zusammensetzen und alle bildliche Vorstellungen, welche dies nothwendige Zusammensein aufheben, sind als unstatthaft abzulehnen.

III.

So vielseitig und nachhaltig der Einfluss Schleiermacher's auf die protestantische Theologie unsers Jahrhunderts auch gewesen ist, von einer eigentlichen „Schule" lässt sich kaum reden. Die Gruppe von Männern, welche noch am ersten diese Bezeichnung rechtfertigen würden, haben überdies in arbeitsreichen hauptstädtischen Predigtämtern zu wissenschaftlicher Weiterbildung der Theologie ihres Meisters wenig Musse gefunden. Desto folgen-, wenn auch schwerlich segensreicher waren ihre Bemühungen, das Ideal kirchlicher Verfassung, welches Schleiermacher gezeichnet, möglichst zu verwirklichen. Dieser sog. Linken der Schleiermacher'schen Schule pflegt man die sog. Rechte gegenüberzustellen, und als Haupt derselben August Detlev Christian Twesten (1789—1876) zu nennen. Es geschieht das missbräuchlich, denn nur in einzelnen Punkten, vor allem in der Methode, den Inhalt der christlichen Glaubenslehre aus den Aussagen des frommen Bewusstseins zu schöpfen, folgen Twesten u. A. Schleiermacher, in der fast unveränderten Aufnahme der ganzen Kirchenlehre tritt der einschneidende Unterschied ihrer Anschauungen zu Tage. Unter den wissenschaftlich arbeitenden Theologen ist kaum Einer, der seinen Einfluss verleugnen könnte oder wollte. Dagegen zeigt einen so engen Anschluss, dass die Bezeichnung „Schüler" gerechtfertigt wäre, nur Alexander Schweizer*). Für die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen auf seine Abhandlung „die Zukunft der Religion" und auf Schramm's „Erkennbarkeit Gottes" verweisend, will Schweizer in seiner „Glaubenslehre" eine wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens der evangelischen Kirche auf gegenwärtiger Entwicklungsstufe geben, wie derselbe in dem in christlicher Erfahrung durchgebildeten christlichen Selbstbewusstsein vorliegt. Deshalb haben ihre Aufstellungen, auch wo sie metaphysische Fragen berühren, nur religiösen und nicht spekulativen Werth. Die objektive Grundlage der Religion ist ein thatsächliches Bedingt- und Abhängigsein alles weltlichen und geschöpflichen

---

*) Absehend von den gelehrten Werken zur Geschichte der reformirten Lehre erwähnen wir hier nur: Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen. 2 Bde. II. Aufl. Leipzig 1877.

Daseins von der schaffenden und erhaltenden Gottheit. Als subjektiv Erlebtes im Menschen ist die Religion nicht etwa ein gegenständliches Wissen, sei es auch um jenes Verhältnis, sondern das subjektive Innewerden desselben, also seiner Wurzel nach ein Gefühl, dem aber wesentlich ist, im Erkennen und Thun sich darzustellen und zu bewähren, und aus diesen wiederum neue Kraft und Lebendigkeit zu schöpfen. Dies Innewerden der Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen ist ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, welches jedoch als Einigung mit dem Unendlichen zugleich ein Freiwerden vom Endlichen ist. Darin ist die Ueberzeugung begründet, dass die Welt einerseits von Gott unterschieden und zugleich andrerseits von ihm gesetzt ist. Als das Eigenthümliche der christlichen Religion erscheint der Glaube an die in der Person Jesu vollzogene Erlösung; dadurch ist sie zugleich die Vollendung aller geschichtlichen Religionen, welche bereits auf Erlösung abzielen, ohne sie zu erreichen. In drei Stufen vollzieht sich die religiöse Entwicklung, je nachdem das Abhängigkeitsgefühl an der Naturwelt, an der sittlichen Welt oder zusammen mit dem Bewusstsein der Erlösung sich entfaltet, jedoch so, dass die höhere Stufe auch die niedere in sich behält. —

Wenn man mit Daniel Schenkel („Die christliche Dogmatik, vom Standpunkt des Gewissens aus dargestellt". 2 Bde. Wiesbaden 1858. 59) es als die bahnbrechende That Schleiermacher's bezeichnet, „dass er die Religion nicht mehr als eine vereinzelte Aeusserung der Vernunft oder des Willens betrachtete, sondern sich bemühte, ein ursprünglich und selbständiges Centralorgan des menschlichen Geistes aufzufinden, in welchem die religiöse Funktion sich vollzieht", so muss man dessen Versuch, das Gewissen als unmittelbar religiöses Organ zu erweisen, als wesentlich in Schleiermacher's Geist gemacht bezeichnen. Die Religion ist weder eine Aeusserung der Vernunft noch des Willens, oder sie ist weder ein Wissen noch ein Thun. Aber sie ist auch nicht Sache des Gefühls. Das Gefühl gehört der seelisch-sinnlichen Seite des Menschen an, ist blosses Bewusstsein und kein Selbstbewusstsein, deshalb ist es unstatthaft, ihm die Religion zuzuweisen. Ebenso ungenügend ist die nähere Erklärung des Religionsgefühls als des Gefühls der schlechthinigen Abhängigkeit, denn auch sie führt uns über die Sphäre der sinnlichen Empfindungen und über einen bloss ästhetischen Religionsbegriff nicht hinaus. Deshalb werden wir darauf hingewiesen, für die Religion als ein eigenthümliches und selbständiges Gebiet des menschlichen Geistes auch ein eigenthümliches und selbständiges Organ im menschlichen Geiste aufzusuchen. Dies religiöse Organ unsers Geistes ist das Gewissen; das Gewissen ist der Ort im menschlichen Geiste, wo dieser den absoluten Geist in sich selbst findet, wo er sich seiner in jenem bewusst wird. Das Gewissen ist nämlich zunächst allerdings ein gesteigertes Selbstbewusstsein in der Form

der Selbstgewissheit, doch sind wir im Gewissen uns unser selbst bewusst nicht lediglich, wie wir als solche sind, sondern immer so wie wir auf Gott bezogen sind, d. h. das Selbstbewusstsein ist im Gewissen auf ursprüngliche Weise immer mit dem Gottesbewusstsein gesetzt. Wir werden uns also im Gewissen unseres Selbsts bewusst als eines solchen, das nicht durch sich selbst und nicht aus und von ihm selbst ist; im Gewissen geht unser Geist auf die Quelle und den Grund seines ewigen Seins und Wesens, auf den absoluten Geist zurück, in welchem er die unerschütterliche Gewissheit seiner selbst und seines eignen Wesens findet. Das Gottesbewusstsein entsteht daher nicht, wie Schleiermacher will, aus dem Weltbewusstsein, sondern umgekehrt im Gegensatz zum Weltbewusstsein, in dem ausserhalb unmittelbarer Bezogenheit auf die Welt befindlichen Orte des menschlichen Geistes, in der abgeschiedenen Stille reiner Innerlichkeit, in welcher das Wesen des Menschen nach innen gekehrt und nur auf sich selbst bezogen ist. Das Gottesbewusstsein kann also seinen Ursprung nur von Gott selbst haben und die religiöse Function besteht also zunächst darin, das Bewusstsein unseres Selbstes als eines ursprünglich und unmittelbar auf Gott bezogenen und in Gott ewig gewissen, in unserem Geiste stets kräftig und lebendig zu erhalten. Wir werden uns Gottes im Gewissen bewusst, nicht in der Form einer logischen Schlussfolgerung oder eines ästhetischen Ideals, sondern als des positiv real, d. h. in unserm Geistesleben persönlich gegenwärtigen und sich als gegenwärtig bezeugenden Geistes, welchen wir als die absolute Persönlichkeit von unserm eignen Personleben scharf und bestimmt in uns unterscheiden. Deshalb nimmt unser Bezogensein auf Gott einen doppelten Charakter an, indem unser Gewissen nicht nur ein Bewusstsein von einem Sein Gottes in uns, sondern auch von unserm Nichtmehrsein in Gott ausdrückt. Jenes ist die religiöse, dieses die ethische Thätigkeit des Gewissens, dieses ist als religiöses Centralorgan des menschlichen Geistes zugleich auch ethisches und damit ist die Synthese des religiösen und ethischen Factors gewonnen. Darauf beruht auch die Verschiedenheit und doch wieder die Zusammengehörigkeit des Glaubensbewusstseins und des Gesetzesbewusstseins. Glauben heisst das Selbstbewusstsein auf das Gottesbewusstsein beziehen, der eignen Persönlichkeit in der absoluten Persönlichkeit Gottes gewiss werden. Der Glaube beruht daher auf der ursprünglichen oder der religiösen Function des Gewissens. Im Gesetz dagegen werden wir uns der Entfremdung von der persönlichen Gottesgemeinschaft als einer von Gott nicht gewollten oder gesetzten bewusst. Der Glaube bejaht Gott in uns und ist darum die Quelle, aus welcher die Kraft des religiösen Geistes, der innere Frieden, fliesst, das Gesetz bejaht Gott ausser uns und verwirft das Gottwidrige in uns und ist darum die Quelle, aus welcher die Energie der sittlichen Selbsterneuerung, der sittliche Wille entspringt. Das Glaubensbewusstsein drückt

immer ein Sein Gottes im Menschen, das Gesetzesbewusstsein ein Sollen des Menschen in Beziehung auf Gott aus. Die Religion also ist „dasjenige im Gewissen sich kundgebende Bewusstsein des menschlichen Geistes, wonach derselbe seines ewigen Wesens, vermöge seiner ursprünglichen unmittelbar persönlichen Gemeinschaft mit Gott vollkommen gewiss ist". Die Sittlichkeit bringt zum Ausdruck „das Bedürfnis des menschlichen Geistes nach Wiederherstellung der Religion oder der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, wo dieselbe zerstört ist".

Die Religion ist ursprünglich ein subjektives Verhältnis des menschlichen Geistes zum göttlichen Geiste, zugleich aber ist es ihr wesentlich, ein allgemeines Verhältnis der Menschen zu Gott zu begründen, denn das Gewissen ist, obgleich das subjektivste, doch auch zugleich das universellste Organ des menschlichen Geistes. Die religiöse Gemeinschaft kommt dadurch zu Stande, dass die Thätigkeiten der Vernunft, des Willens und des Gefühls durch die Gewissensfunction normirt werden. Die erkennende Thätigkeit richtet sich auf die im Gewissen unmittelbar gewisse Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, und sucht den ursprünglich noch unvermittelten religiösen Inhalt für die Gemeinschaft in symbolisirenden Bildern darzustellen. Daraus entsteht die gemeinsame öffentliche Lehre; sie ist freilich nicht die Religion selbst, sondern nur das Gesammtbild und Gesammtsymbol des in einer religiösen Gemeinschaft geschichtlich entstandenen und gleichzeitig vorhandenen religiösen Bewusstseins, als solche aber ein Erregungs- und Verbreitungsmittel der Religion für alle diejenigen, welche religiösen Sinn und Anlage haben. Indem das Gewissen auf den Willen bestimmend einwirkt, bemüht sich der Mensch, die Gemeinschaft zu einem wirklichen Spiegel und Abbild des religiösen Geistes zu machen. So entsteht der gemeinsame öffentliche Cultus, welcher theils die schon vorhandene, theils die erst wiederherzustellende Gemeinschaft mit Gott symbolisch zum Ausdruck bringt. Indem das Gefühl durch das Gewissen bestimmt ist, wird als Freude empfunden, was die Gemeinschaft mit Gott fördert, als Schmerz, was von Gott trennt. Aufgabe der öffentlichen Religionsverfassung ist es, jene Freude möglichst zu fördern, diesen Schmerz möglichst zu verhindern.

Da das Gewissen das religiöse Centralorgan ist, darf natürlich in die christliche Dogmatik kein Satz aufgenommen werden, welcher sich nicht auf eine Aussage des Gewissens zurückführen lässt. Indem aber das Gewissen nicht als das individuelle Gewissen des Darstellers gedacht ist, sondern als das geschichtlich gebildete der Gemeinschaft, ist es erklärlich, dass Schenkel einfach den ganzen reichen Inhalt der kirchlichen Lehre, freilich mit einigen rationalistischen Abschwächungen aus dem Gewissen ableitet.

Wenn man mit Schleiermacher die Bestimmungen über die Kirche als „Lehnsätze aus der Ethik" bezeichnet, liegt es

nahe, auch die Religion selbst dem Gebiet des Ethischen, die Religionsphilosophie der ethischen Wissenschaft zuzuweisen. Dieser Gedanke ist durchgeführt von A. Lasson: „Ueber Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie“ (Leipzig 1879).

Die bisherige Behandlung der Religionsphilosophie leidet an dem Fehler, „dass man unter dem Namen der Religion einen Complex von Erscheinungen zusammengefasst hat, die unter sich keine wirkliche objektive Vereinigung besitzen und deshalb nur mit einem gewissen Grade von subjektiver Willkür und auf mehr zufällige Veranlassung hin, unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zusammengestellt worden sind“. Dies ist tiefer begründet in dem Umstand, dass man sich gewöhnt hat, die Religion vor allem nach ihrer psychologischen Erscheinung als Sache des Einzelsubjektes zu betrachten, und doch ist das Wesentliche an der Religion nicht die psychologische Bestimmtheit der einzelnen Menschenseele, sondern eine Macht über das Subjekt. Als solche tritt uns die Religion entgegen in der Kirche, daher „wir in der Kirche das Fundamentalphänomen haben, an das wir uns halten müssen, wenn wir die Religion selbst und ihre Functionen am menschlichen Geschlechte verstehen wollen“. Die Kirche gehört nun ohne Frage zu den Erscheinungen der praktischen Vernunft oder zu den Formen des ethischen Lebens. Die Ethik lehrt uns die im Begriffe des Willens liegenden nothwendigen Grundformen und Stufen kennen, vermittelst deren sich derselbe aus der Natürlichkeit zur Geistigkeit, aus der Zufälligkeit zur Allgemeingültigkeit, aus der Gebundenheit zur Freiheit erhebt. Als solche erscheinen das Recht mit seinem äussern Gesetz, die innerlich bindende Sitte, die auf unbedingt verpflichtenden Grundsätzen beruhende Moral, die selige Ruhe des Willens in der Einheit mit dem Urquell und Prinzip des Guten, das im Grunde des Willens eigene, wahre Natur ist, und jeder dieser Stufen entspricht eines von den äusseren Instituten des Gemeinschaftslebens. „Die Kirche ist der Organismus der Sittlichkeit; das von den übrigen ethischen Organismen begonnene Werk der Willensbildung führt sie seinem Ziele zu. Wie die rechtliche Ordnung der Gemeinschaft dem Staate, die Zähmung der regellosen Begierde durch Anstand und Ehrbarkeit der Familie, die Moralisirung des Willens durch Achtung vor dem als vernünftig erkannten Gesetz der Schule anvertraut ist, so hat die Kirche das Amt, den so vorgebildeten Willen durch die Anknüpfung aller seiner Zwecke an den einen absoluten Grund alles Guten zur ruhenden Einheit mit dem Absoluten und damit zur Sittlichkeit zu führen“. „Damit würde denn in der That für eine Disciplin der Religionsphilosophie sich ein bestimmtes Objekt und ein bestimmter Rang im Umkreis der Wissenschaft ergeben haben. Die Wissenschaft des Geistes hat die Aufgabe, zu zeigen, wie sich die Ideen des Schönen, Wahren und Guten

im menschlichen Geiste realisiren. Sie umfasst daher erstens die Wissenschaft von der Vernünftigkeit in der Phantasie oder die Aesthetik, sodann die Wissenschaft von der Vernünftigkeit im Denken oder die Logik, endlich die Wissenschaft von der Vernünftigkeit im Wollen oder die Ethik. Innerhalb der Ethik unterscheiden wir dann die Lehre von Recht und Staat, die Lehre von der Sitte, die Lehre von der Moral und endlich die Lehre von der Sittlichkeit. Diese letztere würde eine Philosophie der Kirche und der Religion darstellen und den Abschluss der Ethik ausmachen; sofern aber Sittlichkeit der letzte Zweck alles Daseins der Dinge und der Menschen und derjenige Punkt ist, auf welchem das gesammte geschaffene Universum in seinen absoluten Grund zurückkehrt, so würde Religion und Kirche die höchste aller Sphären des Daseins, die Religionsphilosophie aber den Abschluss des gesammten Systems der Wissenschaft bilden".

Als Formen des ethischen Gemeinschaftlebens erweisen sich auch die verschiedenen Formen der Kirche, zunächst innerhalb des Christenthums. Wo der Glaube als das Wesentliche bezeichnet wird, „ist damit ausdrücklich jenes über alle blosse Moralität hinausgehende, durch beständige innere Thätigkeit der Selbstbeziehung auf und der Einkehr in einen absoluten Willen herzustellende zuständliche Wesen des endlichen Subjekts bezeichnet, welches wir oben als eigentliche Sittlichkeit dargestellt haben". Und auch da, wo daneben einem äussern Thun selbständiger Werth beigelegt wird, erscheint jenes Ziel der reinen Sittlichkeit als das tiefste begründende Prinzip der Gemeinschaft. Aber auch ausserhalb des Christenthums finden wir ein gemeinsames Bilden, „welches sich von dem Handeln für einzelne endliche Zwecke dadurch charakteristisch unterscheidet, dass es eine Beziehung des Menschen und seines praktischen Verhaltens auf Götter und göttliche Wesen voraussetzt und die rechte Form dieser Beziehung stets aufs neue herzustellen sich zum Zweck setzt". Götter aber hat der Mensch, weil er ein wollendes Wesen ist, denn der Wille ist es, der ihn von den übrigen endlichen Wesen unterscheidet. Und wie auch mit der Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins die Gottesvorstellungen wechseln mögen, stets ist der Gott ein wesentlich wollendes Wesen, auf welches der Mensch sich bezieht durch die Funktion seines Willens. „Mit seinem Gotte versöhnt zu sein, d. h. mit dem Willen Gottes den eignen Willen in Einklang gebracht zu haben, das ist das letzte und höchste Lebensziel, in dem der Wille befriedigt ruht. Darin liegt der gemeinsame Charakter alles Dienstes der Götter, wie er sich ebensowohl in den höchsten als in den niedrigsten Formen des religiösen Lebens ausprägt". Vorstellungen vom Uebersinnlichen bildet die Phantasie in Menge, aber es ist verkehrt, dies Uebersinnliche als solches mit dem Göttlichen zu verwechseln; von göttlicher Art ist das Uebersinnliche erst dann, wenn es durch seinen Willen mit dem Willen des Menschen in Berührung

tritt. Die Beziehung des Menschen als wollenden Wesens auf Gott als einen überlegenen Willen ist das Ursprüngliche, das durch die Vorstellung gewonnene, durch die Phantasie belebte übersinnliche Wesen ist dafür nur der bereitwillig ergriffene, vorliegende Anknüpfungspunkt, den das theoretische Bewusstsein liefert, um dem praktischen Bewusstsein die ihm unentbehrliche Grundlage seines Functionirens zu gewähren. Der Wille also stiftet die kirchliche Lebensgemeinschaft, aber nicht der zufällige Wille des Einzelnen, sondern die in der Idee der Menschheit gesetzte, der Entwicklung fähige objektive Anlage zur Herausbildung eines Absoluten im Willen selbst. Während der Staat nur die äussern Handlungen des Menschen nach allgemeinen Normen regelt, weicht in der Kirche die Zweckmässigkeit im Sinne der endlichen Zwecke dem absoluten Zweck der Einheit des Menschlichen und Göttlichen mit der darin liegenden Beseligung und Befriedigung.

Religion ist nun die innere Form der kirchlichen Gemeinschaft, und zwar Religion im Allgemeinen das gestaltende Prinzip, aus dem das kirchliche Leben unter den Menschen überhaupt entspringt, die einzelnen concreten Religionen die besondern Modificationen dieses Prinzips, wie sie sich geschichtlich gestaltet haben. Die Religionsphilosophie wäre „die Wissenschaft von der innern Form der kirchlichen Gemeinschaft und von den in ihrem Prinzip liegenden, ihrer geschichtlichen Entwicklung zu Grunde liegenden ideellen Bestimmungen“. Alles religiöse Leben entspringt daraus, „dass die Menschheit als solche unter der Macht des Bewusstseins steht, dass über alles Streben für endliche Zwecke hinaus der Mensch ein durch seine vernünftige Natur unmittelbar mitgesetztes Verhältnis zum absoluten Zweck hat, in dem sich der Mensch als Moment desselben wiederfinden und darin seine Seligkeit und seinen Frieden haben soll“. Die Religion ist also ihrem Wesen nach praktisches Bewusstsein; nur die Bedeutung eines Mittels, um religiöses Leben zu entzünden, hat alles Theoretische, alles eigentlich Dogmatische in der Religion. Für die Zugehörigkeit zur Gemeinde ist daher auch nur erforderlich die Nachbildung des Grundverhältnisses, in dem sich das praktische Bewusstsein der Gemeinden zum Absoluten befindet, nicht die Einsicht in jene theoretischen Sätze. „Religiös ist, wer sich und alles Seinige an Gott als den absoluten Zweck und absoluten Willen anknüpft und in seiner Arbeit für endliche Zwecke sich zugleich als Organ eines schlechthin gültigen und unbedingten Zweckes erfasst und danach bestimmt“.

Fünfter Abschnitt:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel und seine Schule.

(27. Aug. 1770 — 14. Novb. 1831).

Ganz im Gegensatz zu seinem jüngeren Landsmann Schelling trat Hegel erst nach langen stillen Studien mit seiner Philosophie hervor und hat in späteren Jahren nur den allseitigen Ausbau und die spezielle Anwendung von Grundsätzen gegeben, welche gleich Anfangs feststanden. Dennoch sei es versucht, der allmählichen Entwicklung seiner theologischen Anschauungen soviel als möglich nachzugehen*).

In den Anschauungen eines laxen Supranaturalismus erzogen, zeigt Hegel früh ein selbständiges, kritisches Denken. Als 16jähriger Knabe stellt er den christlichen Glauben an Engel und Teufel auf gleiche Linie mit dem heidnischen Dämonenglauben und findet den christlichen Glauben, dass Gott durch ein Opfer versöhnt sei, nicht weniger abergläubisch, als die Meinung der Heiden, diese Versöhnung durch Gaben an die Priester zu erreichen. Wenig später versucht er, die Religion der Griechen und Römer psychologisch zu erklären: Der Gedanke an eine Gottheit ist den Menschen natürlich; in ihrer Kindheit dachten sie dieselbe nach Art der Herrscher und Familienväter als ein allmächtiges Wesen, welches nach Willkür regiert. Diese Götter suchten sie durch Geschenke und Gaben zu gewinnen und machten sich von ihnen Bilder aus Thon, Holz oder Stein. Ursprünglich hatte jeder Stamm seinen Gott; erst die Vereinigung mehrerer Stämme führte zur Vielgötterei.

Im Stift ward auch Hegel vom Kantischen Rationalismus beeinflusst. In einer Predigt über die Versöhnlichkeit (1793)

*) Vergl. hierzu Ed. Zeller, Ueber Hegel's theologische Entwicklung. Tübinger theolog. Jahrbücher 1845. Karl Rosenkranz, Hegel's Leben. 1844. Die Schriften Hegel's sind nach der Gesammtausgabe seiner Werke benutzt und zwar die „Religionsphilosophie“ nach der zweiten Auflage.

„herrscht die trockenste moralische Ausdeutung des Christenthums“, so dass „die Gründlichkeit, mit welcher die Pflichtbegriffe auseinandergesetzt werden, für die übergrosse Nüchternheit nicht zu entschädigen vermag“. Hegel unterscheidet jetzt den reinen Vernunftglauben, welcher den Gottesdienst nur in der Tugend sieht, und den Fetischglauben, welcher sich durch andere Leistungen bei Gott beliebt machen will. Indem er nun erwägt, wie eine Volksreligion eingerichtet sein müsse, um Empfänglichkeit für die Vernunftreligion zu verbreiten, gibt er zu, dass die Menschen ganz ohne sinnliche Triebfedern der Heiligkeit nachzustreben nicht vermögen, dass es darauf ankomme, die Phantasie mit grossen, reinen Bildern, das Herz mit Gefühlen der Liebe zu erfüllen. Auf Grund dieser Einsicht spottet er über Campe und Genossen, mit ihrem „moralischen und religiösen Lineal“, polemisirt gegen die „Schwätzer der Aufklärung“, welche „schale Universalmedicin feilbieten und einander mit kahlen Worten abspeisen und das heilige, zarte Gewebe der menschlichen Empfindungen übersehen“.

Als Hauslehrer beschäftigt sich Hegel eingehend mit historischen Studien zur Religion. Er schreibt ein vollständiges Leben Jesu nieder: Jesus der Sohn Maria's und Joseph's ist ein reiner, gottinniger Mensch, dessen Leben, Lehre und Tod den Sieg der Tugend und Wahrheit über Laster und Lüge, den Triumph der Freiheit und Liebe über Knechtschaft und Hass zum Inhalt hat. Von dem Wunderbaren wird abgesehen und jeder Versuch abgewiesen, es exegetisch oder historisch zu erklären, weil man damit der Vernunft etwas vergebe. Schwierigkeit bereitet die Frage nach dem Positiven in der Religion. Jesus war Lehrer einer rein moralischen Religion; das Positive im Christenthum entstand daraus, dass die Juden aus dem Zufälligen in Jesu Handlungsweise etwas machten, dem sie knechtisch dienen könnten, und dass die ursprünglich für eine kleine Gesellschaft bestimmte Lehre zum Bekenntnis einer mit dem Staat zusammenfallenden Gemeinschaft wurde. — Dennoch findet Hegel die Kantischen Formeln nicht genügend, den Geist des Christenthums ganz zu fassen, sondern wie schon früher die Liebe als pathologisches Prinzip der Sittlichkeit gefordert ward, so wird auch jetzt nur in dem Begriff der Liebe und des Lebens der Schlüssel gefunden für die Person Christi und den wahren Gehalt der christlichen Religion. Religion ist „Erhebung des Menschen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben“. Nur in der Liebe ist Versöhnung möglich und Rückkehr zum Leben, denn Versöhnung ist durch Liebe versöhntes Schicksal.

Seit dem Jahre 1806 trat Hegel mit seinem fertigen System an die Oeffentlichkeit. Die „Religionsphilosophie“ wie sie aus Hegel's Nachlass veröffentlicht ist, behandelt auch die Religion nach dem allgemeinen Schema der dialektischen Methode: 1. Der Begriff der Religion, 2. die bestimmte Religion, 3. die absolute Religion. Doch dürfte die Uebersichtlichkeit gewinnen, und die

Herbeiziehung des hierhergehörigen Stoffes aus der „Phänomenologie", der „Encyklopädie", der „Aesthetik" und der „Philosophie der Geschichte" sich erleichtern, wenn wir von dieser Gliederung absehend betrachten: 1. Die Lehre von Gott: Gott ist Geist; darin liegen diejenigen Bestimmungen über das Verhältnis des Absoluten zum Endlichen, welche die Eigenthümlichkeit des Hegel'schen Systems ausmachen. 2. Die Lehre von der subjektiven Religion: sie ist nach der theoretischen Seite das in verschiedenen Formen verlaufende Bewusstsein von der wesentlichen Identität neben thatsächlicher Entgegensetzung des menschlichen Ich und Gottes, nach der praktischen, Aufhebung des Gegensatzes zum Genuss der Gemeinschaft. 3. Die Lehre von der objektiven Religion: alle historischen, positiven Religionen sind die nothwendigen Stufen in der Selbstentfaltung und Selbstrealisirung des Begriffs der Religion. 4. Die Lehre vom Verhältnis der Philosophie zur Religion: beide haben denselben Inhalt, nämlich das Bewusstsein des Absoluten von sich selbst, aber die Philosophie hat diesen Inhalt in der Form des Denkens, die Religion in der Form der Vorstellung. Die Philosophie soll deshalb die positive Religion weder bewirken, noch räsonnirend auflösen, sondern denkend begreifen.

Der letzte Punkt gibt uns auch sofort den richtigen Leitfaden an die Hand für die Betrachtung der Schüler Hegel's. Von der Behauptung aus, dass Philosophie und Religion denselben Inhalt haben in verschiedener Form, versucht 5. die Rechte der Hegel'schen Schule die Wahrheit der positiven Religion bis ins Einzelne zu erweisen, wogegen 6. die Linke die Auflösung der jetzt überwundenen Religion durch das fortgeschrittene philosophische Denken proklamirt, während 7. das Centrum den eigenthümlichen Werth und die bleibende Wahrheit der Religion trotz der Relativität ihres theoretischen Moments festzustellen sich bemüht.

Eingangsweise sei es gestattet, die Hauptstellen der begeisterten Schilderung der Religion auszuheben, mit welcher Hegel seine „Religionsphilosophie" eröffnet (XI. S. 3—5). „Wir wissen, dass wir uns in der Religion der Zeitlichkeit entrücken und dass sie diejenige Region für unser Bewusstsein ist, in welcher alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens". „Gott ist der Anfang von Allem und das Ende von Allem; wie Alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch Alles in ihn zurück; und ebenso ist er die Mitte, die Alles belebt, begeistet und alle jene Gestaltungen in ihrer Existenz, sie erhaltend, beseelt. In der Religion setzt sich der Mensch in Verhältnis zu dieser Mitte, in welche alle seine sonstigen Verhältnisse zusammengehen, und er erhebt sich damit auf die höchste Stufe des Bewusstseins und in die Region, die frei von der Beziehung auf Anderes, das schlecht-

hin Genügende, das Unbedingte, Freie und Endzweck für sich selber ist".

I.

Wir sahen oben, wie die Frage nach dem Hervorgehen der vielen endlichen Dinge aus dem Einen Unendlichen Schelling von der „Identitätsphilosophie" forttrieb zur „positiven Philosophie". Dieselbe Frage ist es, welche Hegel keine Befriedigung finden liess in der „Identitätsphilosophie", sondern ihn dazu forttrieb, in engerem Anschluss an Fichte, die Lösung des Welträthsels in einer anderen Begriffsbestimmung des Absoluten zu suchen. Allerdings erkennen wir das Absolute zunächst als einfache Substanz, als reine Identität. Die vielen Dinge in ihrer Endlichkeit und Einzelheit sind nicht das wahrhaft Seiende, das in sich Selbständige, sondern erweisen sich als ein schlechthin Getragenes, Gesetztes. Sie deuten hin auf ein Andres, auf das Eine in den Vielen, das an und für sich Allgemeine in den Besonderen, das alles in sich befasst und allem Bestand gibt. Dies ist die erste Bestimmung des Absoluten oder Gottes: es ist die Eine, allumfassende Substanz. Diese Bestimmung ist nicht unrichtig, aber sie ist nur der Anfang, nur die Grundlage. Als Anfang und Grundlage muss sie festgehalten werden, aber um den vollen, den wahren, den allseitig befriedigenden Begriff des Absoluten zu gewinnen, müssen wir darüber hinausgehen. Das ist unerlässlich, weil jener Begriff des Absoluten als der Einen, allumfassenden Substanz uns nicht erklärt, warum und wie aus dem Einen das Viele, aus dem Allgemeinen das Besondere, aus dem Unendlichen die Welt des Endlichen hervorgeht. Dies wird nur erklärt, wenn wir die Substanz als in sich lebendig auffassen, als Subjekt, oder als Geist.

„Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies — kann man sagen — war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. — Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dies, was hier der Vorstellung gegeben und was an sich das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist". (VII. 2. S. 29).

Was bedeutet denn diese Formel: das Absolute ist Subjekt, oder ist Geist? Unsrer unmittelbaren Erfahrung ist der Geist gegeben, wie er als endlicher Geist aus der Natur hervorgeht, wie er als absolute Negativität gegen die Natur die Aeusserlichkeit der vielen Dinge zur Einheit seines innern Eigenthums idea-

lisirt. Dem Wesen nach identisch, aber der Form nach entgegengesetzt ist der Geist zu denken, welcher die Weltgeschichte hervorbringt. Dieser absolute Geist ist ebenfalls in sich identische Einheit des Denkens, aber er ist nicht von der Natur gesetzt, nicht blosses Resultat derselben, sondern er ist das absolut Erste, welches die Natur aus sich setzt und aus ihr wieder zu sich zurückkehrt. Als Geist ist daher das Absolute nach seiner anfänglichen Bestimmung allerdings die Substanz, das Eine, Allgemeine, aber nicht als schlechthin unterschiedslose Identität, als bestimmungslose Allgemeinheit, sondern es trägt in sich den ganzen Reichthum concreten Inhaltes. Als Geist ist das Absolute zugleich auch Leben, d. h. das ewige und unaufhörliche Aussersichsetzen dieses concreten Inhaltes zu relativ selbständigem Dasein in der endlichen Welt. Da aber diese vielen endlichen Dinge nur eine relative Selbständigkeit haben, ihr eigentlicher Bestand und ihr wahres Wesen im Einen Absoluten ruht, so ist das Absolute als Geist zugleich auch die Aufhebung dieses Nichtigen, Endlichen, und in der Negation seines Andersseins oder seiner Negation die Rückkehr zu sich selbst als vollendetes, in sich erfülltes Sein. Als Geist also ist das Absolute, um es kurz zu sagen, nicht ein bestimmungslos Einförmiges, sondern es enthält in sich sämmtliche Unterschiede und Besonderheiten der vielen, endlichen Dinge, es ist nicht ein Starres, nicht ein ruhendes Sein, es ist vielmehr ein sich-Entwickelndes, ein lebendiger Prozess. „Der Geist ist diese Bewegung, sich ein anderes, d. h. Gegenstand seines Selbsts zu werden und dieses Anderssein aufzuheben".

Das Absolute also ist Geist, und als Geist gibt es sich ein relativ selbständiges Anderssein in den endlichen Dingen. Dies ist seine Offenbarung, seine nothwendige Selbstmanifestation. Dieselbe vollzieht sich in drei Formen. „Die erste Weise, wie der an-sich-seiende Geist oder die logische Idee sich offenbart, besteht in dem Umschlagen der Idee in die Unmittelbarkeit äusserlichen und vereinzelten Daseins. Dies Umschlagen ist das Werden der Natur". (VII. 2. S. 30). Die Natur ist ein Aeusserliches, Vereinzeltes, Unmittelbares. Diese Form widerspricht der Innerlichkeit des sich selbst setzenden Geistes, deshalb schafft der Geist sich in der Natur ein seiner Innerlichkeit und Allgemeinheit gemässes Dasein. Diese zweite Form der Offenbarung des Geistes ist der in sich reflektirte, für-sich-seiende, selbstbewusste Geist. Der Geist stellt sich als das Fürsichseiende, Sichoffenbare der bewusstlosen Natur gegenüber, macht dieselbe sich zum Gegenstande, reflektirt über sie, nimmt die Aeusserlichkeit der Natur in seine Innerlichkeit zurück, idealisirt die Natur und wird so in seinem Gegenstande für sich. Dabei aber steht der Geist der Natur noch äusserlich gegenüber, erkennt noch nicht seine Einheit mit dem in der Natur verborgenen an-sich-seienden Geiste, begreift die Natur noch nicht als die Schöpfung

geschaffene

des unendlichen Geistes und hat deshalb an ihr noch eine Schranke. Die Aufhebung dieser Schranke vollzieht sich im absoluten Wissen, welches die dritte und höchste Form der Offenbarung des Geistes ist. Hier hört der Dualismus einer selbständigen Natur und des Geistes auf. „Der absolute Geist erfasst sich als selber das Sein setzend, als selber sein Anderes, die Natur und den endlichen Geist hervorbringend, so dass dies Andere jeden Schein der Selbständigkeit gegen ihn verliert, vollkommen aufhört, eine Schranke für ihn zu sein, und nur als das Mittel erscheint, durch welches der Geist zum absoluten Fürsichsein, zur absoluten Einheit seines Ansichseins und seines Fürsichseins, seines Begriffes und seiner Wirklichkeit gelangt".

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein beantwortet, und das Problem der Erkenntnis gelöst. Sein und Denken stehen einander nicht äusserlich als Selbständige gegenüber und das Erkennen besteht nicht darin, das gegenüberstehende, fremde Sein zu bearbeiten, sondern Sein und Denken sind nur zwei verschiedene Momente oder Stadien eines und desselben Selbstentfaltungsprozesses des Absoluten, deshalb werden beide von demselben Gesetz der Entwicklung beherrscht und das Denken hat nur die Aufgabe, den wirklichen Prozess des Werdens im subjektiven Geiste nachzuconstruiren. Derselbe vollzieht sich in den Formen der Allgemeinheit, der Partikularisation oder Besonderheit und der Einzelheit. Denn die Idee ist zunächst in ihrem Sein an sich das schlechthin Allgemeine, unterschiedlos Eine. Darin liegen verschiedene Momente, welche, in ihrer Unmittelbarkeit mit einander vereinbar, einander widersprechen, sobald sie wirklich gesetzt werden. Damit geht die Idee über zum Für-Sich-Sein oder zum Anderssein in den vielen Einzelnen. Aber auch diese vielen, einander widerstreitenden Momente führt sie wieder zur Einheit des An- und Für-Sich-Seins zurück, so dass das Ende mit dem Anfang sich berührt, wenn auch mit dem Unterschied, dass, was hier unvermittelt zusammen war, durch den Hindurchgang durch das Anderssein und den Gegensatz jetzt erst wahrhaft vermittelt und zu einer höhern, die Widersprüche wahrhaft in sich versöhnenden Einheit zusammengefasst ist.

Dies ist die dialektische Methode, welche das ganze Erkennen beherrscht. Sie liegt der Eintheilung des Systems zu Grunde, denn „das Ganze der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee. Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in die drei Theile: die Logik als die Wissenschaft der Idee an und für sich, die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein, die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt". Dasselbe Schema wird

auch in den Einzeluntersuchungen der Spezialwissenschaften zu Grunde gelegt.

Für die Religionsphilosophie ist von Bedeutung, was aus diesen Bestimmungen für das Verhältnis des endlichen Daseins zu Gott folgt. Das Endliche ist Nichts Andres, als in dem Selbstentfaltungsprozess des Absoluten das Moment des Andersseins. Dem Endlichen kommt daher keine Wirklichkeit, kein wahres Sein, kein Bestand und keine Selbständigkeit zu, neben dem Absoluten oder im Gegensatz zu ihm. Es hat dies Sein weder als ewig in sich begründete Substanz neben Gott, noch als zufällige Schöpfung der göttlichen Willkür, welche ebensogut nicht sein könnte. Als das Anderssein Gottes geht das Endliche mit begrifflicher Nothwendigkeit aus ihm hervor, ist die Ausgestaltung oder Darstellung dessen, was den concreten Inhalt der Idee ausmacht. Ebenso nothwendig wie das Dasein ist die Gliederung der Mannichfaltigkeit des Endlichen, denn sie stellt die verschiedenen Stufen dar, in denen das Anderssein Gottes aus seiner Unmittelbarkeit zur höheren Einheit des An- und Für-Sich-Seins zurückgeführt wird. „Die Natur, der endliche Geist, der Wille sind Verleiblichungen der Idee, bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, Gestaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst um als absoluter Geist zu sein“.

Trotzdem ist das Endliche nicht einfach identisch mit dem Absoluten, — daher der Vorwurf des Pantheismus völlig unberechtigt. Pantheistisch ist nur die Behauptung, dass alle endlichen Dinge als solche, dies Papier, dies Stück Holz etc. göttlich seien. Die vielen endlichen Dinge sind vielmehr das Anderssein Gottes, sie selbst sind garnicht wahrhaft, sondern Sein kommt ihnen nur zu, sofern das Eine Absolute in ihnen ist. Auch geht das Eine Allgemeine nicht auf in der Vielheit der endlichen Dinge, sondern bleibt in seiner Einheit und Allgemeinheit auch beim Uebergang ins Anderssein bestehen. Allerdings ist Gott nicht zu fassen „als eine abstrakte Allgemeinheit, ausserhalb welcher das Besondere, gegen welche das Besondere noch selbständig wäre“ (XI. S. 89) aber andrerseits bleibt der Geist „auch in seiner concreten Bestimmung in sich diese Einheit mit sich, diese Eine Wirklichkeit, welche wir soeben Substanz hiessen“ (XI. S. 90), und „in aller weiteren Entwickelung tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich heraus“ (XI. S. 90). Und wenn auch Gott als „das Resultat der Philosophie“ erscheint, so doch nur als dasjenige Resultat, von welchem erkannt wird, dass es nicht bloss das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist“.

Alles Endliche hat wirkliches Sein nur, sofern es ein Glied ist in dem nothwendigen Selbstentfaltungsprozesse des Absoluten. Hat die Religion wirkliches Sein, so muss auch sie eine Stelle finden in der Rückkehr des Absoluten aus dem Anderssein. Diese Stelle aufzeigen, heisst, ihre Nothwendigkeit, nämlich ihre innere

Nothwendigkeit erweisen, nicht eine äussere, welche aus der Nützlichkeit der Religion für andre Zwecke oder dergleichen gefolgert werden mag. Ihre Stelle kann nur innerhalb des Geistes vorhanden sein, und zwar nicht im subjektiven Geist, d. h. im Gebiet der natürlichen Bestimmtheit des Geistes und der Erkenntnis der gegenüberstehenden Natur, auch nicht im objektiven Geist, d. h. im Gebiet des sittlichen Handelns, sondern nur im absoluten Geist, d. h. wo dem endlichen Geist das Bewusstsein seiner Identität mit dem absoluten Geist aufgeht.

Die verschiedenen Wege, auf welchen das endliche Ich zu dieser Einsicht kommt, stellen die Beweise für das Dasein Gottes dar. Sofern diese Beweise Begriff und Realität äusserlich mit einander zu verknüpfen suchen, sofern sie ihrem Gegenstande rein äusserlich gegenübertreten und nun von aussen her ihn stützen und begründen, gehören sie der Reflexionsphilosophie an und sind mit dieser widerlegt. Die spekulative Philosophie als Nachconstruiren der dem Sein immanenten Entwicklung des Absoluten kennt ein derartiges Beweisen nicht. Dennoch will sie jene Beweise nicht einfach beseitigen, sondern sie findet in ihnen ebensoviele Formen der Erhebung des endlichen Geistes zu Gott. Indem das Endliche irgend eines seiner vielen Momente zum Ausgangspunkte dieser Erhebung macht, gibt es eine Menge von Beweisen. Mit dem Ausgangspunkt ist jedesmal auch das Ziel ein andres: Von der Zufälligkeit der endlichen Dinge werden wir hingeführt auf die Nothwendigkeit des Unendlichen, von der Zweckmässigkeit des Endlichen auf das Zwecksetzen des Unendlichen, von dem Dasein überhaupt auf das Sein selbst, vom realen Sein auf das ideale Sein, etc. Weil jedoch die allgemeinste Bestimmung des Endlichen die Zufälligkeit ist und diejenige des Unendlichen die Nothwendigkeit, so werden alle diese Beweise in dem kosmologischen als der allgemeinsten Form zusammengefasst. Darin vollzieht sich die rein abstrakte Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen: Das Endliche hat keinen Bestand, keine Bedeutung, kein wahres Sein, nur das Absolute ist wahrhaft. — Weit tiefer und deshalb erst im Christenthum aufgestellt ist der ontologische Beweis. In ihm spricht sich die spekulative Wahrheit aus, dass die absolute Idee die Einheit ist von Begriff und Realität.

II.

Soviel steht bereits fest: Mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher aus der Natur der Geist hervorgeht, mit derselben Nothwendigkeit führt die fortschreitende Entwicklung den Geist zum Bewusstsein seiner Einheit mit dem Absoluten. In diese Sphäre gehört (neben Kunst und Philosophie) die Religion. Ihr Boden also ist das Subjekt, der endliche Geist, das menschliche Ich. Ihr wesentlich ist der Unterschied oder Gegensatz des Absoluten

und dieses Ich, und die Aufhebung dieses Gegensatzes. Das Absolute als Gegenstand ist für das Bewusstsein, die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Ich und dem Absoluten ist Sache des Willens, — daher wir an der Religion eine theoretische und eine praktische Seite unterscheiden müssen.

Betrachten wir zunächst die theoretische Seite. Der endliche Geist oder der Mensch hat ein Bewusstsein von Gott. Dies ist für ihn Gewissheit von Gott in der Form des Glaubens, oder Gefühl von Gott, — das betrifft die subjektive Seite. Daneben kommt auch die objektive in Betracht, d. h. die Form, in welcher Gott als Gegenstand für uns ist, — dies ist die Weise der Anschauung, der Vorstellung und zuletzt die Form des Denkens als solchen.

Die Erörterung des Gefühls gibt Hegel Veranlassung, gegen die Gefühlstheorie eines Jakobi und Schleiermacher in der heftigsten Weise sich zu erklären. Nicht als ob Hegel das Gefühl aus der psychologischen Betrachtung der Religion ganz verbannen wollte, aber es ist ihm nur der schlechte Anfang, bei welchem wir nicht stehen bleiben dürfen. — Wir wissen von Gott und zwar unmittelbar: Gott soll nicht begriffen werden. Wir wissen nur in uns, also nur subjektiv, Gott ist im Gefühl; das Gefühl ist also der Grund, in welchem das Sein Gottes gegeben ist. „Diese Sätze sind ganz richtig und es soll keiner negirt werden, aber sie sind so trivial, dass es nicht der Mühe werth ist, hier davon zu sprechen. Wenn die Religionswissenschaft auf diese Sätze beschränkt wird, so ist es nicht werth, sie zu haben, und es ist nicht einzusehen, weshalb es dann Theologie gibt".

Im Gefühl ist Gott uns nur als das ganz Allgemeine gegeben, ohne irgendwie bestimmten concreten Inhalt. Die Stellung, welche das empirische Ich zu diesem Allgemeinen einnimmt, gibt dem Gefühl seine besondere Bestimmtheit: In der Trennung, in welcher das Allgemeine das Substantielle ist, gegen welches das Ich seine wesentliche Nichtigkeit fühlt, ist das Gefühl der Furcht; die eigne, innere Existenz sich als nichtig fühlend, gibt das Gefühl der Reue, des Schmerzes über sich; die empirische Existenz des Selbstbewusstseins, sich gefördert fühlend, und zwar durch eine ausser seiner Kraft und Klugheit liegende Macht, welche als das Allgemeine gedacht wird, gibt das Gefühl der Dankbarkeit; die höhere Einigkeit des Selbstbewusstseins mit dem Allgemeinen gibt das Gefühl der Liebe und Seligkeit. — Soweit reicht das Recht des Gefühls. Wird ihm dagegen die Stellung gegeben, dass das Gefühl an sich selbst schon die Berechtigung des Inhalts oder seine Wahrheit beweisen soll, so geht man zu weit. Das Gefühl nämlich ist eine ganz leere Form, welche den verschiedenartigsten Inhalt haben kann und über den Werth und die Wahrheit dieses Inhalts Nichts entscheidet. „Das Gefühl kann den allermannichfaltigsten Inhalt haben, wir haben Gefühl von Recht, von Unrecht, Gott, Farbe, Hass, Feindschaft, Freude etc., es findet sich darin der wider-

sprechendste Inhalt, das Niederträchtigste und das Höchste, Edelste hat seinen Platz darin. Es ist Erfahrung, dass das Gefühl den zufälligsten Inhalt hat; dieser kann der wahrhafteste und der schlechteste sein. Gott hat, wenn er im Gefühl ist, Nichts vor dem Schlechtesten voraus, sondern es sprosst die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wuchernsten Unkraut auf. Dass ein Inhalt im Gefühl ist, dies macht für ihn selbst Nichts Vortreffliches aus. Denn nicht nur das, was ist, kommt in unser Gefühl, nicht bloss Reales, Seiendes, sondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, alles Wirkliche und alles Nichtwirkliche ist in unserm Gefühl, das Entgegengesetzteste ist darin. Alle Einbildungen von Gegenständen fühle ich, ich kann mich begeistern für das Unwürdigste". (XI. S. 126). „Gefühl ist demnach eine Form für allen möglichen Inhalt und dieser Inhalt erhält darin keine Bestimmung, die sein An- und Fürsichsein beträfe". Das Gefühl ist die Form, in welcher der Inhalt als vollkommen zufällig gesetzt ist, von meinem Belieben und meiner Willkür abhängig. Daher, wenn Jemand sich auf sein Gefühl beruft, wenn die Gründe ausgehen, soll man ihn stehen lassen, „denn mit dem Appelliren an das eigne Gefühl ist die Gemeinschaft unter uns abgerissen". „Das Gefühl ist ferner das, was der Mensch mit dem Thiere gemein hat, es ist die thierische, sinnliche Form. Wenn also das, was Recht, Sinnlichkeit, Gott ist, im Gefühl aufgezeigt wird, so ist dies die schlechteste Weise, in der ein solcher Inhalt nachgewiesen werden kann". Speziell gegen S c h l e i e r m a c h e r's Bestimmung der Frömmigkeit als des Gefühls der schlechthinigen Abhängigkeit erklärt sich H e g e l: „Wenn man sagt, die Religion beruhe auf diesem Gefühl der Abhängigkeit, so hätte auch das Thier Religion". Allerdings fühlen wir uns überall abhängig von andern Dingen. Dies Gefühl theilen wir mit den Thieren, aber im Unterschied von ihnen weiss der Mensch um diese Schranke und ist damit über sie hinaus. „Dies Gefühl ist eine Vergleichung seiner N a t u r mit seinem D a s e i n in diesem Moment; sein Dasein ist seiner Natur nicht entsprechend". (XI. S. 168). Indem wir in der Religion zum Unendlichen uns erheben, befreien wir uns von der Abhängigkeit vom Endlichen. Die Religion ist also, statt Gefühl der Abhängigkeit, Erhebung über die Abhängigkeit zur wahren Freiheit.

Aus diesen Gründen also dürfen wir beim Gefühl als der unmittelbaren, schlechtesten Form des Bewusstseins von Gott nicht stehen bleiben. Gott ist das Allgemeine, kann daher auch im Menschen nur in derjenigen Form des Bewusstseins sein, welche das Allgemeine aufnimmt, nämlich im Denken. Nachdem es aber ins Denken eingegangen ist, soll es wieder ins Gefühl oder richtiger ins Herz aufgenommen werden und hier den eigentlichen Inhalt des geistigen Lebens ausmachen. Denn „alles im Menschen, dessen Boden der Gedanke ist, kann in die Form des Gefühls versetzt werden". Recht, Freiheit, Sittlichkeit etc. haben ihre

Wurzel im Geist, im Denken, sie können dann ins Gefühl versetzt werden, aber das Gefühl ist nur Form für diesen Inhalt, der einem ganz andern Boden angehört. „Aber nicht nur kann ein wahrhafter Inhalt in unserm Gefühl sein, er soll und muss es auch; wie man sonst sagte: Gott muss man im Herzen haben. Herz ist schon mehr als Gefühl; dieses ist nur momentan, zufällig, flüchtig, wenn ich aber sage, ich habe Gott im Herzen, so ist das Gefühl hier als fortdauernde, feste Weise meiner Existenz ausgesprochen". Sagt man, Gott, Recht etc. soll „in meinem Gefühl, in meinem Herzen sein, so drückt man damit nur aus, dass es nicht bloss von mir Vorgestelltes, sondern ungetrennt identisch mit mir sein soll. Ich als Wirklicher, als Dieser soll durch und durch so bestimmt sein, diese Bestimmtheit soll meinem Charakter eigen sein, die allgemeine Weise meiner Wirklichkeit ausmachen, und so ist es wesentlich, dass aller wahrhafte Inhalt im Gefühl, im Herzen sei. Die Religion ist so ins Herz zu bringen und hierher fällt die Nothwendigkeit, dass das Individuum religiös gebildet werde". (XI. S. 129). Also der im Denken als wahrhaft erwiesene Inhalt soll dann ins Gefühl gebracht werden, — aber ein Inhalt ist nicht deshalb schon wahr, weil er im Gefühl ist.

„Die gebildete Vorstellung und Erkenntnis schliessen das Gefühl und die Empfindung nicht aus. Im Gegentheil, das Gefühl ernährt sich und macht sich fortdauernd durch die Vorstellung und erneuert und entzündet sich an dieser wieder. Zorn, Unwillen, Hass sind ebenso geschäftig, sich durch die Vorstellung der mannichfaltigen Seiten des erlittenen Unrechts und des Feindes zu unterhalten, als die Liebe, Wohlwollen, Freude sich beleben, indem sie die ebenso vielfachen Beziehungen ihrer Gegenstände sich vergegenwärtigen. Ohne an den Gegenstand des Hasses, des Zornes oder der Liebe, wie man sagt, zu denken, erlischt das Gefühl und die Neigung". „Soll daher die Religion nur als Gefühl sein, so verglimmt sie zum Vorstellungslosen wie zum Handlungslosen und verliert sie allen bestimmten Inhalt". (XI. S. 130). Im Gefühl, als dem unmittelbaren Bewusstsein Gottes haben wir nur die Bestimmtheit des Subjekts durch den völlig unbestimmten Gegenstand. Dagegen die Selbständigkeit Gottes, sein freies, inhaltsvolles Sein für sich haben wir darin noch nicht. Diese erhalten wir erst, wenn das Ich seine Bestimmtheit als nicht die seinige zu entfernen und objektiv zu machen sucht. Dadurch erst erscheint der Gegenstand in seiner Objektivität und selbständigen Wahrheit.

Zunächst ist der Gegenstand als äusserer überhaupt und in der vollständigen objektiven Bestimmung der Aeusserlichkeit in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit gesetzt, und das Bewusstsein, welches ihn in dieser Aeusserlichkeit setzt und sich auf ihn bezieht, ist Anschauung, in ihrer höchsten Vollendung Kunstanschauung. Die Kunst stellt die geistige Idee, die höchste

Wahrheit als Gegenstand für unser Bewusstsein dar, aber setzt ihn als einen äusserlichen für die sinnliche, unmittelbare Anschauung. Das Kunstwerk ist allerdings im Geiste des Künstlers empfangen, aber vollendet ist es ein äusserlicher Gegenstand, der sich nicht selbst empfindet und sich nicht selbst weiss. Darin liegt es, dass das religiöse Verhältnis im Uebergang vom Gefühl zur Anschauung allerdings diesen Fortschritt macht, dass die Wahrheit jetzt in ihrer Objektivität hervortritt, gleichzeitig aber noch mit dem Mangel behaftet ist, dass sie in der sinnlichen, unmittelbaren Selbständigkeit sich hält. „In der Anschauung ist die Totalität des religiösen Verhältnisses, der Gegenstand und das Selbstbewusstsein, auseinandergefallen. Der religiöse Prozess fällt eigentlich nur in das anschauende Subjekt und ist in diesem doch nicht vollständig, sondern bedarf des sinnlichen angeschauten Gegenstandes. Andrer Seits ist der Gegenstand die Wahrheit und bedarf doch, um wahrhaft zu sein, des ausser ihm fallenden Selbstbewusstseins". (XI. S. 137). Der Fortschritt, welcher damit gefordert wird, besteht darin, dass die Totalität des religiösen Verhältnisses als Einheit gesetzt wird, indem die Wahrheit Objektivität gewinnt in der Form der Subjektivität, oder der gesammte Prozess im Element des Selbstbewusstseins geschieht. „So ist das religiöse Verhältnis zunächst die Vorstellung".

Die Vorstellung ist vom Bild wol zu unterscheiden. „Das Bild nimmt seinen Inhalt aus der Sphäre des Sinnlichen und stellt ihn in der unmittelbaren Weise seiner Existenz, in seiner Einzelheit und in der Willkürlichkeit seiner sinnlichen Erscheinung dar. Da aber die unendliche Menge des Einzelnen, wie es im unmittelbaren Dasein vorhanden ist, auch durch die ausführlichste Darstellung in einem Ganzen nicht wiedergegeben werden kann, so ist das Bild immer nothwendig ein beschränktes und in der religiösen Anschauung, die ihren Inhalt nur im Bilde darzustellen weiss, zerfällt die Idee in eine Menge von Gestalten, in denen sie sich beschränkt und verendlicht". Die Idee bleibt daher stets verborgen. „Die Vorstellung ist dagegen das Bild, wie es in die Form der Allgemeinheit, des Gedankens erhoben ist, so dass die Eine Grundbestimmung, welche das Wesen des Gegenstandes ausmacht, festgehalten wird und dem vorstellenden Geiste vorschwebt". Der Inhalt der Vorstellung kann aus dem Innern, aus der Freiheit stammen, er kann auch aus der äussern Erscheinung genommen sein, — wir haben ebensogut Vorstellungen von Recht, Sittlichkeit und dergleichen, wie von Schlachten, Häusern und dergleichen.

Wird die Religion in die Form der Vorstellung erhoben, so wird sie nothwendig polemisch gegen das Bildliche. Während nämlich im Bildlichen die Idee wesentlich an das Bild geknüpft wird, geht die Vorstellung davon aus, dass die absolut wahrhafte Idee durch ein Bild nicht gefasst werden könne und die bildliche

Weise eine Beschränkung des Inhalts sei. Dennoch ist auch die Vorstellung vom Sinnlichen noch nicht absolut befreit, sondern sie bedarf des Sinnlichen und des Kampfes gegen dasselbe um selbst zu sein. Auch erfasst die Vorstellung das Allgemeine nur abstrakt und unbestimmt, kann es nur mit Hülfe des Sinnlich-Bestimmten, des Bildlichen bestimmen, fasst aber dies Sinnliche immer so, dass es verschieden sei von seiner Bedeutung. „Daher steht nun die Vorstellung in beständiger Unruhe zwischen der unmittelbaren sinnlichen Anschauung und dem eigentlichen Gedanken" (XI. S. 140). Denn die Bestimmtheit des Sinnlichen und die Allgemeinheit des Denkens sind beide in ihr, aber ohne sich innerlich zu durchdringen. Deshalb gibt es auch in der Religion so viele bildliche Ausdrücke, z. B. Sohn, Erzeugen, und dergleichen. Auch Geschichtliches gibt es in der Religion, welches wir nicht als Geschichte nehmen, wie z. B. die Erzählungen Homer's von den Göttern. Dagegen die Geschichte Jesu Christi gilt als etwas vollkommen Geschichtliches. In der geschichtlichen Form eines sinnlichen Geschehens ist die Religion für das gewöhnliche Bewusstsein. Welchen geistigen Inhalt eine Vorstellung auch haben mag, sie hat ihn stets in der Form, „dass seine inneren Bestimmungen so gefasst werden, wie sie sich einfach auf sich beziehen und in der Form der Selbständigkeit sind". Wenn wir z. B. von den Eigenschaften Gottes reden, zählen wir dieselben einzeln auf als unterschiedene und selbständige, ohne Rücksicht auf ihre innere Vermittlung. Oder wenn wir davon reden, dass Gott die Welt geschaffen habe, so erscheinen beide, Gott und Welt, als in zufälliger Beziehung einander äusserlich gegenüberstehend, ohne nothwendigen, inneren Zusammenhang. Darauf gründet sich der Fortgang zum Denken, welches den Inhalt der Vorstellung als innerlich zusammenhängend und absolut nothwendig darstellt.

Das Denken löst zunächst die Vorstellung ihrer Form nach auf, um den Inhalt rein zu fassen, — muss aber öfter den Vorwurf erfahren, dass es auch den Inhalt aufhebe. Der Vorstellung erscheint das religiöse Verhältnis in der Form des schlechthinigen Gegensatzes. Gott oder das Unendliche und das menschliche Ich oder das Endliche stehen einander als zwei selbständige Wesen äusserlich gegenüber. Das Ich erscheint zunächst dem Unendlichen gegenüber als das Nichtige, das Verschwindende, — daher das Gefühl der Furcht und Abhängigkeit. Dann aber ist es das Ich, welches sich behauptet, welches auch das Unendliche setzt und in seine Sphäre übergreift, — also wird das Unendliche selbst zu einem beschränkten Endlichen, und das demüthige Sich-Aufgeben des Ich schlägt um in ein hochmüthiges Sich-Behaupten. Diese Form des Verhältnisses hebt nun das Denken auf, indem es uns erkennen lehrt, dass dem Endlichen ein selbständiges Sein für sich nicht zukommt, dass das wahrhaft Seiende allein das Unendliche oder Absolute ist, dass aber dies Absolute als Geist mit innerer Nothwendigkeit das Endliche als sein Anderssein aus

sich heraussetzt um es durch fortgehende Negation wieder in sich zurückzuführen. Das wahre Verhältnis des Endlichen und Unendlichen ist die untrennbare Einheit beider. „Die einfache Einheit, Identität und abstrakte Affirmation des Unendlichen ist an sich keine Wahrheit, sondern es ist ihm wesentlich, sich in sich zu dirimiren, es ist darin erstens die Affirmation, dann zweitens die Unterscheidung, und drittens tritt die Affirmation als Negation der Negation und so erst als das Wahre hervor. Der Standpunkt des Endlichen ist ebensowenig das Wahre, sondern es muss sich aufheben und dies Negieren ist erst das Wahre. Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen: Gott ist es selbst, der sich verendlicht, Bestimmungen in sich setzt. Das Unendliche wird jetzt erkannt als Leben, als Prozess, und das Endliche als Moment dieses göttlichen Lebens, — dies ist die wahre Unendlichkeit im Unterschied von der schlechten des Verstandes. „Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr". Indem diese Einsicht dem Menschen aufgeht, verhält er sich in der Religion nicht mehr zu Gott als zu einem Fremden, sondern als zu seinem wahren Wesen. „Die Religion ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist". Und da Gott, oder das Absolute dem ganzen Entwicklungsprozess zu Grunde liegt, kann man auch sagen: „Dies ist nicht bloss ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes". Dies Bewusstsein aber fällt in das endliche Ich als das vom Unendlichen Gesetzte und Unterschiedene. „So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes*). In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst" (XI. S. 200).

Dies ist die theoretische Seite der Religion in den verschiedenen Momenten ihrer Entwicklung. Das Wesentliche derselben ist die Unterscheidung des endlichen Bewusstseins und des unendlichen Geistes auf Grund ihrer inneren Einheit. Diese Unter-

*) Die Linke der Hegel'schen Schule hat, wie wir unten sehen werden, ihren Meister dahin gedeutet, als komme Gott nur im Menschen zum Bewusstsein. Unsers Erachtens ist dies nicht die Meinung Hegel's, der so häufig betont, dass das Absolute Geist ist nicht erst als Resultat, sondern schon als Anfang des Prozesses. Vergl. XI. S. 201: „Der absolute, seiner selbst bewusste Geist ist das Erste und einzig Wahre, in welchem die endliche Welt, die so ein Gesetztes ist, als Moment ist".

scheidung wird zur vollen Wirklichkeit erst in der Sphäre des Willens. Hier gilt es daher auch, durch eigne Thätigkeit des Ich diese Entzweiung aufzuheben, — und diese praktische Seite der Religion ist der Cultus. „Im Theoretischen ist noch diese unmittelbare Einheit, unmittelbares Wissen vorhanden; im Cultus aber stehe ich auf der einen und Gott auf der andern Seite und die Bestimmung ist nun, mich in Gott und Gott in mich zusammenzuschliessen und diese concrete Einheit hervorzubringen". Der Cultus ist selbst wieder zunächst theoretisch, sofern das Subjekt von Gott weiss und seiner gewiss ist, — dies ist der Glaube.

Im Glauben ist das Selbstbewusstsein des Gegenstandes gewiss als des absolut Seienden und allein Wahren. Der Glaube ist daher „das Zeugnis des Geistes vom absoluten Geist, oder eine Gewissheit von der Wahrheit". Der Gegenstand, also Gott, ist nicht mehr ein fremder, dem Bewusstsein jenseitiger, sondern dessen Ansich oder Wesen, und indem das Ich im Glauben sich von allem concreten Inhalt abthut, versenkt es sich in Gott als sein eignes wahres Wesen. Weil der unmittelbare Glaube Zeugnis des Geistes vom Geist ist, kann er auch nicht durch Aeusserlichkeiten wie Belehrung, Wunder, Autorität und dergleichen begründet werden. Dergleichen Dinge können wol der äussere Grund meines subjektiven Glaubens sein, aber an die Stelle dieses formellen Glaubens muss dann der wahrhafte Glaube treten. „Dies muss unterschieden werden; geschieht dies nicht, so muthet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann". Die objektiv vorhandene Einheit des endlichen Subjekts und des Absoluten soll durch den Cultus im Subjekt zur Wirklichkeit werden. Er wendet sich daher gegen meine beschränkte, besondere Subjektivität; „diese ist die Hülse, die abgestreift werden soll; ich soll im Geiste sein und der Gegenstand in mir als Geist". „Dies ist ein zweiseitiges Thun, der Gnade Gottes und des Menschen Opfer". Für die Vorstellung steht das Thun Gottes in Widerspruch mit der menschlichen Freiheit, „aber die Freiheit des Menschen besteht eben im Wissen und Wollen Gottes, ist nur durch Aufhebung des menschlichen Wissens und Wollens". Der Mensch verhält sich daher nicht rein passiv dabei, sondern es ist ebenso unmittelbar seine Thätigkeit. „Ich soll mich dem gemäss machen, dass der Geist in mir wohne, dass ich geistig sei, dies ist meine, die menschliche Arbeit, dieselbe ist Gottes, von seiner Seite. Er bewegt sich zu dem Menschen und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen. Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt" (XI. S. 222). Der allgemeine Begriff des Cultus ist also, „dass es praktische Thätigkeit des Subjekts an sich selbst ist, seine empirische, besondere Subjektivität zu entlassen".

Die besondere Form des Cultus entspricht genau den Stufen

des theoretischen Gottesbewusstseins. Gott wird zunächst noch nicht erkannt als absoluter unendlicher Geist, sondern als Einheit des Natürlichen und Geistigen. Daher ist auch der Mensch im Cultus noch bestimmt mit einer unmittelbaren Natürlichkeit, d. h. der Cultus hat die Grundbestimmung, dass der Mensch von Hause aus mit seinem Gegenstand versöhnt ist. Dies ist der Charakter des heidnischen Cultus, in welchem Cultus und Leben noch nicht unterschieden sind. Der Cultus ist noch nicht ein Eigenthümliches, ein vom übrigen Leben Abgesondertes, sondern das zeitliche Leben der Bedürftigkeit ist selbst Cultus. Auf dieser Stufe ist das Bewusstsein Gottes zunächst nur ein abstraktes Verhältnis für sich. „Sobald das Verhältnis des Cultus sich concreter gestaltet, so nimmt es die ganze äussere Wirklichkeit des Individuums in sich auf, und der ganze Umfang des gewöhnlichen, täglichen Lebens, Essen, Trinken, Schlafen und alle Handlungen für die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse stehen in Beziehung auf den Cultus und der Verlauf aller dieser Handlungen und Verrichtungen bildet ein heiliges Leben". Diese Handlungen werden deshalb mit besonderer Aufmerksamkeit, auf besonnene, gesetzte Weise verrichtet. Dazu kommt hinzu das Opfer als die ausdrückliche Aufhebung der subjektiven Existenz, oder das Aufgeben eines eigenthümlichen Besitzes, um zu bezeugen, dass der Mensch ihn nicht für sich haben will. Eine höhere Form des Opfers, nämlich das Aufgeben, nicht eines äusserlichen Dinges, sondern der innerlichen Subjektivität, ist das religiöse Arbeiten, von der bloss körperlichen Bewegung des Tanzes bis zu den ungeheuren colossalen Bauwerken.

Auch auf dieser Stufe der vorausgesetzten Einheit des Selbstbewusstseins und des Gegenstandes tritt bisweilen eine Abweichung von dieser ursprünglichen Einheit ein, sei es durch Unheil, das von aussen über ein Volk kommt, sei es durch eine Schuld, welche die Menschen auf sich geladen haben. Alsdann hat der Cultus die Aufgabe, den Zorn der Götter zu versöhnen, die Schuld der Menschen zu sühnen. Erscheint die Harmonie zwischen dem Menschen und den Göttern zerstörbar, so wird über beiden ein Höheres gesetzt, das Schicksal, eine unbekannte Macht von zwingender Nothwendigkeit. Dem Schicksal gegenüber muss die Negation des endlichen Ich ernster gefasst werden, — es ist der Tod. „Dies Schicksal muss nun in der Vorstellung auf subjektive Weise zum Affirmativen umgestaltet werden, so sind die Manen das Unversöhnte, das versöhnt werden muss, sie müssen gegen das Unrecht ihres Todes gerächt werden. Dies ist nun die Todtenfeier, eine wesentliche Seite des Cultus". (XI. S. 236).

Sobald die Subjektivität zum Bewusstsein ihrer Unendlichkeit in sich gekommen ist, tritt der Cultus in das Gebiet der Freiheit. Im Bewusstsein der Unendlichkeit seines Geistes fühlt der Mensch sich der Natur überhaupt und seinem natürlichen Ich entgegengesetzt, und das Streben der Freiheit ist darauf gerichtet,

durch Aufhebung des Natürlichen den absoluten Geist zu verwirklichen. „Hier geht denn der Cultus wesentlich in das Gebiet des Innern über, hier soll das Herz brechen, d. h. der natürliche Wille, das natürliche Bewusstsein soll aufgegeben werden". Theils handelt es sich um einzelne, wirkliche Sünden, theils gilt das Endliche überhaupt als böse. Der natürliche Mensch ist böse, und dies Böse aufzuheben ist Aufgabe des Cultus. „Dabei ist die Voraussetzung, dass die Versöhnung an sich vollbracht sei; im Cultus bringt der Mensch sich diese Vergewisserung hervor und ergreift er die an sich vollbrachte Versöhnung. Vollbracht aber ist sie in und durch Gott und diese göttliche Realität soll der Mensch sich zu eigen machen". (XI. S. 238). Diese Aneignung der Versöhnung geschieht durch Entsagung. Unrichtig ist das Verlangen, den Naturtrieben selbst, daher z. B. dem Eigenthum, der Ehe und dergleichen zu entsagen. Nur dem unreinen Gehalt der Naturtriebe sollen wir entsagen und sie dem sittlichen Willen angemessen machen. Wird diese Reinigung des Herzens von seiner unmittelbaren Natürlichkeit völlig durchgeführt und bewirkt sie einen bleibenden Zustand, so geht die Religion über in die Sitte und damit in das Gebiet des Staates.

III.

In der philosophischen Betrachtung der vielen geschichtlichen Religionen bezeichnet Hegel einen bedeutenden Fortschritt. Er hat zuerst sämmtliche Religionen in den Kreis der Betrachtung gezogen, und systematisch gegliedert. Dass unsre Kenntnis der Religionsgeschichte seitdem bedeutende Fortschritte gemacht hat, braucht kaum erst gesagt zu werden, aber Hegel hat es bereits nachdrücklich ausgesprochen, dass jede Religion an ihrem Ort und zu ihrer Zeit die Wahrheit enthalte und doch wieder keine Religion, mit Ausnahme der christlichen, diese Wahrheit ganz besitze. Die einzelnen Religionen werden aufgefasst als die verschiedenen, nothwendigen Momente im Selbstrealisirungsprozess des Begriffs der Religion. In der „Phänomenologie" werden sie in Beziehung gesetzt zu den drei verschiedenen Stufen, welche der menschliche Geist durchläuft, in der „Religionsphilosophie" zerfallen sie nach den Momenten, welche der Begriff in seiner Realisation durchläuft, in die drei Stufen der Naturreligion, der Religion der geistigen Individualität oder der freien Subjektivität, und der absoluten Religion.

Die Naturreligion durchläuft wiederum drei Stufen, die unmittelbare Religion, die Entzweiung des Bewusstseins in sich und den Uebergang zur Religion der Freiheit. Die unmittelbare Religion wird häufig als die wahrhafte, vortrefflichste und zugleich als die geschichtlich erste betrachtet. Die erste ist sie allerdings, aber nur im Sinne eines unmittelbaren, unvollkommenen Anfangs.

Man beruft sich für jene Vorstellung auf die biblische Erzählung vom Paradies und fasst die anfängliche Beschaffenheit des Menschen als Vollkommenheit nach theoretischer und praktischer Seite. Dies ist wahr und berechtigt, sofern der Begriff oder die Idee des Menschen als vollendet angeschaut wird, unrichtig und unbegründet, sofern diese Vollendung als ein historisch am Anfang der Menschheitsgeschichte wirklicher Zustand aufgefasst wird. Denn es widerspricht dem Begriff des Geistes, mit dieser Vollendung zu beginnen. Beginnen kann er nur mit der unmittelbaren Einheit des Natürlichen und Geistigen, muss dann nothwendig durch das Bewusstsein des Gegensatzes — den Sündenfall — hindurchgehen, um durch eigenes Ringen vollendeter Geist erst zu werden. Auch historisch lässt jene Anschauung von einem vollkommenen Anfangszustand der Menschheitsgeschichte sich nicht rechtfertigen.

Der eigenthümliche Charakter der unmittelbaren Religion ist „die Einheit des Natürlichen und Geistigen, so dass die objektive Seite, Gott als Natürliches gesetzt und das Bewusstsein befangen ist in natürlicher Bestimmtheit". Die Vorstellung von Gott hat hier keinen andern Inhalt als den einer unbestimmten Macht, und als Gott wird die einzelne natürliche Existenz verehrt, dieser Himmel, diese Sonne, dies Thier, dieser Mensch etc. Das Geistige gilt als das Höhere über die Natur, aber noch das Geistige, wie es unmittelbar im einzelnen natürlichen Menschen da ist. Dies führt zur Zauberei, in welcher der Mensch direkt durch seinen Willen in das Gebiet der Natur übergreift. Von Cultus als freier Verehrung eines Geistigen ist hier noch nicht die Rede; statt dessen gilt hier die Ausübung der Herrschaft über die Natur, oder des Zauberers über die Nichtwissenden. Der Zustand dieser Herrschaft ist sinnliche Betäubung, und die Mittel, dieselbe hervorzubringen, Tanz, Musik, Geschrei, selbst Mischung der Geschlechter, sind das, was später Cultus wird.

Die Entzweiung des Bewusstseins tritt ein, sobald Gott als absolute, inhaltlich nicht näher bestimmte Macht erscheint, gegenüber welcher das Natürliche, Einzelne als völlig nichtig, als das bloss Negative, der Mensch als durchaus ohnmächtig gewusst wird. Gott ist die Substanz, in welcher alles enthalten ist, die Macht, in welcher und durch welche alles besteht; der Einzelne ist Nichts. Dies ist der Pantheismus. In der chinesischen Religion erscheint er als die Religion des Masses. Die Substanz erscheint als der Umfang des wesentlichen Seins, als das Maass; dies Maass gilt als das An- und Für-Sich-Seiende, Unveränderliche, und Thiän, der Himmel, ist die objektive Anschauung desselben. Daneben hat der Kaiser als Sohn des Himmels unumschränkte Gewalt auf Erden. Der Cultus hat noch keinen eigenthümlichen Inhalt, sondern alles Aeusserliche hat hier Bedeutung. Eine eigentliche Moralität fehlt noch, dagegen zeigt sich eine unbestimmbare Abhängigkeit von allem Aeusserlichen, ein ausgebreiteter

Aberglaube. — Derselbe Pantheismus erscheint als Religion der Phantasie im Brahmanismus der Inder. Die Gottheit ist hier die Einheit des Sichselbstbestimmens, das Allgemeine ist noch nicht als Geist erkannt, sondern nur als abstrakte Allgemeinheit. Daher fällt auch die Entwicklung nicht in es selbst, sondern rein äusserlich, in die Willkür der Phantasie. Die Vielheit selbständiger Wesen kehrt wieder zurück zu jener Allgemeinheit, welche selbstthätig ist, aber festgehalten wird in der Abstraktion des Selbstbestimmens. Das ist der Brahm, die Eine, einfache Substanz; die Rückkehr der Unterschiede in die allgemeine Einheit bezeichnet die Dreieinheit der indischen Mythologie, die Trimurti. Der Cultus gegenüber Brahma selbst ist die denkende Versenkung des Menschen in sich, um durch Sammlung seiner Gedanken im eignen Geiste selbst Brahm, das höchste Wesen, zu werden. Daneben sucht der Cultus die Vereinigung mit Gott in der Vernichtung des eignen Bewusstseins, im völligen Verzicht auf eignes Wissen, Wollen und Fühlen. Das bleibende Leben in Brahm haben jedoch nur diejenigen, welche durch die zweimalige Geburt unmittelbare Existenzen Brahm's geworden sind, d. h. die Brahmanen. Gegenüber den vielen Gottheiten greift der Cultus voll Willkür zu allen möglichen unwesentlichen Dingen in natürlicher Form, wird zu blosser Werkthätigkeit, zu wilden Orgien der Betäubung, zu niederm Thierdienst und masslosem Aberglauben. — Derselben Stufe gehört auch der Buddhismus an als die Religion des Insichseins. Hier verschwinden die selbständigen Einzelwesen gegenüber dem Einen Allgemeinen, und fallen mit der Substanz in Eins zusammen. Der Cultus besteht in der Erhebung über die Begierde, Versenkung in sich, Entsagung, um ununterscheidbar von Gott, um ewig zu werden.

Auf dem Uebergang zur Religion der Freiheit wird die Einheit bestimmt als in sich selbst bestimmte Einheit, als subjektive Einheit, oder als Totalität an ihr selbst. Hier tritt zuerst der Bruch ein zwischen Subjektivität und Objektivität, die Trennung des empirischen Selbstbewusstseins vom Absoluten, so dass Gott erst hier eigentliche Objektivität gewinnt. Als sich in sich selbst bestimmend tritt das Allgemeine in Gegensatz gegen Andres, — der Unterschied von Gut und Böse. Diese Stufe repräsentiren die persische, die syrische und ägyptische Religion. In der persischen Religion ist das Eine Gute die absolute Macht, welche sich im Elemente des Lichts eine natürliche Weise des Daseins gegeben hat. Ihm gegenüber steht die Finsternis als Verkörperung des Bösen. Der Cultus hat den Zweck, die Herrschaft des Guten auf allen Gebieten möglichst zu erweitern. In der syrischen Religion erscheint der Kampf zwischen dem Guten und Bösen als Schmerz, weil er in das Eine Subjekt fällt. Der Kampf wird dargestellt als natürlicher Verlauf, der jedoch symbolisch gewusst wird. Daher die Vorstellung, dass der Gott stirbt, aber durch den Tod, durch diese Vernichtung seiner Natürlichkeit zu sich

selbst kommt, wie im Mythus vom Adonis. In der ägyptischen Religion des Räthsels fällt der Gegensatz von Licht und Finsternis in die Subjektivität. Hier erscheinen in unklarer Gährung unter einander gemischt die Momente der Naturreligion und der Religion der freien Subjektivität. Der Gott ist noch die innere Natur, kann daher in jeder Gestalt eines Menschen oder eines Thieres dargestellt werden. Die verschiedenen Momente erscheinen als ein Aufeinanderfolgen, als Lebenslauf, als verschiedene Zustände desselben Subjekts, als ein Durchgang des Gottes durch den Tod zu wahrem Leben. Der Cultus zeigt sich als unendlicher Trieb zu arbeiten, darzustellen, was nur erst in der Vorstellung enthalten ist, daher die kolossalen Bauwerke über und unter der Erde. Aus derselben Wurzel spross der lebendige Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, die sorgsame Behandlung der Leichen, die eigenartige Kunstsymbolik und Staatsverfassung der Aegypter.

Die Religion der geistigen Individualität fasst Gott als Einheit des Unendlichen und Endlichen, als Subjekt, welches sich selbst bestimmt und in dieser Freiheit nach allgemeinen Zwecken handelt. Diese zu verwirklichenden Zwecke sind aber noch nicht im Begriff selbst gegeben, sondern äusserlich, zufällig. Jener Begriff Gottes zeigt in seinem Fortschritt drei Momente, die absolute Macht und Subjektivität, welche das Sinnliche unmittelbar aufhebt, die Nothwendigkeit als immanenten Prozess, die Zweckmässigkeit, nach welcher in den einzelnen Dingen die Einheit sich stets neu producirt. Je nach dem Ueberwiegen eines dieser Momente entfaltet diese Stufe religiöser Entwicklung sich in drei verschiedene Religionen, im Judenthum als der Religion der Erhabenheit, in der Griechischen Religion als der Religion der Schönheit und in der Römischen Religion als der Religion der Zweckmässigkeit.

Die Jüdische Religion bestimmt Gott als die Eine Subjektivität, daher gestaltlos, bildlos, nur für das Denken existirend. Die Welt ist ohne alle Selbständigkeit, lediglich durch Gottes Willen ins Dasein gebracht. Die Natur ist entgöttert, dem erhabenen Gott schroff entgegengesetzt, daher im gewöhnlichen Verlauf durch unveränderliche Naturgesetze, in besondern Ausnahmefällen durch Wunder geleitet. Die Zwecke Gottes gehen weniger auf die Natur als auf den Menschen, welcher als Ebenbild Gottes ihm gleichen und in der Vollbringung des Guten ihm sich unterordnen soll. Der Cultus besteht in der Furcht des Herrn, im Bewusstsein der absoluten Unfreiheit, welches aber sofort umschlägt in absolute Zuversicht, weil Gott es ist, dem das Ich sich hingibt. Diese Furcht führt zum Dienste Gottes in ängstlicher Beobachtung der sittlichen Gebote wie der Ceremonialgesetze. Wird dieser Dienst beobachtet, so geniesst das Jüdische Volk den grossen Vorzug, vor allen andern Völkern das durch Bund und Vertrag angenommene Volk Gottes zu sein.

Die Griechische Religion der Schönheit hat als Grundbestimmung die Subjektivität als die sich selbst bestimmende Macht. In die bestimmten Verhältnisse des wirklichen Geistes eindringend, wird das Göttliche zur realen Sittlichkeit, welche, ohne Reflexion darauf, das Gute als das substantielle Sein in den allgemeinen Mächten des Lebens erscheinen lässt. Betreffs der Göttervorstellungen erscheint als erstes Moment das Chaos, als zweites die Periode der Zeugungen unter der Herrschaft des Uranos, als drittes die Herrschaft des Kronos. Zeus unterwirft die natürlichen Götter und begründet die Herrschaft der geistigen Götter. Daher haben die Griechen eine Reihe einzelner, individueller Göttergestalten, zur Einheit zusammengehalten weniger durch die Oberherrschaft des Zeus, als durch die übergreifende Macht des Schicksals. Der Cultus zeigt ein wesentliches affirmatives Verhältnis des Subjektes zu seinem Gott. Die Götter werden anerkannt und geehrt als die substantiellen Mächte, als der wesentliche Inhalt des natürlichen und geistigen Lebens. Daher zeigt die Griechische Religion an sich den Charakter der absoluten Heiterkeit. Als Dienst hat der Cultus den Zweck, dem Menschen seine Identität mit den Göttern zum Bewusstsein zu bringen.

Die Römische Religion der Zweckmässigkeit erweitert die vielen besonderen Zwecke der Menschen zu Einem allgemeinen Zweck. Dieser Zweck ist der Staat, aber nur erst als Herrschaft als die blosse Vereinigung der Individuen und Völker unter Eine Macht. Daher bekommen die Göttergestalten ihren Inhalt davon, dass sie dem gemeinen Nutzen dienen. Auf die Fruchtbarkeit der Erde und die Geschicklichkeit der Menschen beziehen sich zahlreiche Götter. Auch die Mächte des Uebels werden verehrt. Der Cultus besteht darin, dass den Göttern gedient wird um eines endlichen, menschlichen Zweckes willen, damit sie helfen aus der Noth. Die Noth könnte man deshalb als allgemeine Theogonie betrachten.

Das Christenthum ist die absolute Religion, denn in ihm ist der Begriff der Religion vollkommen realisirt. In ihm kommt es zum Bewusstsein, dass das Absolute oder Gott dem endlichen Ich nicht als Gegenstand äusserlich gegenübersteht, sondern als Geist das Endliche ausser sich setzt, um durch dasselbe wieder zu sich zurückzukehren.

Das Christenthum als absolute Religion ist die offenbare Religion, das heisst eben, ihr ist Gott nicht mehr äusserer Gegenstand, sondern sie hat die Erkenntnis, dass Gott selbst es ist, welcher im endlichen Ich zum Bewusstsein kommt. Sie ist ferner die geoffenbarte Religion, worin nicht bloss liegt, dass in ihr Gott sich selbst den Menschen zu wissen gegeben hat, sondern zugleich, dass sie positive Religion ist, oder dem Menschen von aussen gegeben ist. Allerdings ist sie positiv, insofern sie wie alles auf äusserliche Weise an uns kommt, aber gelten soll sie nicht, bloss

weil sie ist, sondern weil sie „die Bestimmung unserer Vernünftigkeit selbst ist“. „Auch die Religion erscheint positiv im ganzen Inhalt ihrer Lehren, aber das soll sie nicht bleiben, nicht Sache der blossen Vorstellung, des blossen Gedächtnisses sein“. Daher dürfen äusserliche Dinge, wie Wunder und Zeugnisse nicht als Grund der Wahrheit einer Religion verwerthet werden, sondern das Zeugnis des Geistes ist das allein wahrhafte. „Aber das Zeugnis des Geistes kann auf mannichfache, verschiedene Weise vorhanden sein; es ist nicht zu fordern, dass bei allen Menschen die Wahrheit auf philosophische Weise hervorgebracht werde. Die Bedürfnisse der Menschen sind eben nach ihrer Bildung und freien Entwicklung verschieden und nach dem verschiedenen Stande der Entwicklung ist auch die Forderung, das Vertrauen, dass auf Autorität geglaubt werde“. Zuhöchst aber steht und für die Wissenschaft allein zulässig ist das Zeugnis des denkenden Geistes, dass in der Entwicklung des Begriffes die Nothwendigkeit der Religion aufgezeigt wird. Damit erweist sich die absolute Religion als die Religion der Wahrheit und Freiheit.

Erst in der christlichen Religion ist Gott wahrhaft als Geist erkannt. Dem Geist ist es wesentlich, ein Andres ausser sich zu setzen und aus demselben wieder zurückzukehren in sich. Daher sind an der christlichen Gottesidee drei wesentliche Momente zu unterscheiden, Gott an und für sich in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, ausserhalb der Welt, die Erschaffung der Welt, welche als das Anderssein Gottes sich spaltet in zwei Seiten, in die physische Natur und den endlichen Geist, der Prozess der Versöhnung, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden, wieder mit sich geeinigt hat. Diese vollendete Gotteserkenntnis ist im christlichen Dogma von der Dreieinigkeit niedergelegt, deren Personen jenen drei Momenten entsprechen. Deshalb gliedert sich die spezielle Betrachtung der christlichen Religion unter die drei Capitel: Reich des Vaters, Reich des Sohnes und Reich des Geistes.

Gott ist Geist, oder nach Weise der Empfindung ausgedrückt, ewige Liebe. (Was dies näher besagt, ist bereits oben entwickelt, S. 228). Dies ist in der christlichen Religion ausgesprochen in der Lehre von der Dreieinigkeit. Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens. Zum Wissen gehört ein Anderes, das gewusst wird. Darin liegt, dass Gott sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet. Was er aber von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Daher ist Gott der Geist. Diese spekulative Idee ist dem Verstande ein Geheimnis, denn die sinnliche Betrachtungsweise und die verständige Reflexion haftet an der Aeusserlichkeit und fasst mehrere stets als selbständige Dinge ausser einander. Daher sind auch die sinnlichen und die Verstandesmenschen Gegner der Dreieinigkeitslehre. Und da die

Religion, weil sie die Wahrheit für alle Menschen ist, den Inhalt der Idee in sinnlicher Form darstellt, kann der Verstand Einwendungen genug erheben. Die Ausdrücke: Sohn, Erzeugen, etc. sind vom Sinnlichlebendigen hergenommen; sobald der Verstand sie eigentlich nimmt, sind sie unhaltbar. Oder wenn der Verstand anfängt zu zählen, so ist es ganz richtig, dass Eins nicht Drei sein kann und Drei nicht Eins. Oder wenn er sich an den Begriff der Person hält, so kommt er von dem Einzelnen noch weniger los. Damit ist aber gegen die Wahrheit der Dreieinigkeit Nichts Gegründetes vorgebracht. „Widersprüche sind daher leicht in solchen Ideen aufzuzeigen, Unterschiede, die bis zum Entgegengesetzten gehen und der kahle Verstand weiss sich gross damit, dergleichen zu häufen. Alles Concrete, alles Lebendige ist, wie gezeigt, dieser Widerspruch in sich; nur der todte Verstand ist identisch in sich. Aber in der Idee ist der Widerspruch auch aufgelöst und die Auflösung erst ist die geistige Einheit selbst". (XII. S. 237). Schon in früheren Religionen finden sich Anklänge an die Dreieinigkeit als die wahrhafte Bestimmung. Dagegen ist die Bestimmung Gottes als des Dreieinigen der Philosophie nachgrade ganz ausgegangen und in der Theologie ist es kein Ernst mehr damit.

Bisher war das Andre Gottes oder der Sohn noch nicht unterschieden vom Vater. „Es ist dies Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins kommt, zur Trennung und Entzweiung". (XII. S. 248). Es muss aber der Unterschied zu seinem Rechte kommen und das Andre als selbständiges Objekt gesetzt werden. Das ist die Welt. Auf diesem Standpunkt ist das Andre nicht als Sohn, sondern als äusserliche Welt, als die endliche Welt, die ausser der Wahrheit ist. Sohn und Welt sind dieselbe Idee an sich, aber in der andern Bestimmung. „Und in der That sind sie auch zu unterscheiden und auseinanderzuhalten und wenn gesagt worden, sie sind an sich dasselbe, so ist genau zu bestimmen, wie dies zu verstehen ist, sonst kann der falsche Sinn und die unrichtige Auffassung entstehen, als ob der ewige Sohn des Vaters, der sich selbst gegenständlich seienden Göttlichkeit, dasselbe sei als die Welt und unter jenem nur diese zu verstehen sei". Diese endliche Welt ist garnicht seiend in der Zeit, sondern ist nur dies Andere, das Negative. Deshalb erscheint die Idee in der Natur zuhöchst darin, dass sie die Natur aufopfert und durch deren Ueberwindung Geist wird. Die endliche Welt zerfällt in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes. Die Natur tritt nicht für sich in das Verhältnis zu Gott, sondern nur im Verhältnis zum Menschen, sofern sie nämlich für ihn eine Offenbarung Gottes ist.

Betreffs der Natur des Menschen stossen wir auf die entgegengesetzten Bestimmungen: der Mensch ist von Natur gut, und der Mensch ist von Natur böse. Dass der Mensch von Natur gut ist,

heisst: er ist Geist an sich, Vernünftigkeit, er ist nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, ist das Gute an sich. Darauf allein beruht die Möglichkeit seiner Versöhnung; die Zweideutigkeit liegt in dem Ansich, nämlich darin, dass der Mensch gut ist, seinem Begriff nach, aber eben deshalb nicht seiner Wirklichkeit nach. Als Geist darf der Mensch nicht stehen bleiben bei dem, was er unmittelbar ist, sondern muss aus seiner Natürlichkeit heraustreten, um durch die Entzweiung hindurch sich wahrhaft zu vollenden. Daher kann man sagen: der Mensch ist von Natur böse. Der erste Zustand ist ein Stand der Unschuld nur in dem Sinne der natürlichen Unmittelbarkeit, welche eine Zurechnung nicht kennt. Dem gegenüber soll der Mensch schuldig werden, d. h. verantwortlich für seine bewusst guten oder bösen Thaten. Ausserdem ist der natürliche Mensch selbstsüchtig und muss erst lernen, seine Einzelheit der allgemeinen Vernünftigkeit unterzuordnen.

Der Mensch ist nicht bloss böse, d. h. seine Wirklichkeit entspricht nicht seinem Begriff, sondern er muss sich auch so betrachten. Diese Betrachtung steht zum Bösen nicht in äusserlicher Beziehung, sondern das Betrachten selbst ist das Böse, d. h. mit dem Bewusstsein, mit der Erkenntnis geht dem Menschen erst der Zwiespalt auf zwischen dem Begriff und der Wirklichkeit. Ganz richtig ist dies in der biblischen Erzählung ausgesprochen, nur dass hier von dem ersten Menschen gesagt wird, was von dem Menschen seinem Begriff nach gilt. „Der Mensch als solcher ist Bewusstsein, eben damit tritt er in diese Entzweiung“.

Indem der Mensch sich weiss als böse im Allgemeinen, in seinem Innersten böse, befindet er sich einerseits im Gegensatz gegen Gott, andrerseits im Gegensatz gegen die Welt, jenes ist die Sünde, dieses das Unglück. Indem der Mensch in sich die unendliche Forderung des Guten vernimmt und zugleich sich bewusst ist, dieser Forderung zu widersprechen, wird dieser Gegensatz gegen das göttliche Sollen in ihm zum unendlichen Schmerz über sich selbst, der sich steigert bis zur Demüthigung und Zerknirschung. Insofern die sittlichen Anforderungen, deren Berechtigung der Mensch innerlich anerkennen muss, in der äusserlichen Welt ihre Befriedigung nicht finden, fühlt der Mensch sich im Unglück. Jenen Schmerz, der von oben kommt, sehen wir im jüdischen Volke, dies Zurücktreiben aus dem Unglück in sich ist der Standpunkt, in dem die römische Welt geendet hat. Damit hat die Entzweiung ihren Höhepunkt erreicht und die Sehnsucht nach Versöhnung bricht hervor. Befriedigt wird diese Sehnsucht durch das Bewusstsein der Aussöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensatzes. Dazu gehört ein Doppeltes, einmal, dass dieser Gegensatz an sich nicht ist, dass die Wahrheit, das Innere ist das Aufgehobensein dieses Gegensatzes, ferner, dass das Subjekt das Aufheben dieses Gegensatzes, den Frieden, die Versöhnung für sich erlange.

Dass der Gegensatz an sich aufgehoben ist, ist die noth-

wendige Bedingung, damit es dem Subjekt überhaupt möglich werde, ihn auch für sich aufzuheben. Daher ist die gemeine Vorstellung falsch, als könne das Subjekt durch eigne Thätigkeit, d. h. aus sich als diesem Subjekt, die Versöhnung zu Stande bringen. Und ebensowenig wie das einzelne Subjekt vermögen es auch alle Menschen, welche das göttliche Gesetz in sich aufnehmen wollten. Das Subjekt kann nur die an sich seiende Wahrheit sich aneignen. An sich aber ist jener Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen nicht vorhanden. „Näher ist es dies, dass der Gegensatz ewig entsteht, ebenso sich ewig aufhebt, ebenso das ewige Versöhnen ist". Dies ist enthalten in der ewigen göttlichen Idee, dass Gott als lebendiger Geist sich ein Anderes setzt und in diesem Anderen mit sich identisch bleibt. Es ist damit die Unterschiedenheit des menschlichen Geistes von Gott und die Unangemessenheit desselben gegen ihn nicht geleugnet, sondern nur gesagt, dass dessen ungeachtet die Identität beider bestehe. „Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, dass gewusst wird die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur". „Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit ist der Gedanke des Menschen und die an und für sich seiende Idee des absoluten Geistes. An sich ist auch in dem Prozess, in welchem sich das Anderssein aufhebt, diese Idee und die Objektivität Gottes real und zwar in allen Menschen unmittelbar: aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit. Der Schmerz, den das Endliche in dieser seiner Aufhebung empfindet, schmerzt nicht, da es sich dadurch zum Moment in dem Prozess des Göttlichen erhebt". (XII. S. 281 f.)

Hier jedoch genügt es nicht, dass die in der Idee Gottes gegebene Einheit der göttlichen und menschlichen Natur vom spekulativen Denken erkannt wird. Soll die Versöhnung wahrhaft zu Stande kommen, so muss diese Erkenntnis allen Menschen nahe gebracht werden ohne Bedingung einer besonderen Bildung. „Nicht dass sie es denken, die Nothwendigkeit dieser Idee einsehen und erkennen, sondern darum ist es zu thun, dass sie ihnen gewiss wird, d. h. dass diese Idee, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu Gewissheit komme, dass sie für sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äusserlichen Daseins erhalte, kurz, dass diese Idee als in der Welt gesehen und erfahren erscheine. So muss sich diese Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit, in einem diesen Menschen für das Bewusstsein zeigen, in einem Diesen, der zugleich gewusst werde als göttliche Idee, nicht nur als höheres Wesen überhaupt, sondern als die höchste, die absolute Idee, als Gottessohn". Diese substantielle Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist das Ansich des Menschen, aber eben als dieses Ansich ist es unzugänglich für das gewöhnliche Bewusst-

sein. Nur indem es als einzelner, ausschliessender Mensch erscheint, kann es allen anschaulich und gewiss werden. „Um diese Gewissheit und Anschauung ist es zu thun, nicht bloss um einen göttlichen Lehrer, ohnehin nicht bloss um einen Lehrer dieser Idee, nicht um Vorstellung und Ueberzeugung ist es zu thun, sondern um diese unmittelbare Gegenwart und Gewissheit des Göttlichen; denn die unmittelbare Gewissheit der Gegenwart ist die unendliche Form und Weise, wie das „Ist" für das natürliche Bewusstsein ist". Dies Individuum ist für die anderen die Erscheinung der Idee, und es ist nur Ein solches Individuum. „In der ewigen Idee ist nur Ein Sohn, so ist es nur Einer, ausschliessend gegen die Andern, in dem die absolute Idee erscheint. Diese Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelnheit ist der schönste Punkt der christlichen Religion und die absolute Verklärung der Endlichkeit ist in ihr zur Anschauung gebracht". Als dies Individuum betrachtet die Kirche Christum, den Gottmenschen. (Nach diesen unmissverständlichen Aussprüchen dürfte auch die weniger klare Aeusserung der „Phänomenologie" (S. 568) zu deuten sein: „Dies, dass der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewusstseins an sich und damit auch für sein Bewusstsein gegeben, erscheint nun so, dass es der Glauben der Welt ist, dass der Geist als ein Selbstbewusstsein, d. h. als ein wirklicher Mensch da ist, dass er für die unmittelbare Gewissheit ist, dass das glaubende Bewusstsein diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist wirklich an dem. Das Bewusstsein geht dann nicht aus seinem Innern von dem Gedanken aus, und schliesst in sich den Gedanken des Gottes mit dem Dasein zusammen, sondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Dasein aus und erkennt den Gott in ihm").

Die historische Erscheinung Christi kann auf zweierlei Weise betrachtet werden. Der irreligiösen Betrachtung erscheint er als gewöhnlicher Mensch; nur der Glaube, der ihn im Geiste und mit dem Geiste betrachtet, dringt zur Wahrheit durch. Auf die menschliche Seite gehört zunächst die Lehre Christi. Die neue Religion spricht sich aus als ein neues Bewusstsein — Bewusstsein der Versöhnung des Menschen mit Gott; diese Versöhnung als Zustand ausgesprochen ist das Reich Gottes, das Ewige als die Heimat für den Geist, eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht. Gegen das Vorhandene tritt sie zunächst negativ, polemisch auf, indem sie fordert, sich von den endlichen Dingen als nichtigen loszusagen. Aber sofort wird sie positiv in der Forderung, mit seiner Gesinnung sich in das Reich Gottes zu versetzen. Aus der Anwendung dieses Allgemeinen auf besondere Verhältnisse fliessen die moralischen Gebote her, welche zusammengefasst sind im Gebot der Liebe. Die Lehre Christi wird ergänzt durch die Darstellung der göttlichen Idee an seinem Leben und Schicksal. Sein Leben stimmte mit seiner Lehre genau überein, und da die Stiftung des Reiches Gottes dem vorhandenen Staat widersprach,

musste er die Treue in seinem Berufe mit dem Tode büssen. Soweit geht auch der Unglaube mit, aber in der Beurtheilung des Todes Christi trennen sich die äusserliche Auffassung und die Betrachtung des Glaubens. Der Glaube sieht im Tode Christi das Aufgeben der Endlichkeit und das Sich-Erhalten Gottes auch in diesem Höhepunkt der Entäusserung. Gott ist gestorben, — dies beweist, dass die Negation selbst in Gott ist. Gott aber erhält sich in diesem Prozess; derselbe ist nur der Tod des Todes. Dies ist die Bedeutung der Auferstehung und Himmelfahrt Christi. „Wie alles Bisherige in der Weise der Wirklichkeit für das unmittelbare Bewusstsein zur Erscheinung gekommen, so auch diese Erhebung“. „Wenn daher der Menschensohn zur Rechten des Vaters sitzt, so ist in dieser Erhöhung der menschlichen Natur die Ehre derselben und ihre Identität mit der göttlichen aufs Höchste vor das geistige Auge getreten“. Dieser Tod als der Tod Gottes ist für uns genugthuend. Nicht als ein fremdes Opfer, das ein Anderer für uns gebracht hat, sondern als die absolute Geschichte der göttlichen Idee, als die sinnliche Darstellung der wesentlichen Einheit des Göttlichen und des Menschlichen. Vor seinem Tode war Christus nur als sinnliches Individuum für seine Jünger. Der Tod ward zum Mittelpunkt der Versöhnung; jetzt erst erkannten sie Christus als den Gottmenschen, Gott als den Dreieinigen. Mit dieser Erkenntnis beginnt die Gemeinde.

Für die Glieder der Gemeinde gilt zunächst die Forderung, die göttliche Idee in der Weise der Einzelheit zu verehren und sich anzueignen. Der Katholizismus bleibt bei dieser sinnlichen Gegenwart stehen. Der in sich freie Geist dagegen verschmäht die sinnliche Gegenwart. Auf dem Boden der Vorstellung ergänzt er die geschichtliche Vergangenheit durch das Bild der Wiederkunft, vollendet wird der Uebergang aus dem Aeussern in das Innere, sobald das Subjekt in sich gewiss wird seiner unendlichen, unsinnlichen Wesenhaftigkeit, sich unendlich, ewig, unsterblich wissend. In der christlichen Religion wird deshalb die Unsterblichkeit der Seele eine bestimmte Lehre. Die Seele hat die unendliche ewige Bestimmung, Bürger im Reiche Gottes zu sein, eine Bestimmung, welche der Endlichkeit entgegen ist und in die Zukunft weist. Indem alle Besonderheit als werthlos erkannt ist, schliessen die Einzelnen sich zusammen mit unendlicher Liebe, welche im Subjekt nur das Allgemeine sieht und umfasst. Daher ist die christliche Religion die Religion des Geistes.

Die Gemeinde sind die einzelnen, empirischen Subjekte, welche im Geiste Gottes sind. Ihnen steht die Wahrheit zunächst als sinnliche Erscheinung gegenüber, und sie sollen sich dieselbe innerlich aneignen zu persönlicher Erfahrung. Betreffs jener sinnlichen Erscheinung und der damit zusammenhängenden Wahrheit der christlichen Religion fragt sich: ist es überhaupt wahr, dass Gott seinen Sohn in die Welt gesendet hat, und: ist dieser Jesus von Nazareth der Christus gewesen? Jenes folgt aus der Idee

Gottes als des Geistes, welche dem Selbstbewusstsein der Menschen aufging „als die Zeit erfüllet war“, d. h. als der Geist in fortschreitender Entwicklung, vor allem durch den unendlichen Schmerz der Jüdischen und Römischen Welt soweit in sich vertieft war, seine Unendlichkeit zu wissen. Viele Andre sind als göttliche Gesandte oder als Götter verehrt worden. „Aber nur an Christus konnte sich die Idee, als sie reif und die Zeit erfüllet war, anknüpfen und sich in ihm realisirt sehen. An den Grossthaten des Herkules ist die Natur des Geistes noch unvollkommen ausgedrückt. Aber die Geschichte Christi ist Geschichte für die Gemeinde, da sie der Idee schlechthin gemäss ist, während jenen frühern Gestalten nur das Drängen des Geistes nach dieser Bestimmung der an sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu Grunde liegt und anzuerkennen ist“. Dies ist das Zeugnis des Geistes. Dies ist der Anfang des Glaubens, dass in der Person Jesu als in sinnlicher Erscheinung die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur angeschaut wird; das Ziel ist, dass das Subjekt in sich dieser Einheit bewusst wird, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geist. Dazu ist das Subjekt aber nur im Stande vermittelst des Glaubens, dass die Versöhnung an und für sich und gewiss vollbracht ist.

Die vorhandene Wahrheit den einzelnen Subjekten anzueignen, ist Aufgabe der Kirche. Sie hat die Wahrheit in ihrer Glaubenslehre, deren Inhalt die Lehre von der Versöhnung ist. Durch den in ihr gegenwärtigen Geist hat die Kirche die unendliche Macht und Vollmacht zur Fortbildung und Fortbestimmung ihrer Lehre. Um diese Lehre gegenüber der Willkür und Zufälligkeit der Meinung als ein Festes zu bewahren, wird sie in Symbolen niedergelegt. Jedes Individuum, welches in der Kirche geboren wird, ist bestimmt, an dieser Wahrheit Theil zu nehmen. Das spricht die Kirche aus im Sacrament der Taufe, welche anzeigt, dass das Kind in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird. Die Wahrheit wird ihm als Lehre auf Grund von Autorität zunächst äusserlich nahe gebracht, dann aber soll das Subjekt in sich selbst durch Bekämpfung des Bösen die wesentliche Einheit mit Gott innerlich ergreifen und erfahren. Die bewusste Gegenwärtigkeit Gottes im Subjekt, diese unio mystica ist der wesentliche Inhalt des Sacraments des Abendmahls „in welchem auf sinnliche, unmittelbare Weise dem Menschen gegeben wird das Bewusstsein seiner Versöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geistes in ihm“.

Bisher ist die Gemeinde nur betrachtet nach ihrer innern Seite; sie will aber auch äusserlich werden. Nach der objektiven Seite des Handelns zeigt sich dies Bestreben zunächst darin, dass die Kirche als Vertreterin der Weltflucht und Weltverneinung ein durchaus negatives Verhältnis zur äussern Welt einnimmt. Dann gibt sie sich ein lediglich äusserliches Verhältnis zu ihr, indem sie die Welt beherrscht, aber dabei selbst einen weltlichen

Charakter annimmt. Erst in der Sittlichkeit, verkörpert im Staat, ist der Gegensatz aufgehoben und das Prinzip der Freiheit in die Wirklichkeit selbst eingedrungen. Nach der idealen Seite des Wissens zeigt sich dasselbe Bestreben in der Forderung, dass der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre. Dies führt zunächst zur abstrakten Geltung der Subjektivität, welche Nichts Objektives in der Religion anerkennen will. Das Ziel ist, dass in der Philosophie der Inhalt der Religion als nothwendig und objektiv, an und für sich seiend gewusst und anerkannt werde.

IV.

Damit sind wir auf die letzte, vielverhandelte und in entgegengesetzter Weise beantwortete Frage hingeführt, wie Hegel das Verhältnis der Religion zur Philosophie bestimmt habe. Es wird sich zeigen, dass weder die Rechte der Schule die Meinung des Meisters für sich hat, wenn sie die Lehren der positiven Religion nach Art philosophischer Wahrheiten behandelt, noch die Linke, wenn sie die Religion durch die Philosophie überflüssig machen und beseitigen will.

Alles Endliche und Einzelne ist nur, sofern es ein Moment ist in dem Selbstentfaltungsprozess des Absoluten. In demselben ist die Natur das blosse Anderssein und beginnt erst im endlichen Geist die Rückkehr des Absoluten zu sich. Auch diese führt erst auf der letzten Stufe dazu, dass der endliche Geist seiner selbst bewusst wird als eines vorübergehenden Momentes in jenem Prozess, dass er seine wesentliche Identität mit jedem Absoluten oder die Idee Gottes erkennt. Kunst, Religion und Philosophie füllen diese Stufe aus und haben daher denselben Inhalt, nämlich die absolute Wahrheit. Wiederholt wird es ausgesprochen, dass beide denselben Inhalt haben. „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und Nichts als Gott und die Explication Gottes". „Die Philosophie explicirt daher nur sich, indem sie die Religion explicirt und indem sie sich explicirt, explicirt sie die Religion" (XI. S. 21).

Verschieden sind beide nur durch die Form, in welcher der gleiche Inhalt in ihnen ist. Spekulative Philosophie ist das Bewusstsein der Idee, d. h. sie fasst das Wahre als concret, als die Einheit entgegengesetzter Denkbestimmungen. In der Religion ist nun auch der spekulative Inhalt dem Bewusstsein Gegenstand, aber: „Die Religion ist nun dieses Spekulative gleichsam als Zustand des Bewusstseins, dessen Seiten nicht einfache Denkbestimmungen, sondern concret erfüllte sind. Diese Momente können keine andern sein, als das Moment des Denkens, thätige Allgemeinheit, Wirksamkeit des Denkens und die Wirklichkeit als un-

mittelbares, besonderes Selbstbewusstsein. Während sich nun in der Philosophie die Härte dieser beiden Seiten durch die Versöhnung im Gedanken verliert, weil beide Seiten Gedanken, nicht die eine reines allgemeines Denken und die andere empirischer, einzelner Charakter sind, kommt die Religion zum Genuss der Einheit nur dadurch, dass sie diese beiden harten Extreme aus der Entzweiung heraushebt, bearbeitet und zusammenschliesst". (XI. S. 24 f.). Mit andern Worten: In der Philosophie kommt das Subjekt nur als denkendes in Betracht, daher vollzieht sich auch der Zusammenschluss des Allgemeinen und des Besonderen, oder Gottes und des Ich in der Sphäre des Denkens, nämlich in der Einsicht, dass das Endliche nur das Anderssein des Unendlichen, also ihm wesentlich identisch ist. In der Religion ist das Subjekt als concretes Ich, nach allen Seiten seiner Persönlichkeit betheiligt, hier vollzieht sich daher jener Zusammenschluss nicht bloss theoretisch, sondern indem durch das praktische Verhalten des Cultus die an sich vorhandene Einheit dem Einzelnen zum persönlichen Eigenthum angeeignet wird.

Das ist nur möglich auf Grund eines theoretischen Verhaltens, nämlich der Gewissheit von jener an sich vorhandenen Einheit. Nur auf dies theoretische Moment dürfen wir die gewöhnlichen, meist allein wiedergegebenen Aeusserungen Hegel's über das Verhältnis von Religion und Philosophie beziehen: beide haben denselben Inhalt, nämlich die absolute Wahrheit, aber sie haben denselben in verschiedener Form, die Philosophie in der Form des reinen Denkens, die Religion in der Form der Vorstellung. Insofern nun das Denken höher steht als das Vorstellen, scheint die Philosophie das Recht und die Pflicht zu haben, zunächst wenigstens die Form der Religion aufzulösen, und insofern Form und Inhalt gegen einander nicht gleichgültig sind, droht diese Auflösung der Form auch den Inhalt und damit die Religion selbst zu treffen. So scheint es; aber ausdrückliche Ausführungen Hegel's stehen dem entgegen. Zunächst am Schluss der „Philosophie des Geistes" (VII. 2. S. 453 ff.): Der Inhalt der Philosophie und der Religion ist derselbe. „Aber die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugnis des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist. Dies Zeugnis, an sich substantiell, fasst sich, insofern es sich zu expliciren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewusstseins und Verstandes ist; hierdurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt". Dadurch ergibt sich eine Unangemessenheit zwischen dem spekulativen Inhalt und der Form sinnlicher Vorstellungen und endlicher Kategorien des Denkens, und dem Verstande ist es ein Leichtes, Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen. Der Geist aber protestirt dagegen und hält seinen wesentlichen Inhalt fest. Wendet sich dagegen die Religion auch gegen eine spekulativ begreifende Philo-

sophie, so übersieht sie, dass der Inhalt in beiden Formen (des Denkens und des Vorstellens) derselbe sein kann.

Eingehender und deutlicher spricht sich über diesen Punkt die „Religionsphilosophie" aus (XII. S. 350—356. XI. S. 20—48). Das Denken hat als spekulatives überhaupt nicht dies Verhältnis zu seinem Inhalt, dass es als äusserliche Betrachtung an seinen Gegenstand als einen ihm fremden herantrete, sondern folgt nur der Idee in dem Prozess ihrer Selbstentfaltung. Es ist kein Räsonniren und Kritisiren vom Standpunkt der Subjektivität aus, sondern ein Begreifen des Wirklichen, welches zugleich das Vernünftige ist. Der Begriff producirt die Wahrheit, aber anerkennt diesen Inhalt als ein zugleich nicht Producirtes, als an und für sich seiendes Wahres. Dieser allgemeine Grundsatz gilt natürlich auch für die denkende Betrachtung der Religion. „Dieser Standpunkt ist damit die Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion, er erkennt den Inhalt nach seiner Nothwendigkeit, nach seiner Vernunft, ebenso erkennt er auch die Formen in der Entwicklung dieses Inhalts". „Den Inhalt rechtfertigend und die Formen, die Bestimmtheit der Erscheinung erkennend, erkennt das Denken eben damit auch die Schranken der Formen. Die Aufklärung weiss nur von der Negation, Schranke, von der Bestimmtheit als solcher und thut deswegen damit dem Inhalt schlechthin Unrecht. Die Form, die Bestimmtheit ist nicht nur Endlichkeit, die Schranke, sondern die Form als Totalität der Form ist sie selbst der Begriff, und diese Formen sind nothwendig, wesentlich". Die Philosophie bleibt allerdings bei der Form der Vorstellung nicht stehen; sondern sie hat im Gedanken zu begreifen, aber daraus auch die Form der Vorstellung als nothwendig zu erkennen. „Es erhellt hieraus, dass es der Philosophie um Nichts weniger zu thun ist, als die Religion umzustossen und nun etwa zu behaupten, dass der Inhalt der Religion nicht für sich selbst Wahrheit sein könne; vielmehr ist die Religion eben der wahrhafte Inhalt nur in Form der Vorstellung und die Philosophie soll nicht erst die substantielle Wahrheit geben, noch hat die Menschheit erst auf die Philosophie zu warten gehabt, um das Bewusstsein der Wahrheit zu empfangen". (XI. S. 150).

Betrachten wir die Religion nur nach ihrer theoretischen Seite als Bewusstsein der Idee Gottes in der Form der Vorstellung, so durchläuft ihr Verhältnis zum Wissen drei Stufen, welche nach dem bekannten Schema sich unterscheiden als unmittelbare Einheit, Gegensatz und wiederhergestellte Einheit. Die unbefangene Frömmigkeit nimmt die Wahrheit einfach auf Autorität hin an und findet darin ohne weitere Prüfung ihre Befriedigung. Dann kommt das verständige Denken der Reflexionsphilosophie, das kein andres Prinzip kennt als das der leeren Subjektivität, keinen höheren Grundsatz als den der Identität. Hier thut sich der Gegensatz auf zwischen Wissen und Glauben, indem das verständige Denken mit leichter Mühe in den Aussagen des

Glaubens Widersprüche nachweist und nun den Anspruch erhebt, den Glauben selbst und seinen ewigen Inhalt widerlegt zu haben. Dies ist der Standpunkt der herrschenden Aufklärung. In der Theologie begann sie damit, dass der Lehrinhalt und die Bibel als positive Grundlage desselben anerkannt wurden und die Exegese nur die Gedanken der Bibel aufnehmen sollte. In Wahrheit aber hatte der Verstand seine Ansichten vorher festgesetzt und sah dann nur nach, wie sich die Worte der Schrift danach erklären liessen. So entstand eine Vernunfttheologie im Unterschied vom Lehrbegriff der Kirche, welche nun bald als freies Erkennen den Inhalt der Religion meisterte. Alles Bestimmte in der Religion ward beseitigt, jede concrete, inhaltsvolle Erkenntnis von Gott abgelehnt und Gott nur als das unbestimmt Jenseitige stehen gelassen. Dieser Aufklärungstheologie entstammt eine weitgehende Gleichgültigkeit gegen die bestimmten Dogmen der Religion, wie Christologie, Trinitätslehre u. a. sowie die bloss historische Behandlung des Dogmas, welche mit viel Gelehrsamkeit entwickelt, wann und wie die Lehrsätze festgestellt sind, aber mit keinem Worte ausführt, dass sie auch für unsern Geist Bedeutung haben.

Ganz anders die Philosophie, sobald sie sich zum spekulativen Denken erhoben hat. Das spekulative Denken nimmt keinen Anstoss an scheinbaren Widersprüchen; es fasst alles concret, d. h. als die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen. Es begreift alles, auch die Religion und zeigt sie in ihrer Nothwendigkeit auf. Während das verständige Denken die positive Religion zersetzt und auflöst, wird sie vom spekulativen Denken der Philosophie wiederhergestellt und gerechtfertigt. „Die Religionsphilosophie als denkende Betrachtung der Religion umspannt den gesammten bestimmten Inhalt der Religion". „Die Wiederherstellung der vom Verstande auf das Minimum reducirten Kirchenlehre ist so sehr ihr Werk, dass sie gerade um dieses ihres wahrhaften Inhalts wegen von der nur verständigen Vernunfttheologie als Verdüsterung des Geistes verschrieen wird". Es kann nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären. Die Religion ist ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen. „Der Ausdruck, dass Gott die Welt als Vernunft regiert, wäre vernunftlos, wenn wir nicht annehmen, dass er sich auch auf die Religion beziehe und der göttliche Geist in der Bestimmung und Gestaltung derselben wirke. Zu diesem Geist steht aber die im Denken vollbrachte Ausbildung der Vernunft nicht in Gegensatz und sie kann somit auch nicht von seinem Werk, das er in der Religion hervorgebracht hat, schlechthin verschieden sein".

V.

Diese entschiedene Parteinahme für die bestimmten Lehrsätze der positiven Religion konnte in einer Zeit, welche aus den verschiedensten Motiven dem Positiven sich wieder kräftiger zuwandte, nicht ohne Nachfolge bleiben, und eine Zeit lang schien es wirklich, als sei die lange vergebens gesuchte Versöhnung zwischen Glauben und Wissen endlich gefunden. „Dem langen Hader zwischen Philosophie und Religion" — sagt Strauss in der Einleitung seiner „Glaubenslehre" — „schien durch Verschwägerung beider Häuser ein glückliches Ziel gesetzt und das Hegel'sche System wurde als das Kind des Friedens und der Versöhnung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu dessen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen sollten. Weltweisheit, die stolze Heidin, unterwarf sich demüthig der Taufe und legte ein christliches Glaubensbekenntnis ab, wogegen der Glaube seinerseits keinen Anstand nahm, ihr das Zeugnis vollkommener Christlichkeit auszustellen und sie der Gemeinde zu liebreicher Aufnahme angelegentlich zu empfehlen". Dieser Friedenszustand dauerte jedoch nicht lange. Bald gingen die Schüler Hegel's auseinander in eine Rechte und Linke, von welchen jede behauptete, sie allein vertrete die wahre Meinung des Meisters.

Der Streit begann auf religiös-theologischem Gebiet*) und zwar entbrannte er zuerst wegen der Frage nach der persönlichen Fortdauer. Richter, „Lehre von den letzten Dingen" (Breslau 1833) behauptete, von einer persönlichen Fortdauer des Menschen könne auf dem Boden der Hegel'schen Philosophie nicht die Rede sein, sondern mit dem Tode kehre der Geist zurück in das Eine Absolute, dessen vorübergehende Aeusserung er sei. Dagegen erklärte sich Göschel „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele", und suchte mit Hülfe Hegel'scher Formeln nicht bloss die persönliche Fortdauer des menschlichen Geistes, sondern auch unsre leibliche Verklärung zu erweisen. Bald trat derselbe schroffe Gegensatz betreffs aller Grunddogmen der christlichen Religion hervor. Betreffs der Persönlichkeit Gottes behaupten die Einen, Gott sei Selbstbewusstsein und Persönlichkeit an sich ohne Rücksicht auf den Weltprozess, die Andern, Selbstbewusstsein und vor allem Persönlichkeit kämen Gott nur zu, sofern er den Weltprozess wirke und dieser im Menschen Selbstbewusstsein und Persönlichkeit hervorbringe. Die kirchliche Trinitätslehre wird von den Einen als der allein

---

*) Vergl. hierzu: H. Holtzmann, „Die Entwickelung des Religionsbegriffes in der Schule Hegel's" in Hilgenfeld's „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie". Jahrg. 1878. Landerer: „Neueste Dogmengeschichte". Heilbronn 1881.

zutreffende Ausdruck des wahren Gottesbegriffes gepriesen, während die Andern behaupten, nur in dem Sinne dürfe von einer Trinität geredet werden, und nur in diesem Sinne habe Hegel von ihr geredet, dass die endliche Schöpfung, zuhöchst das menschliche Geschlecht als Sohn, die höchste Blüthe des menschlichen Geistes als Geist betrachtet werde. Dem entsprechend beweisen mit den gleichen Hegel'schen Formeln die Einen, dass die Idee der Menschwerdung Gottes als nothwendige auch historische Wirklichkeit haben, d. h. eine einzelne geschichtliche Person (Jesus von Nazareth) der Gottmensch sein müsse, die Andern, dass die Idee der Menschwerdung Nichts Andres bedeute, als dass Gott im menschlichen Geist zum Bewusstsein seiner selbst komme, was dahin führte, dass die Menschen geneigt waren, eine ausgezeichnete Persönlichkeit für den Gottmenschen zu halten. Diese gegensätzliche Stellung, so auffallend sie auf den ersten Blick sein mag, erklärt sich doch bei genauerer Betrachtung. Mehr als Hegel selbst verfielen seine Schüler dem intellektualistischen Irrthum, als sei die Religion nur eine Art des Erkennens. Auf diesem gemeinsamen Boden konnten dann beide sich auf den Meister berufen, der erklärt hatte, Religion sei die Wahrheit, aber in der niedern, inadäquaten Form der Vorstellung, die Philosophie sei dieselbe Wahrheit, aber in der höhern, adäquaten Form des spekulativen Denkens. Haben beide dieselbe Wahrheit, so muss auch die Religionslehre wahr sein, — und es ist kein Wunder, dass der an Geist ärmere Schüler der zunehmenden Rückkehr zum Positiven mehr nachgab, als der Meister gewollt hatte. Hat die Religion die Wahrheit in inadäquater Form, die Philosophie dieselbe Wahrheit in adäquater Form, so ist der Uebergang zur Philosophie ein Fortschritt, welcher Jedem zugemuthet werden kann und zugleich ein Aufgeben der Religion einschliesst, also Ersetzung und Beseitigung der Religion durch Philosophie das Ziel fortschreitender Entwicklung, — dies das Programm einer andern Gruppe unter den Schülern Hegel's.

Damit wird unser Blick bereits hingelenkt auf Ausläufer und Wirkungen des Hegel'schen Gedankens, welche für die Geschichte der Wissenschaft, speziell für die Geschichte der Religionsphilosophie nicht mehr in Betracht kommen, dagegen für die allgemeine Culturentwicklung der letzten Jahrzehnte von grösster Bedeutung gewesen sind. Das strenge Festhalten am Ueberlieferten in Staat und Kirche, wie es repräsentirt wird durch Namen wie Stahl, Gerlach, Hegel der Sohn u. A., und das ungebundene Suchen und Streben nach neuen Formen für die Bedürfnisse der anders gewordenen Zeit der „Jung-Hegelianer“ und des „Jungen Deutschland“, — sie bezeichnen bekanntlich die mächtigsten Faktoren in der innern Entwicklung des letzten halben Jahrhunderts und sie sind Nichts Andres als die letzten Ausläufer der beiden einander schroff entgegengesetzten Richtungen, welche aus Hegel's Philosophie hervorgingen.

Kehren wir jedoch von diesem Ausblick ins Weite zurück zu dem engeren Gebiet unsrer Betrachtung. Unter den Vertretern der Rechten der Hegel'schen Schule sei zuerst genannt: Carl Friedrich Göschel*) (1784—1861) der schon vor Hegel's Tode in den „Aphorismen" erklärte, er glaube es im Sinne der Hegel'schen Philosophie aussprechen zu können, dass die vorgestellte Wahrheit durch die Erhebung in den immanenten Begriff nicht verändert werde. Wird sie als vorgestellte zugleich als verstellte prädicirt, so bezieht sich doch dies Prädikat nicht auf die Veränderung ihres Inhalts oder ihrer Realität, sondern auf ihr Verhältnis zu mir, indem sie aus einer mir transscendenten zu einer mir immanenten geworden ist. Diese Immanenz besteht nicht darin, dass das einzelne Subjekt als solches die Bedingung seiner selbst in seine Gewalt bekomme, sondern darin, dass das Wissen als allgemeines Wissen, als allgemeines Subjekt, und somit als identisch mit dem allgemeinen Sein, dem allgemeinen Objekt gefasst und das einzelne Subjekt seiner Gemeinschaft mit dieser lebendigen Allgemeinheit und sich in ihr bewusst werde. Wer dies nicht beachtet, weiss nur, was er sieht, und bleibt betreffs dessen, was er nicht sieht, für immer im Nichtwissen hängen. Freilich macht sich auch betreffs der Erkenntnis Gottes und des Menschen ein namenloses Gefühl geltend, welches unmittelbar zu sein scheint, aber in Wahrheit nur das Nichtwissen dessen, was man zu wissen wünscht, zum Bewusstsein bringt. Zum Wissen gelangt der Mensch nur durch Gott, denn wie Gott die Menschheit nur weiss, sofern er in ihr ist, so weiss auch der Mensch Gott nur, sofern er in ihm ist oder wieder in ihn versetzt ist. Wie sich Gott durch den lebendigen Gedanken in die Menschheit versetzt um sie zu wissen, und zwar nicht in die Menschheit im Allgemeinen, sondern in einem einzelnen Menschen zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Orte Fleisch ward, so wird auch der Mensch nur durch Gott in Gott versetzt um Gott zu wissen, aber nicht, indem er Gott selbst, sondern indem er in Gott ist. Indem Gott oder das Allgemeine in den Menschen einwohnt und sich mit ihm vereinigt, vollzieht sich die Versöhnung und Erlösung des Menschen, der seinem Ursprung nach gut, aber von Natur, d. h. in der Vereinzelung böse ist und daher der Rückkehr zu Gott bedarf. Erst indem das göttliche Wesen sich in der That soweit erniedrigt, wird es als Gott selbst erkannt, als der lebendige Gott, weil es hiermit als Concret-Allge-

*) Von seinen Schriften kommen besonders in Betracht: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zum christlichen Glaubensbekenntnis. Berlin 1829. Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und dem Gottmenschen. Berlin 1838. Erstes und Letztes. Glaubensbekenntnis der spekulativen Philosophie, in Bruno Bauer's „Zeitschrift für spekulative Theologie" 1836. Diese Zeitschrift diente während der kurzen Zeit ihres Bestehens als Organ dieser Richtung, welcher auch ihr Herausgeber Anfangs angehörte.

meines sich ausspricht, wodurch es sich bewährt, dass das Einzelne zwar vom Allgemeinen, nicht aber dieses von jenem sich getrennt habe. In jener Wahrheit ist deshalb auch die Summe des christlichen Glaubens enthalten, und zwar aus der Vorstellung zum Begriff erhoben, in diesem aber unverändert erhalten. Viel Bedeutung hat diese Erhebung in den Begriff nicht, denn nicht der Gedanke ist das Höchste, sondern die Vorstellung, die Gestalt, nur dass sie als immanent zu erkennen ist und nicht als vorübergehend, als wesentlich mit dem Wesen identische Erscheinung des Wesens.

Gegenüber den Anklagen, dass die spekulative Philosophie unter Trinität, Rechtfertigung, Erbsünde, Gottmensch etc. etwas ganz Andres verstehe als das christliche Dogma, dass sie daher an die Stelle des historischen und dogmatischen Christenthums ein apriorisches Hirngespinnst setze, sucht Göschel in den „Beiträgen zur spekulativen Philosophie" den Nachweis zu führen, dass gerade die Hegel'sche Philosophie den tieferen Sinn und die centrale Bedeutung dieser Lehren der christlichen Glaubenslehre erst wieder zum Bewusstsein gebracht habe. Zur Charakteristik dieses Nachweises genüge eine kurze Wiedergabe dessen, was über das Wunder gesagt wird: Mit den Wundern im Einzelnen steht und fällt auch das Wunder selbst, d. h. die Offenbarung des göttlichen Geistes. Wer an den absoluten Geist glaubt, der muss auch an seine Manifestationen in der Natur glauben, welche dieser als Wunder erscheinen und daher auf dem natürlichen Standpunkt geleugnet werden, denn das Wunder ist Nichts Andres als das Zeugnis des göttlichen Geistes, dem widersprochen wird, indem es nach seiner Uebermacht in die Natur eindringt, der es doch nicht angehört. Das Wunder ist der Siegesakt des Geistes über die Natur; wenn nun die spekulative Philosophie den wesentlichen Unterschied des Geistes von der Natur nicht bloss anerkennt, sondern auch zum Bewusstsein bringt, so ergibt sich, dass sie die Wunder nicht allein nicht bestreitet, sondern vielmehr ebensowol ihre Uebernatürlichkeit für die Natur als ihre Natürlichkeit, d. h. ihre Nothwendigkeit und begriffsmässige Wesentlichkeit für den Geist bewährt und verwahrt. Freilich ist der Mensch der Macht des Geistes so sehr entfallen und der Natur anheimgefallen, dass jeder Sieg des Geistes über die Natur ihm als unmöglich erscheint. — Im Allgemeinen wird das Verhältnis des Wissens zum Glauben dahin bestimmt: Je treuer der Gedanke sich selbst bleibt, desto sicherer ist der Sieg, welchen der Inhalt des Glaubens davon trägt; wie der Gedanke als die Seele dem Glauben immanent ist, so ist auch der Glaube als der Leib dem Gedanken immanent; wie die Seele ohne den Leib nicht wahrhaftig Geist ist, so ist der Leib ohne die Seele nicht Leib sondern Leichnam.

Mit ähnlichen schön klingenden, aber der Sache völlig fern bleibenden Redensarten wird in „Erstes und Letztes" aus-

geführt, das Prinzip des Denkens sei die absolute Persönlichkeit, diese sei nur in der Dreieinigkeit Gottes zu fassen, welche das Prinzip des christlichen Glaubens bilde. Der Anfang des Glaubens wie des Denkens sei die Schöpfung als Offenbarung Gottes in Wort und Werk, auch das Verfahren und Verhalten sei in der Sphäre der Offenbarung und der Philosophie dasselbe, nämlich das allgemeine Verfahren des endlichen Geistes. „So erweist sich nach allen Beziehungen der Glaube mit der Erkenntnis, die Offenbarung mit der allgemeinen Vernunft in Einheit und Eintracht; wo eine der obigen Beziehungen zu mangeln scheint, es sei in der Sphäre des Glaubens oder der Philosophie, da fällt es weder dieser noch jener zur Last, sondern dem Subjekt, welches auf jeder Bahn in Untreue fallen und in die Wüste gerathen kann, aus welcher Israel gerettet werden soll, wenn es recht ringt und streitet".

Dem Juristen, der nur als philosophischer Dilettant seine kirchlichen Bestrebungen durch geistreiche Redensarten zu stützen suchte, mag der Philosoph angereiht werden, der als Nachfolger Hegel's dessen Katheder einnahm und in seiner Antrittsvorlesung: „De verae philosophiae erga religionem Christianam pietate" (Berolini 1836) ebenfalls die innere Verwandtschaft und Uebereinstimmung von Religion und Philosophie verkündet: Georg Andreas Gabler (1786—1853). Die christliche Religion ist die wahrhaftigste Gotteserkenntnis und der reinste Gottesdienst, aber ihr Stifter will, dass wir diese Wahrheit nicht bloss auf Grund göttlicher Offenbarung annehmen, sondern dass wir durch selbständige Prüfung uns von ihrer Uebereinstimmung mit der Nothwendigkeit der Vernunft überzeugen. Daher, je mehr die Philosophie die wahre ist, desto mehr wird sie auch die Religion anerkennen und ihre Wahrheit vollständig einsehen. Beide bewegen sich in demselben göttlichen Reiche der ewigen Wahrheit, und wenn beide vollendet sind, kann es zwischen ihnen beiden keinen andern Unterschied geben als den, dass jede sich in den ihr eigenthümlichen Grenzen bewegt, indem die Religion das Göttliche ergreift mit dem innern Affekt des ganzen Gemüths, die Philosophie dagegen alles auf die bestimmten Formen und Gesetze des vernünftigen Denkens zurückführt. Hat dann die Philosophie die Wahrheit nicht bloss, sondern die Nothwendigkeit der christlichen Religion auf Grund ihrer Uebereinstimmung mit dem denkenden Geiste erkannt, so dienen beide einander wechselseitig als Zeugnis und Bestätigung der Wahrheit.

Auf dasselbe Resultat führen Johann Eduard Erdmann's: „Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie" (Berlin 1837). Nach Art der „Phänomenologie" suchen dieselben den Nachweis zu führen, dass in einem nothwendigen Fortgang einer Reihe ineinandergreifender Stufen der unmittelbare Glaube kraft einer innern Dialektik über sich hinausgetrieben wird, um

fortzugehen zum spekulativen Wissen, das mit jenem wieder ganz denselben Inhalt hat, nämlich das Bewusstsein des Versöhntseins mit Gott, oder die völlige Uebereinstimmung der subjektiven Ueberzeugung mit der objektiven Lehre der Kirche, nur dadurch verschieden, dass für die Spekulation durch eine Reihe von Vermittlungen hindurchgegangen ist, was für den Glauben unmittelbar gegeben war. — In ähnlichen Bahnen bewegt sich Kasimir Conradi: „Selbstbewusstsein und Offenbarung oder Entwicklung des religiösen Bewusstseins" Mainz 1831, der in völlig unverständlicher Sprache die stufenweise Entwicklung des Bewusstseins in genauestem Einklang mit der kirchlichen Dogmatik uns vorführt.

Unter den Theologen dieser Richtung ist vor allen zu nennen Philipp Konrad Marheineke*) (1780 — 1846). Für die wissenschaftliche Theorie bietet er nicht gerade Neues, wol aber für die Beurtheilung praktischer Fragen. In dem „Lehrbuch" wird nicht bloss als Zweck des katechetischen Unterrichts ausgesprochen, „den christlichen Glauben, auf welchen die Taufe geschehen, in die Erkenntnis hinüber zu führen", es wird auch betont, dass „der christliche Glaube", auf welchen die Taufe geschehen und welcher Gegenstand des Katechismusunterrichts war und welcher nun Grundlage einer höhern Erkenntnis werden soll, auf allen diesen Stufen durchaus der eine und selbige ist". Daher muss auch der Unterricht ans apostolische Symbolum sich anschliessen. „Erst durch das Anschliessen an das christliche Glaubensbekenntnis, welches seinem Inhalt nach mit Recht das apostolische heisst, und in dieser Hinsicht ebensogut das biblische heissen könnte, und welches die Grundlage der Taufe und des Kinderunterrichts war, ist die Gewissheit declarirt, dass der Unterricht auf allen Stufen seiner Entwicklung, was den christlichen Glauben betrifft, derselbige sei und wahrhaft und wirklich den objektiven Glauben der Bibel und Kirche zu seinem Gegenstande habe". Ja, von diesem Bekenntnis wird gar gesagt: „Diese Grundform der christlichen Lehre hat seitdem für die christliche Kirche ihre hohe Bedeutung und Wichtigkeit im Verhältnis zur heiligen Schrift hauptsächlich darin, dass sie zugleich der wesentliche Schriftverstand ist, dass nach ihr allein, als dem treuesten Spiegel und reinsten Gegenbilde der substantiellen Schrift-Wahrheit, die Bibel richtig verstanden und ausgelegt werden kann, und nichts in dieser kann enthalten sein oder daraus mit Fug und

---

*) Von seinen Schriften kommen für uns in Betracht: „Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft". 2. Aufl. Berlin 1827. (Die 1. Aufl., Berlin 1819, ist vom Boden der Schelling'schen Philosophie aus geschrieben). „Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauch in den oberen Classen an den Gymnasien". 2. Aufl. Berlin 1836. „System der christlichen Dogmatik". Berlin 1847. Die untergeordneten Unterschiede, welche in diesen Schriften hervortreten, bleiben ausser Betracht.

Recht kann entwickelt werden, was dieser Grundfeste des Glaubens, aus der Apostel Zeit überliefert, widerspricht. In solcher Weise hat derselbige Geist, dem wir die heilige Schrift verdanken, die Kirche des richtigen Sinnes der Schrift in allen wesentlichen Artikeln des Glaubens gewiss gemacht, alles Uebrige und Einzelne aber findet seine Richtigkeit und Gewissheit darin, dass es diesen apostolischen Glaubenspunkten analog ist".

Hierher gehört auch Rosenkranz „Encyklopädie" (Halle 1831). Auch Karl Daub mag hier erwähnt werden, ein speculativer Theolog, welcher den ganzen Entwicklungsgang der Philosophie von Kant bis Hegel durchlaufen hat, um für die religiöse Wahrheit den entsprechenden Ausdruck zu finden. Das „Lehrbuch der Katechetik" begründet im Geiste Kant's die Religion auf Moral, unterscheidet statutarische und Vernunftreligion u. dergl. m. Der „Judas Ischariot" und die „Theologumena" zeigen Einwirkungen der Gedanken Schelling's, während die späteren Schriften in der schwerfälligsten Sprache Hegel'scher Spekulation eine philosophische Restauration des kirchlichen Dogmas unternehmen.

VI.

Als einflussreichster Vertreter der Linken der Hegel'schen Schule ist ohne Frage D. Fr. Strauss (1808—1874) zu nennen. In seinem „Leben Jesu" (1835) finden allerdings zunächst Andeutungen Schelling's ihre weitere Ausführung, dass nämlich die messianischen Weissagungen des Alten Testaments das Material lieferten für die geschichtliche Darstellung der Person Jesu. In der „Schlussabhandlung" jedoch tritt unverhüllt die Grundanschauung der Hegel'schen Spekulation nach der Auffassung der linken Seite der Schule hervor. Inhalt der Religion, zuhöchst der christlichen, ist die Idee der Gottmenschheit, d. h. dass Gott Geist ist und als solcher der ewige Prozess, welcher endliche Geister aus sich setzt, um durch sie wieder zu sich zurückzukehren. Solange der Mensch sich noch nicht als Geist weiss, kann er auch Gott nicht als Mensch wissen; er vergöttert die Natur. Ist dagegen die Menschheit reif zur Annahme jener Erkenntnis, dann muss jene Wahrheit auf gemeinverständliche Weise als sinnliche Gewissheit erscheinen. Jesus von Nazareth hat also nur die Bedeutung, dass seine Persönlichkeit und seine Schicksale die historische Veranlassung wurden, dass die Idee der Gottmenschheit den Menschen zum Bewusstsein kam. Von dieser Idee aus bekleidete alsdann die religiöse Phantasie seine Person mit übermenschlichen Eigenschaften. — Der Behauptung, dass die Einheit Gottes und des Menschen auch in Einem Individuum voll und ganz realisirt worden sei, hält Strauss den Satz entgegen, dass die Idee es nicht liebe, ihre ganze Fülle in einem einzigen Exem-

plar darzustellen, sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, welche sich gegenseitig ergänzen. Diese Geringschätzung der geschichtlichen Persönlichkeit gegenüber der allgemeinen Idee wurde dann von Bruno Bauer u. A. noch dahin gesteigert, dass sie sogar die historische Existenz Jesu in Frage stellten.

Die verschiedenen evangelischen Berichte einander gegenüberzustellen und an einander zu reihen, ohne kritisch zu untersuchen, welcher der glaubwürdigere und was als sichere Erkenntnis etwa festzuhalten sei, — das ist die Methode des „Leben Jesu". Dieselbe blendende und doch mangelhafte Methode ist in der „Christlichen Glaubenslehre" (1840—41) befolgt. Nachdem jedes Dogma in seiner Entstehung aus der biblischen Lehre durch die kirchliche Entwicklung hindurch dargestellt ist, wird berichtet, was von den verschiedensten philosophischen und theologischen Standpunkten aus gegen dasselbe vorgebracht worden ist. Dies nennt Strauss die objektive Kritik, und er will mit seinem Werk „der dogmatischen Wissenschaft das leisten, was einem Handlungshaus die Bilanz leistet". Die zu Grunde liegende Ueberzeugung ist die, dass das Dogma die Weltanschauung des idiotischen Bewusstseins ist, dass die Religion als Wissen in der inadäquaten Form der Vorstellung durch die Philosophie als Wissen in der adäquaten Form des Begriffes beseitigt werde. Der gewusste Inhalt beider ist die Einheit Gottes und des Menschen oder die Idee der Gottmenschheit. Die Religion hat diesen Inhalt in der Form der Vorstellung, daher sie dualistisch Gott und Mensch einander entgegensetzen muss und die Einheit beider nur als eine auf wunderbare Weise einmal in einem einzelnen Individuum verwirklichte betrachten kann. Aus diesem nothwendigen Dualismus erhalten alle Dogmen ihren eigenthümlichen Charakter. Gott wird vorgestellt als Einzelwesen ausser der Welt mit den widersprechenden Eigenschaften der Persönlichkeit und der Absolutheit, die Welt als zufällige Schöpfung des göttlichen Willens, erhalten und regiert durch wunderbare Eingriffe der göttlichen Allmacht, in dieser Gott wesentlich fremden Welt der Mensch Gott nur durch wunderbare Offenbarung erkennend, nur durch das Wunder des Einen Gottmenschen aus der Entfremdung der Sünde zur Gemeinschaft mit Gott geführt, und bestimmt, auch nach dem Tode als Einzelwesen fortzuleben. Das Denken streift diese Form der Vorstellung nothwendig ab, es erkennt Gott als den ewigen Prozess, welcher kein Dasein ausser der Welt hat, sondern die Welt als sein Anderssein ewig aus sich setzt, um im Menschen Selbstbewusstsein und Persönlichkeit zu gewinnen und durch ihn zu sich zurückzukehren. Dies Verhältnis der wesentlichen Immanenz schliesst jedes Wunder und jede äussere Offenbarung aus. Mensch und Gott stehen mit einander in wesentlicher Gemeinschaft; die Menschheit ist der Sohn Gottes; die Gottheit selbst wirkt im Menschen das Bewusstsein dieser Wesenseinheit oder kommt in ihm zum Bewusstsein ihrer selbst. Im Tode ver-

liert das Individuum seine selbständige Persönlichkeit und kehrt in das All-Eine Absolute zurück. Eine Versöhnung dieser beiden Standpunkte ist unmöglich; wer noch auf dem Standpunkt der Vorstellung steht, betrachtet die Spekulation als Irreligion, wer sich auf den Standpunkt des begrifflichen Denkens erhoben hat, sieht in dem Dualismus der Religion nur Irrthum und Aberglauben.

Dies ist in grösster Kürze der Grundgedanke, welchen Strauss in der „Glaubenslehre“ an dem gesammten historischen Detail der Dogmatik durchgeführt hat. Es ist ein Gedanke, der alsdann in populärer Form immer wieder gegen die Religion ins Feld geführt worden ist. Strauss selbst ist später bekanntlich über diese spekulative Bekämpfung der Religion noch einen Schritt hinaus gegangen zum Materalismus, indem „der alte und der neue Glaube“ (1872) dem Geständnis, das wir keine Christen mehr sind, weil wir mit der supranaturalistischen Transscendenz und dem Dualismus die Grundlage des Christenthums aufgegeben haben, die Behauptung hinzufügt, dass wir trotzdem Religion haben, da wir uns vom Universum als Theil vom Ganzen abhängig wissen. Freilich erscheint die Welt „uns nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste Vernunft“. „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Unser Gefühl für das All reagirt, wenn es verletzt wird, geradezu religiös“.

Ein neues Moment kommt durch Ludwig Feuerbach (1804—1872) herzu. Er protestirt dagegen, als Schüler Hegel's betrachtet zu werden, und in gewissem Sinne mit Recht. Das praktische Moment der Religion war, wie oben gezeigt, von Hegel selbst stark betont worden, aber es blieb bei ihm ausser Beziehung zu der eigenthümlichen Form, in welcher ihr theoretisches Moment erscheint. In dieser Richtung bezeichnet Feuerbach einen bleibend werthvollen Fortschritt über Hegel hinaus. Die Wurzel der Religion liegt im Praktischen, auf der Seite des Wünschens und Wollens, und dieser Ursprung bedingt die Form und den Inhalt der zur Religion gehörigen theoretischen Vorstellungen. Indem nun Feuerbach als die praktische Wurzel der Religion näher den Egoismus oder das Verlangen nach Befriedigung der persönlichen Bedürfnisse erklärt, und indem er die theoretischen Vorstellungen trotz ihres nachgewiesenen praktischen Ursprungs nur nach dem bekannten theoretischen Maassstabe misst, hat er freilich selbst den Werth seiner Entdeckung wieder verkleinert. Auch von der Hegel'schen Metaphysik hat sich Feuerbach losgesagt, indem nur das Sinnliche ihm als wirklich gilt, — aber wenn auch er sagt, in der Religion beziehe sich der Mensch auf sein wahres Wesen wie auf ein Anderes, so operirt er einfach mit Formeln Hegel's, wenn dieselben auch in seinem Munde einen wesentlich andern Werth haben.

„Theologie ist Anthropologie“. Das ist der immer wieder-

kehrende Grundgedanke in Feuerbach's Schriften, gleichsam das Thema, welches in endlosen Variationen wiederholt wird, denn trotz der entgegenstehenden Versicherung, dass er Wiederholungen hasse und in wenig Worten sage, was Andre in Folianten aussprechen, sind es doch nur einige wenige Grundgedanken, welche Feuerbach in seinen Schriften stets von Neuem wieder vorbringt*). Theologie ist Anthropologie, denn der letzte psychologische Grund der Religion ist der menschliche Egoismus oder Glückseligkeitstrieb, der Gegenstand derselben, also der wahre Gott, ist auf der Stufe der Naturreligion die Natur, auf der Stufe der Geistesreligion der Mensch selbst, d. h. das wahre Wesen, der Allgemeinbegriff des menschlichen Geistes.

Betrachten wir die Religionen der Wilden, wie diejenigen der cultivirten Völker, oder blicken wir in unser eigenes Innere, überall finden wir trotz des Widerspruchs der spekulativen Philosophen als zunächst liegenden psychologischen Erklärungsgrund der Religion das Abhängigkeitsgefühl oder Abhängigkeitsbewusstsein. Deshalb hat man so häufig die Furcht als Grund der Religion bezeichnet. Zur Furcht tritt jedoch als untrennbare Ergänzung sofort das Gefühl der Entzückung, der Freude, der Liebe und Dankbarkeit hinzu, sobald der Mensch sich von der drohenden Gefahr erlöst sieht. Auch sind häufig dieselben Erscheinungen der Natur, welche auf der einen Seite Furcht erregen, andrerseits wohlthätig, wie z. B. das Gewitter. Beide Affekte aber, Furcht und Freude, kommen darin überein, dass in ihnen der Mensch sich abhängig fühlt. „Die Furcht ist Todes-, die Freude Lebensgefühl. Die Furcht ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenstande, ohne oder durch den ich Nichts bin, der es in der Gewalt hat, mich zu vernichten. Die Freude, die Liebe, die Dankbarkeit ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenstande, durch den ich etwas bin, der mir das Gefühl, das Bewusstsein gibt, dass ich durch ihn lebe, durch ihn bin. Das Abhängigkeitsgefühl ist daher der einzige richtige universelle Name und Begriff zur Bezeichnung und Erklärung des psychologischen oder subjektiven Grundes der Religion". Dies Abhängigkeitsgefühl ist aber nicht, wie Schleiermacher es auffasst, ein ganz allgemeines Gefühl des Abhängigseins, sondern es gibt immer nur bestimmte, besondere Gefühle, in denen der Mensch sich abhängig fühlt.

Der Mensch verehrt also als Gott nur dasjenige, wovon er sein Leben abhängig weiss oder glaubt; in dem Gegenstand seiner Verehrung kommt deshalb nur der Werth zum Vorschein, den er auf sein Leben oder auf sich selbst legt, oder: die Ver-

---

*) Feuerbach's Schriften sind in einer Gesammtausgabe erschienen in 10 Bänden. Leipzig 1846 ff. Die wichtigsten sind: „Das Wesen der Religion" (1845) nebst den zugehörigen „Vorlesungen über das Wesen der Religion" (1848 — 49) und „Das Wesen des Christenthums" (1841). Dazu Karl Grün: L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung. 2 Bde. Leipzig 1874.

ehrung Gottes ist abhängig von der Verehrung des Menschen. Als letzter Grund und eigentliches Wesen der Religion zeigt sich uns damit der Egoismus, d. h. nicht der moralische Egoismus, der bei allem, was er thut, nur seinen Vortheil im Auge hat, sondern das seiner Natur und folglich seiner Vernunft gemässe sich selbst geltend Machen, sich selbst Behaupten des Menschen, die Liebe des Menschen zu sich selbst, welche der Anstoss zur Befriedigung und Ausbildung aller der Triebe und Anlagen ist, ohne deren Befriedigung und Ausbildung er kein wahrer, vollendeter Mensch ist und sein kann. „Die Beziehung eines Gegenstandes auf den Menschen, die Befriedigung eines Bedürfnisses, die Unentbehrlichkeit, die Wohlthätigkeit ist der Grund, warum der Mensch einen Gegenstand zum Gott macht. Das absolute Wesen ist für den Menschen, ohne dass er es weiss, der Mensch selbst, die sogenannten absoluten Wesen, die Götter sind relative, sind vom Menschen abhängige Wesen, sind ihm nur insofern Götter, als sie diesem seinem Wesen dienen, als sie ihm nützlich, förderlich, entsprechend, kurz wohlthätig sind". Dieser psychologische Ursprung im menschlichen Egoismus ist allen Religionen gemeinsam. Dagegen spricht auch nur scheinbar die religiöse Selbstverneinung, wie sie im Opfer am unmittelbarsten zu Tage tritt, denn sie dient nur dem Zweck, durch Vermittlung des göttlichen Wohlgefallens ein grösseres Gut zu erlangen als das hingegebene ist. Denn ist die Abhängigkeit und Endlichkeit des Menschen auch der Grund der Religion; ihr Ziel und Zweck ist grade im Gegentheil, den Menschen über diese Endlichkeit hinauszuheben, ihn mit Hülfe der Götter von dieser Abhängigkeit zu befreien. Daher lässt sich auch sagen, der Abstand zwischen unserm Wollen und unserm Können sei der Grund der Religion. Könnte der Mensch alles, was er will, er würde nach Gott nicht fragen, aber bei so vielen Dingen, welche er unternimmt, hängt der Erfolg nicht von ihm, sondern von andern, zum Theil von unbekannten Umständen ab, und da müssen die Götter helfend eintreten.

Sofern dies Abhängigkeitsgefühl und das Streben, sich den überwältigenden äussern Einwirkungen gegenüber zu behaupten, dem Menschen von Natur zukommt, kann man sagen, die Religion sei den Menschen wesentlich und eingeboren. Versteht man dagegen unter Religion die bestimmten Vorstellungen des Theismus, so ist jene Behauptung unrichtig, im Gegentheil, der erste und ursprüngliche Gegenstand der Religion ist die Natur selbst. Aber nicht so wie sie ist, wird die Natur Gegenstand der Religion, sondern so, wie sie der Phantasie und dem Gemüth des Menschen erscheint, ist doch z. B. in den Festen der Naturreligion Nichts Andres vergegenständlicht, als die Empfindungen und Eindrücke, welche die Natur in ihren wichtigsten Erscheinungen und Epochen auf den Menschen macht. Die Abhängigkeit von der Natur, welche auch dem uncultivirten Menschen zum Bewusstsein kommt, veranlasst ihn, dieselbe göttlich zu verehren. Nur so erklärt sich

der Thierkultus, da fast nur hervorragend nützliche oder schädliche Thiere verehrt werden. Nun findet sich aber der Mensch niemals von der Natur als solcher oder von den Thieren im Allgemeinen abhängig, sondern immer von der Natur oder den Thieren seines bestimmten Landes, daher verehrt er auch nicht die Natur im Allgemeinen oder die Thiere im Allgemeinen, sondern die bestimmten Berge, Bäume, Thiere, Flüsse etc. seines Landes. Die religiöse Verehrung der Natur setzt aber mit Nothwendigkeit voraus, dass die Natur dem Menschen nicht in dem Sinne Gegenstand ist, in welchem wir sie auf dem Standpunkt der Philosophie und Naturwissenschaft anschauen, sondern als das, was er selbst ist, als ein persönliches, lebendiges, empfindendes Wesen. Namentlich ist es die Veränderlichkeit der Natur, welche sie als ein menschliches, willkürliches Wesen erscheinen lässt. Wenn die Sonne immer am Himmel stände, wenn die Erde immerfort Früchte trüge, wenn das Wetter stets meinen Unternehmungen günstig wäre, etc. so würden die Wirkungen der Natur nicht als willkürlich erscheinen. Was einen Naturgegenstand in ein menschliches Wesen umschafft, ist unsre Phantasie oder Einbildungskraft. „Ein Gott ist ein eingebildetes Wesen, ein Wesen der Phantasie; und weil die Phantasie die wesentliche Form oder das Organ der Poesie ist, so kann man auch sagen, die Religion ist Poesie, ein Gott ist ein poetisches Wesen". Religion und Poesie oder Kunst unterscheiden sich aber dadurch, „dass die Kunst ihre Geschöpfe für Nichts Andres ausgibt, als sie sind, für Geschöpfe der Kunst, die Religion aber ihre eingebildeten Wesen für wirkliche Wesen ausgibt". „Jeder Gott ist ein Wesen der Einbildung, ein Bild, und zwar ein Bild des Menschen, aber ein Bild, das der Mensch ausser sich setzt und als ein selbständiges Wesen vorstellt". Das heisst natürlich nicht, die Gegenstände der Religion seien an und für sich Einbildungen, z. B. die von den Heiden göttlich verehrte Sonne sei ein bloss eingebildetes Wesen, der Moses des Alten und der Jesus des Neuen Testaments seien keine geschichtlichen Personen, und dergleichen, sondern nur, so wie sie der Religion Gegenstand sind, sind sie Wesen der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft knüpft aber dabei immer an die Natur an, „die Natur liefert das Material, den Stoff zum Gotte, aber die Form, die diesen Stoff zu einem menschenähnlichen und dadurch göttlichen Wesen umgestaltet, die Seele liefert die Phantasie". Die Vergöttlichung der Natur besteht nur darin, dass der Mensch sein Wesen auf sie überträgt, und zwischen Polytheismus und Monotheismus besteht allein der Unterschied, dass jener den einzelnen, sinnlich-körperlichen Menschen, dieser das allgemeine geistige Wesen des Menschen vergöttlicht.

Die Götter sind also Geschöpfe der menschlichen Phantasie im Bunde mit dem Begehrungsvermögen oder dem Glückseligkeitstrieb, oder: „der Wunsch ist der Ursprung, ist das Wesen selbst der Religion, das Wesen der Götter Nichts Andres als das

Wesen des Wunsches". „Was der Mensch selbst nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend vor; die Götter sind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen; ein Gott ist der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen". Die Religion hat also einen praktischen Zweck; sie will durch Vermittlung der Gottheit die Natur in die Hand des Menschen bringen; die Abhängigkeit von der Natur ist daher wol der Grund und Anfang der Religion, aber die Freiheit von dieser Abhängigkeit ist ihr Endzweck. Insofern hat die Religion denselben Zweck wie die Bildung oder Cultur, beide unterscheiden sich nur dadurch, dass die Cultur die Herrschaft des Menschen über die Natur durch Mittel und zwar der Natur selbst abgelauschte Mittel zu erreichen sucht, die Religion ohne Mittel, oder was dasselbe ist, durch die übernatürlichen Mittel des Gebets, des Glaubens, der Sakramente, der Zauberei. Dabei bleibt auf der einen Seite die Cultur hinter der Religion zurück, weil sie die im Wesen des Menschen begründeten Schranken nicht aufheben kann, auf der andern Seite übertrifft sie dieselbe, weil der Mensch durch die natürlichen Mittel der Cultur manche Schranke beseitigt hat, welche den blossen Wünschen der Religion nicht wich. Jedenfalls erscheint die Religion nur in der Kindheit des menschlichen Geschlechts, in den Zeiten roher Barbarei als das rechte Mittel der Naturbeherrschung und besteht deshalb zwischen Cultur und Religion ein unversöhnbarer Gegensatz.

Dies also ist das Gemeinsame aller Religionen, dass sie aus dem praktischen Bedürfnis des Menschen, aus seinem Wunsch nach Glückseligkeit, d. h. nach Freiheit von der natürlichen Abhängigkeit hervorgehen und mit Hülfe der Phantasie sich Wesen schaffen, welche diesen Wunsch erfüllen können. Auf diesem gemeinsamen Boden macht sich dann der Unterschied geltend, dass die Menschen ursprünglich sich selbst als Naturwesen betrachten, ihre Wünsche nur auf Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse richten und daher auch die Götter als durchaus natürliche Wesen gestalten, dass sie aber später, wenn sie zum Bewusstsein ihres geistigen Wesens und damit ihrer Unterschiedenheit von der Natur gelangen, grade in der Bedingtheit durch die Natur ihre drückendste Schranke empfinden, auf die Befreiung von ihr die lebhaftesten Wünsche richten und daher Freiheit von der Natur, Geistigkeit als das Wesen der Gottheit betrachten. Auf diesem Unterschied beruht der Gegensatz der Natur- und Geistesreligion, des Polytheismus und des Monotheismus, des Heidenthums und des Christenthums. Während nämlich die Naturreligion des Heidenthums darauf beruht, dass der Mensch die Natur, und zwar bestimmte einzelne Erscheinungen derselben vergöttert, indem er sie vermenschlicht, besteht das eigenthümliche Wesen der Geistesreligion des Christenthums darin, dass der Mensch sein Wesen, und zwar sein geistiges, nicht sein sinnlich-

natürliches, sein universelles, nicht sein individuelles Wesen, oder sein Gattungsbewusstsein zu einem besondern göttlichen Wesen vergegenständlicht und alsdann sich zum Gegenstand dieses als Person angeschauten Wesens macht und zu ihm in Beziehung setzt. Der Mensch unterscheidet sich vom Thier wesentlich dadurch, dass sein Bewusstsein nicht bloss als sinnliches Selbstgefühl auf die Individualität geht, sondern zugleich auf die Gattung; damit ist das Bewusstsein unendlich oder ein Bewusstsein des Unendlichen.

Nur von diesem Gesichtspunkt aus sind wir im Stande, das wahre, d. h. anthropologische Wesen der christlichen Religion zu erkennen. Das metaphysische Wesen Gottes ist Nichts Andres, als die Vergegenständlichung unsrer Intelligenz, unsers Verstandes. Der Verstand hat keine Begierden, keine Leidenschaften, keine Bedürfnisse und eben darum keine Mängel und Schwächen, daher ist das reine, vollkommene, mangellose göttliche Wesen das Selbstbewusstsein des Verstandes, das Bewusstsein des Verstandes von seiner eignen Vollkommenheit. Gott als der unendliche Geist ist Nichts Andres, als die von den Schranken der Individualität und Leiblichkeit abgesonderte Intelligenz, die Intelligenz, für sich selbst gesetzt oder gedacht. „Alle metaphysischen Bestimmungen Gottes sind daher nur wirkliche Bestimmungen, wenn sie als Denkbestimmungen, als Bestimmungen der Intelligenz, des Verstandes erkannt werden“. Gott wird als die mit Absicht und nach Zwecken wirkende Ursache der Welt vorgestellt, weil der Verstand nach Zwecken wirkt und deshalb kein Dasein begreift, als ein absichtsvolles; der Verstand ist sich das Kriterium aller Realität, daher ist Gott der Inbegriff aller Realitäten, d. h. der Inbegriff aller Verstandeswahrheiten; der Verstand ist das selbständige und unabhängige Wesen, daher ist Gott das unabhängige Wesen, frei von allen Dingen; der Verstand ist das Bewusstsein seiner als der absoluten Einheit, daher ist Gott wesentlich nur Einer; der Verstand ist das unendliche und nothwendige Wesen, daher kommt auch Gott Unendlichkeit und Nothwendigkeit zu. Neben dem metaphysischen Wesen Gottes ist seine moralische Vollkommenheit in der Religion besonders wichtig. „Gott als moralisch vollkommenes Wesen ist aber Nichts Andres, als die realisirte Idee, das personificirte Gesetz der Moralität, das als absolutes Wesen gesetzte moralische Wesen des Menschen, des Menschen eignes Gewissen, denn wie könnte er sonst vor dem göttlichen Wesen erzittern, vor ihm sich anklagen, wie es zum Richter seiner innersten Gedanken und Gesinnungen machen“? Das moralisch vollkommene Wesen nur als Verstandeswesen, d. h. als Gesetz vorgestellt, erregt in uns die Pein des Sündenbewusstseins, die Qual des Nichtigkeitsgefühles, deshalb wird auch das menschliche Herz auf Gott übertragen und dieser als ein liebendes, herzliches, selbst subjektiv menschliches Wesen angeschaut, das sich auch des Sünders erbarmt. „Das Bewusstsein der Liebe ist

es, wodurch sich der Mensch mit Gott oder vielmehr mit sich, mit seinem Wesen, welches er im Gesetz als ein andres Wesen sich gegenüberstellt, versöhnt. Das Bewusstsein der göttlichen Liebe, oder, was eins ist, die Anschauung Gottes als eines selbst menschlichen Wesens ist das Geheimnis der Incarnation, der Fleisch- oder Menschwerdung Gottes. Die Incarnation ist Nichts Andres als die thatsächliche, sinnliche Erscheinung von der menschlichen Natur Gottes". Gott ward nicht seinetwegen Mensch, sondern weil das Elend der Menschen ihm zu Herzen ging, d. h. weil er ein menschlich fühlendes, daher wesentlich menschliches Wesen ist. Die Incarnation ist deshalb auch kein Wunder, denn „der menschgewordene Gott ist nur die Erscheinung des gottgewordenen Menschen; denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht nothwendig die Erhebung des Menschen zu Gott vorher. Der Mensch war schon in Gott, war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch wurde, d. h. sich als Mensch zeigte. Wie hätte sonst Gott Mensch werden können?" Das Unbegreifliche der Incarnation liegt nur darin, dass man das metaphysische Wesen Gottes in die menschliche Beschränktheit eingehen lässt, während es das menschliche Wesen, die Liebe, wie das Dogma sagt, die zweite Person der Gottheit ist, welche hier erscheint. So aufgefasst ist jedes Gebet eine Incarnation Gottes, denn in jedem Gebet ziehe ich Gott in das menschliche Elend herein, er wird von meinen Leiden afficirt, lässt seinen Willen durch sein Mitgefühl bestimmen, mir zu helfen. Wegen dieser Liebe Gottes zu den Menschen lieben die Christen vor allem Gott, d. h. sie lieben in ihm in Wahrheit sich selbst.

Die Liebe bewährt sich im Leiden, das Leiden für Andre erscheint als göttlich, deshalb muss der menschgewordene Gott auch Leiden erdulden. Zugleich wird darin die menschliche Schwäche und Leidensfähigkeit, oder der Mensch als empfindendes, leidendes Wesen vergöttlicht. Die Liebe Gottes zu den Menschen kann nur dann eine wahre sein, wenn sie ihr Urbild in der Liebe Gottes zu sich hat, das Leben Gottes wie dasjenige der Menschen ist vollkommen nur als Gemeinschaftsleben, daher führt die Anschauung der Liebe Gottes zur Lehre von der Trinität und von der Mutter Gottes. Das eigentliche Interesse an der Trinität concentrirt sich jedoch in der zweiten Person, und dies zweite Wesen in Gott ist das gegenständliche Wesen der Phantasie. „Der Mensch macht sich ein Bild von Gott, d. h. er verwandelt das abstrakte Vernunftwesen, das Wesen der Denkkraft in ein Sinnenobjekt oder Phantasiewesen. Er setzt aber dieses Bild in Gott selbst, weil es natürlich nicht seinem Bedürfnis entsprechen würde, wenn er dieses Bild nicht als gegenständliche Wahrheit wüsste, wenn dieses Bild für ihn nur ein subjektives, von Gott unterschiedenes, vom Menschen gemachtes wäre". Dies ist die Bedeutung des Sohnes Gottes, welcher deshalb ausdrücklich das Ebenbild Gottes, die sichtbare Herrlichkeit des unsicht-

baren Gottes heisst. Wenn das zweite Wesen in Gott ausserdem das Wort Gottes heisst, so ist damit nur die Göttlichkeit des Wortes für den Menschen vergegenständlicht. Unser Selbstbewusstsein ist stets zusammen mit dem Bewusstsein von einem Andern, welches mit uns eins, und von einem Andern, welches nicht mit uns eins ist; die Vergegenständlichung dieses psychologischen Prozesses ergibt das Dogma, dass Gott die Welt als das von ihm Unterschiedene gesetzt hat und zwar durch Vermittlung der zweiten Person oder des Unterschieds in ihm. „Das Wesen Gottes ist Nichts Andres, als das abstrakte, abgezogene, gedachte Wesen der Welt, das Wesen der Welt Nichts Andres als das wirkliche, concrete, sinnlich angeschaute Wesen Gottes“. Indem die Schöpfung als Schöpfung aus Nichts aufgefasst wird, erscheint die Welt als durchaus nichtig, dagegen der Wille Gottes als völlig unbeschränkt, als allmächtig. Dieselbe Allmacht der göttlichen Willkür zeigt sich im Wunder und in der Vorsehung. Das Wunder entzieht sich jeder Erfahrung, denn grade das, was an einem Vorgange wunderbar sein soll, z. B. bei der Wasserverwandlung der Uebergang des Wassers in Wein, entzieht sich unsrer Beobachtung. Die Natur erscheint im Wunder als nichtig, denn es geschieht ohne jede Rücksicht auf die natürliche Wirkungsweise der Dinge; der Wunsch des Menschen dagegen erweist sich als allmächtig, denn niemals geschieht ein Wunder, das nicht die Erfüllung eines lebhaften Wunsches wäre. Die Idee der Vorsehung ist eins mit der Idee des Wunders, denn „der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an eine Macht, der alle Dinge zu beliebigem Gebrauche zu Gebote stehen, deren Kraft gegenüber alle Macht der Wirklichkeit Nichts ist“. Die Vorsehung bezieht sich nur auf den Menschen, dadurch wird dieser dem Zusammenhange des Weltganzen entnommen; „der Mensch unterscheidet sich von der Natur; dieser sein Unterschied ist sein Gott, die Unterscheidung Gottes von der Natur Nichts Andres, als die Unterscheidung des Menschen von der Natur“. Je mehr dem Menschen seine Persönlichkeit als eigenthümlicher, ihn von der Natur unterscheidender Vorzug zum Bewusstsein kommt, desto eifriger dringt er auch darauf, Gott als geistig-persönliches Wesen von der Welt zu trennen und über sie hinauszuheben.

Dass der Gott der christlichen Religion Nichts Anders ist, als das vergegenständlichte Wesen des Menschen, zeigt sich am unmittelbarsten im Gebet. Im Gebet redet der Mensch Gott mit Du an, erklärt Gott also ausdrücklich für sein anderes Ich, er beichtet Gott seine geheimsten Gedanken, seine innigsten Wünsche, in der Gewissheit, dass sie erfüllt werden, Gott ist also „das sich selbst Gehör gebende, sich selbst genehmigende, sich ohne Ein- und Widerrede bejahende Gemüth“. Wer sich der Welt und der in ihr unverbrüchlich geltenden Verknüpfung von Ursache und Wirkung bewusst ist, betet nicht, sondern arbeitet, im Gebet dagegen macht der Mensch seine Wünsche unmittelbar zu Gegen-

ständen des allvermögenden absoluten Wesens. „Der Glaube an die Macht des Gebets ist eins mit dem Glauben an die Wundermacht und der Glaube an Wunder eins mit dem Wesen des Glaubens überhaupt“, d. h. der Glaube, zumal der Wunderglaube entspringt aus der Zuversicht des Menschen, dass seine Wünsche Erfüllung finden werden trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten der Natur. Einer der mächtigsten Wünsche ist das Verlangen nach ewiger Fortdauer; die Erfüllung dieses Wunsches kann die Vernunft uns nicht gewiss machen, sondern nur eine thatsächliche Bestätigung. „Die Auferstehung Christi ist daher das befriedigte Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewissheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode, die persönliche Unsterblichkeit als eine sinnliche, unbezweifelbare Thatsache“. Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit ist übrigens wesentlich gleich mit dem Glauben an den persönlichen Gott; in beiden vergegenständlicht sich das Wesen der absoluten, uneingeschränkten Persönlichkeit. So sehr wir auch die Verknüpfung mit dem Leibe als Schranke empfinden, so drängt sich uns doch die Ueberzeugung auf, dass ein Dasein und Leben, zumal ein individuell bestimmtes für uns ohne Leib unmöglich ist, deshalb wird in der Auferstehung des Leibes auch dieser für unser künftiges Dasein gerettet, wie wir im Sacrament der Taufe die Göttlichkeit, d. h. den vielseitigen Nutzen des Wassers, im Sacrament des Abendmahls die Göttlichkeit, d. h. die Unentbehrlichkeit des Essens vergegenständlicht zur Anschauung bringen. Damit ist „das ausserweltliche, übernatürliche und übermenschliche Wesen Gottes reducirt auf die Bestandtheile des menschlichen Wesens als seine Grundbestandtheile“, und dadurch nachgewiesen, dass „der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch der Mittelpunkt der Religion, der Mensch das Ende der Religion“. Die Geistesreligion oder das Christenthum ist also das Verhalten des Menschen zu seinem eignen Wesen, — dies ist seine Wahrheit, aber zu demselben als einem andern, von ihm unterschiedenen Wesen, — dies ist seine Unwahrheit. Feuerbach sucht auch das Letztere in weitläufiger Untersuchung zu erweisen, dass alle Schwierigkeiten und Widersprüche der christlichen Dogmatik darauf beruhen, dass das, was vom menschlichen Wesen mit Recht gilt, in einer ausserweltlichen Persönlichkeit vergegenständlicht wird. Dieser Nachweis enthält jedoch kaum neue Gedanken, weshalb wir auf ihn nicht näher eingehen. Das Resultat also ist dieses: Wie schon die spekulative Philosophie erkannte, das göttliche Wesen sei das Wesen der menschlichen Vernunft, so weist auch die wahre Philosophie, welche nur an das Wirkliche, Sinnliche sich hält, unwiderleglich nach, dass die Theologie in Wahrheit Anthropologie ist, d. h. dass der Gott des Theismus Nichts Andres ist als das allgemeine Wesen des Menschen, als Einzelpersönlichkeit vorgestellt und uns gegenüber gedacht. Sobald aber diese Täuschung aufgedeckt ist, ist sie auch

beseitigt, daher die Einsicht in das psychologische Wesen der Religion zugleich ihr Ende bedeutet. (Schon Biedermann hat darauf hingewiesen, dass Feuerbach, obgleich er die Religion ganz richtig aus dem praktischen Verhalten des Menschen erklärt, sie hier als theoretisches Verhalten verurtheilt).

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen: Die psychologische Wurzel der Religion ist der Glückseligkeitstrieb des Menschen, oder das Verlangen, sich frei zu machen von der natürlichen Abhängigkeit; die als göttlich verehrten Wesen sind Geschöpfe der, von diesem Glückseligkeitstrieb geleiteten Einbildungskraft; die Naturreligion vergöttlicht die Natur, die Geistesreligion das allgemeine Wesen des Menschen. Welche dieser Anschauungen ist die richtigere? Die Christen tadeln die Heiden, weil sie mit ihrer Verehrung bei den sinnlichen Naturwesen stehen bleiben, statt sich zur unsinnlichen ersten Ursache zu erheben und haben im kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes diese Erhebung als nothwendig zu erweisen gesucht. Sie irren jedoch, denn mein individuell bestimmtes Dasein verdanke ich nicht der allgemeinen ersten Ursache, sondern den näher liegenden Mittelursachen, Gott ist eigentlich nur ein allgemeiner oder Sammelbegriff, welcher eingeführt wird, um die Vielheit der einzelnen Ursachen zusammenzufassen, die Natur ist nicht weniger denkbar ohne Gott, d. h. ohne ein ausser- und übernatürliches Wesen, als der Staat oder das Volk ohne ein ausser oder über ihm stehendes fürstliches Idol, in Wahrheit geht die Gottheit oder der Glaube an sie aus der Natur hervor und nicht, wie unsre moderne Bildung es umkehrt, die Natur aus Gott, sind doch alle wichtigen göttlichen Eigenschaften, wie Allmacht, Ewigkeit, Unendlichkeit, Universalität u. a. einfach von der Natur auf Gott übertragen. In Wahrheit sind das Wesen und die Eigenschaften der Welt und das Wesen und die Eigenschaften Gottes dieselben, „der Unterschied zwischen Gott und Welt ist nur der Unterschied zwischen Geist und Sinn, Gedanke und Anschauung; die Welt als Gegenstand der Sinne, namentlich der körperlichen Sinne, wie des groben Tastsinnes, ist die Welt, die eigentlich sogenannte Welt; dagegen die Welt als Gegenstand des Gedankens, des das Allgemeine von den Sinnen abziehenden Denkens ist Gott". Wie aber das Allgemeine stets etwas Sinnliches an sich behält, so ist auch Gott, obgleich nur das gedachte Wesen der Welt, dennoch ein mittelbar sinnliches Wesen. Das Geheimnis der Theologie beruht darauf, dass sie zunächst von den einzelnen Dingen die Allgemeinbegriffe abstrahirt und alsdann aus dem Allgemeinen das Einzelne wieder ableitet. Die Frage nach dem Dasein Gottes reducirt sich deshalb auf die Frage nach der selbständigen Existenz des Allgemeinen oder der Gattungsbegriffe. Das Allgemeine existirt aber garnicht ausser den Dingen, der Gattungsbegriff nicht unterschieden und unabhängig von den Individuen, von denen er abgezogen ist. In Wahrheit ist das Individuum das existirende

Wesen, die Gattung oder das Allgemeine nur die Eigenschaft, das abstrahirende Denken erst trennt die Eigenschaft vom existirenden Individuum, macht sie für sich selbst zum Gegenstand, fasst sie in dieser Abgezogenheit als das Wesen der Individuen, ihm gegenüber die Unterschiede der Individuen als gleichgültig und unwesentlich. So kehrt das abstrahirende Denken das in Wirklichkeit bestehende Verhältnis geradezu um, indem es das Wesen zur blossen Eigenschaft, die Eigenschaft zum selbständig existirenden Wesen macht. So hat z. B. jeder Mensch einen Kopf, und zwar einen individuell verschiedenen Kopf, und dieser ist es, der wirkt und denkt, dagegen der menschliche Kopf im Allgemeinen existirt nirgends; Weisheit, Schönheit, Güte existiren wol als Eigenschaften individueller Wesen, haben aber nirgends eine Existenz in ihrer Allgemeinheit. „Der Theismus beruht nun grade darauf, dass er die Gattungsbegriffe, wenigstens den Inbegriff derselben, welchen er Gott nennt, als Entstehungsgrund den wirklichen Dingen voraussetzt, dass er das Allgemeine nicht aus den Individuen, sondern umgekehrt diese aus jenen entspringen lässt“.

Nicht minder irre führend, wie dieser spekulative Grund für die Ableitung der Welt aus den Gedanken eines geistigen Wesens ist der populäre: Der Mensch bringt Werke ausser sich hervor, denen der Begriff vorausgeht und eine Absicht, ein Zweck zu Grunde liegt; dem entsprechend wird die Natur auf ein übermenschliches, mit Verstand und Wille ausgerüstetes Wesen zurückgeführt. Dies ist der physikotheologische oder teleologische Beweis für das Dasein Gottes. Zunächst aber ist, was uns in der Natur als Zweck erscheint, in Wirklichkeit Nichts Andres als die Einheit der Welt, die Harmonie der Ursachen und Wirkungen, der Zusammenhang überhaupt, in dem alles in der Natur ist und wirkt. Zur Erklärung der Natur und ihrer Einrichtungen Absichten und Zwecke annehmen, ist durchaus unnöthig, aber selbst wenn wir dieselben zugeben, werden wir nicht über die Natur hinausgeführt auf ein übernatürliches Wesen. Gott und Natur sind überhaupt zwei Wesen, die nebeneinander keinen Raum haben, denn in der Natur herrschen unverbrüchlich die Gesetze, welche dem Wesen der Natur entsprechen, Gott dagegen verfährt ohne Gesetz nach völlig schrankenloser Willkür. Der Glaube, dass ein Gott Urheber, Erhalter und Regent der Welt sei, beruht auf mangelhafter Kenntnis der Natur, stammt aus der Kinderzeit der Menschheit und muss bei fortschreitender Bildung nothwendig aufgegeben werden. In der Art, wie die Wirkungsweise Gottes gedacht wird, lassen sich drei Stufen unterscheiden, die patriarchalische, die despotische oder absolut monarchische, und die constitutionell monarchische. Auf der ersten Stufe ist der Name Gott eigentlich nur ein poetischer Name für jeden Gegenstand der Natur und noch Nichts von der Natur und ihren Erscheinungen Unterschiedenes, auf der zweiten wirkt Gott als selbständiges, von der

Natur unterschiedenes Wesen alle Erscheinungen der Natur unmittelbar nach freier Willkür, einerlei, ob sie dem gewöhnlichen Laufe der Dinge entsprechen oder nicht, auf der dritten wirkt Gott nur gemäss den Gesetzen der Natur. Durch letztere Auffassung sucht der moderne Rationalismus ein Compromiss zu schliessen zwischen Wissenschaft und Religion, freilich ohne Erfolg, denn die Religion sagt: Gott allein wirkt, die Wissenschaft sagt: die Natur allein wirkt, eine Vereinigung beider ist unmöglich.

Dies ist im Wesentlichen Feuerbach's Ansicht über die Religion; die allgemein philosophischen Grundsätze, auf denen sie beruht, sind im Obigen bereits kurz berührt, doch müssen wir auf dieselben noch etwas näher eingehen, obgleich Feuerbach, seiner aphoristischen Darstellungsart entsprechend, dieselben nirgends zusammenhängend entwickelt. Aus den „Fragmenten zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae“ erfahren wir, dass Feuerbach 1824 in Heidelberg besonders die Vorlesungen des „herrlichen Daub“ frequentirt, wie er dann in Berlin durch Hegel sich mächtig im Denken gefördert sieht, wie er, um den Dingen möglichst auf den Grund zu gehen, das Studium der Theologie gegen dasjenige der Philosophie vertauscht und bei Hegel sämmtliche Vorlesungen hört mit Ausnahme der Aesthetik, dagegen die Logik zweimal. Die Begeisterung für Hegel dauert fort bis zum Winter 1827—28; da kommen ihm Zweifel an der von Hegel vorausgesetzten Uebereinstimmung von Denken und Sein, er fragt: „Wie verhält sich das Denken zum Sein, wie die Logik zur Natur? Ist der Uebergang von jener zu dieser begründet?“ etc. und er antwortete darauf: „Der Uebergang ist nicht vorhanden, sondern wir gehen nur deshalb von der Logik fort zu einem andern Sein, weil das denkende Subjekt ausser der Logik ein unmittelbares Dasein vorfindet und vermöge seines natürlichen Standpunktes gezwungen ist, dasselbe anzuerkennen!“ Damit ist der Abfall von Hegel's absolutem Idealismus entschieden, und die Reaktion gegen zu hoch gespannte Ansprüche des Begriffs und des abstrakten Denkens führt Feuerbach dem entgegengesetzten Extrem des Empirismus und Sensualismus immer mehr zu. „Die Philosophie ist die Erkenntnis dessen, was ist, und zwar die Erkenntnis der Dinge, so wie sie sind“. „Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit ist das Wirkliche als Objekt des Sinnes oder der Sinnlichkeit“. „Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch: nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen“. „Unmittelbar gewiss ist nur, was Gegenstand des Sinnes, der Anschauung, der Empfindung ist“. Damit ist freilich kein blosser Materialismus gemeint, denn ausdrücklich heisst es: Den Sinnen sind nicht nur äusserliche Dinge Gegenstand, auch der Mensch wird sich selbst nur durch den Sinn gegeben; nicht bloss Aeusserliches, auch Innerliches, nicht bloss Fleisch, auch Geist, nicht bloss das Ding,

auch das Ich ist Gegenstand der Sinne. Was aber über die Wahrnehmungen der Sinne hinausgeht, die vom Denken gebildeten Begriffe sind inhaltsleere Abstraktionen, denn Raum und Zeit sind die Wesensbedingungen des Seins wie des Denkens; „Raum und Zeit sind die Existenzformen aller Wesen, nur die Existenz in Raum und Zeit ist Existenz".

Völlig in diesem Sinne ist auch eine kleine Schrift von Friedrich Feuerbach gehalten: „Die Zukunft der Religion" (Zürich und Winterthur 1843). Religion ist die zur innern Gesinnung gewordene, den ganzen Menschen durchdringende und bestimmende Kenntnis von den wahren Grundbedingungen der menschlichen Glückseligkeit. Der Glückseligkeitstrieb des Menschen und das Gefühl seiner Abhängigkeit von der Natur sind die tiefsten Wurzeln der Religion. Das Christenthum ist eine Verirrung, denn Selbstkenntnis und Selbstliebe, diese wichtigsten Mittel der Glückseligkeit, werden von ihm verurtheilt. Eine Besserung kann erst dann eintreten, wenn die christlichen Anschauungen ausgerottet sind, und an die Stelle der Theologie die Anthropologie getreten ist.

Wie oben bereits angedeutet ist, gingen die Wirkungen der Linken der Hegel'schen Schule stark ins Weite. Soweit an der Religion als einem bleibend werthvollen Faktor des menschlichen Lebens festgehalten wurde, ward sie meist mit recht verschwommenen Humanitätsideen identificirt, im günstigsten Fall in blosse Sittlichkeit aufgelöst. Weit mehr Anklang jedoch fanden diejenigen Stimmen, welche mit Verwerthung der Gedanken von Strauss und Feuerbach der Religion den Krieg erklärten. Für uns haben diese Erscheinungen keine Bedeutung. Interessante Mittheilungen macht H. Holtzmann a. a. O.

VII.

Die bisher betrachteten Richtungen der Schule Hegel's fassen beide die Religion nur von der theoretischen Seite auf und kommen von der gemeinsamen Behauptung, die Religion enthalte die gleiche Wahrheit wie die Philosophie, nur in der inadäquaten Form der Vorstellung, die eine zur Wiederherstellung aller einzelnen Sätze der christlichen Glaubenslehre, die andere zur entschiedenen Bekämpfung aller Religion. Dabei war ganz übersehen, dass Hegel selbst auch ein praktisches Moment für die Religion in Anspruch nahm, und noch weniger war der Versuch gemacht, ob nicht vielleicht die theoretische Seite der Religion in diesem praktischen Moment ihre Wurzel habe und wegen dieser praktischen Beziehung der einfachen Gleichsetzung mit rein theoretischem Erkennen widerspreche. Dies ist der Grundgedanke, welcher von einer andern Gruppe von Denkern aus der Schule Hegel's weiter verfolgt wird.

Schon Ed. Zeller in seiner Abhandlung „Ueber das Wesen der Religion" (Tübinger Theologische Jahrbücher, Jahrg. 1845. S. 26—75. 393—430) setzt hier ein. Die Religion ist weder ein Wissen, noch ein Thun, noch auch ein Gefühl, jedes für sich genommen und abgetrennt von den andern, es ist aber in ihr sowol Wissen, als Thun und Gefühl. Dies gilt jedoch ebenso von jedem andern Gebiet des Seelenlebens und kann daher nicht die Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins ausmachen. Dreierlei Arten der Geistesthätigkeit können wir unterscheiden, die theoretische, welche in der Erkenntnis des Objekts, die praktische, welche in der Hervorbringung eines in die objektive Erscheinung heraustretenden Werkes, und die pathologische, welche in der Wirkung auf das Selbstbewusstsein des thätigen Subjekts ihr Ziel findet. Sie fallen mit jenen Grundformen des geistigen Lebens nicht einfach zusammen, wenn auch resp. das Wissen, das Wollen und das Fühlen ihren bestimmenden Mittelpunkt ausmachen. Die Religion fällt auf die Seite der pathologischen Thätigkeit, denn ihr Ziel ist die Seligkeit, d. h. „die Vollendung des persönlichen Lebenszustandes, die ungetrübte Heiterkeit und mangellose Vollkommenheit des Selbstgefühls, der absolute Genuss der in sich befriedigten Subjektivität". Der eigenthümliche Inhalt der Religion ist das Gottesbewusstsein, sofern darin die Gottesidee selbst und die Beziehung des Selbst- und Weltbewusstseins auf diese Idee zusammengefasst sind.

„Die Religion ist Bewusstsein des Göttlichen, aber nicht des Göttlichen als solchen, in seinem Ansich, sondern nur nach seiner Beziehung auf's Subjekt". Daher gehören metaphysische Spekulationen nicht ins religiöse Gebiet. Allerdings enthält jede Religion gewisse metaphysische Voraussetzungen, aber einerseits werden dieselben Religion erst durch ihre Beziehung auf das persönliche Selbstbewusstsein, andrerseits ist ihr Inhalt nicht durch spekulatives, sondern durch persönliches Interesse bestimmt. Der Fromme will nicht wissen, was Gott an sich ist, sondern nur, was er für den Menschen ist, und auch die scheinbar objektiven Bestimmungen über die Gottheit in der Religion sind in Wahrheit nur Bestimmungen über das Verhältnis Gottes zum Menschen. So ist z. B. die christliche Dreieinigkeitslehre nicht aus spekulativem Interesse hervorgegangen, sondern aus dem Bedürfnis, sich der in Christus und dem Geiste der christlichen Kirche gegebenen höheren Lebensmittheilung als einer absoluten bewusst zu werden. Ebenso verhält es sich mit der Spekulation über die Welt. Es ist der Religion in letzter Linie nicht um ein Wissen von der Welt, sondern um ein Wissen vom Menschen zu thun. Und auch in der Betrachtung des Menschen interessirt sich die Religion nicht für das Wesen des Menschen als solches, sondern nur für die Beziehung des menschlichen Wesens auf das göttliche Wesen.

„Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergibt sich als das

eigenthümliche Wesen und die Bedeutung der Religion das Sein des Göttlichen für das unmittelbare Selbstbewusstsein, das Bestimmtwerden des persönlichen Lebens durch die Gottesidee, dies, dass die gesammte Lebensthätigkeit des Einzelnen an ihrer Beziehung auf die Gottheit ihr Ziel und Motiv hat. Die Religion ist mit einem Wort das Leben des Subjektes in Gott und sie ist nur dieses". Die Form, in welcher subjektive Lebenszustände sich dem Bewusstsein zunächst darstellen, ist das Gefühl, und insofern ist die Religion ursprünglich Sache des Gefühls. Sie bleibt aber dabei nicht stehen, sondern alles Denken, Fühlen und Thun des Subjektes soll durch die Beziehung auf Gott bestimmt werden. Jede Religion hat daher eine bestimmte Vorstellung über die Gottheit und das Verhältnis des Menschen zu ihr zur Veraussetzung, und eine bestimmte Weise des Handelns zur nothwendigen und natürlichen Folge. „Die religiöse Bedeutung dieses Vorstellens und Thuns liegt jedoch nicht in ihnen selbst, nicht in ihrem wissenschaftlichen und moralischen Werthe, sondern nur in der Beschaffenheit des Gemüths oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins, welche sie erzeugen, oder von welcher sie erzeugt werden, in der persönlichen Beziehung auf das vorstellende und handelnde Subjekt, deren erster Reflex im Bewusstsein das religiöse Gefühl ist. Es ist daher allerdings nicht ein Wissen oder Handeln, worin das Wesen der Religion liegt, aber es ist auch nicht bloss ein Gefühl, sondern vielmehr dieses bestimmte Verhältnis des Wissens und Handelns zum Gefühl, das einerseits das Vorstellen am Gefühl des Göttlichen seinen Zweck und das Handeln an ebendemselben seine Quelle hat, andrerseits das Gefühl durch die Vorstellung des Verhältnisses zur Gottheit erzeugt ist, und auf jenes Verhältnis bezügliche Handlungen erzeugt; die Religion ist nicht bloss Sache des persönlichen Selbstbewusstseins, sondern diese bestimmte Beziehung desselben auf's Gottesbewusstsein".

Daraus folgt für die Genesis des religiösen Bewusstseins: Dass der Mensch überhaupt Religion hat, hat seinen Grund in der denkenden Natur des Geistes, denn nur sofern er selbst allgemeinen, unendlichen Wesens ist, kann ihm ein Unendliches zum Bewusstsein kommen. Naturgemäss die erste, und für die Mehrzahl der Menschen die einzige Form, in welcher dies Bewusstsein eines göttlichen, absoluten Wesens vorhanden ist, ist die Beziehung desselben auf das persönliche Selbstbewusstsein. „Wiewohl daher der apriorische Grund und die allgemeine Nothwendigkeit des Gottesbewusstseins im Denken liegt, so ist doch seine empirische Quelle das Gefühl, und die erste Form seiner Erscheinung das Sein desselben für das unmittelbare Selbstbewusstsein, seine Beziehung auf die persönlichen Zustände und Bedürfnisse, die Religion. Was aber die Bedingungen betrifft, unter denen das religiöse Gefühl entsteht, so liegen diese zwar im Allgemeinen in allem dem, was den Einzelnen über sich selbst und

die ihn umgebende Welt zur Ahnung eines Unendlichen, eines unbedingten Grundes hinausführt; näher jedoch ist dieses immer zunächst dasjenige, wodurch die Beschränktheit und Unmacht des Individuums fühlbar gemacht wird". Insofern war es nicht Unrecht, den Ursprung der Religion aus der Furcht herzuleiten; „der Fehler war nur, dass sie das, was bloss sollicitirendes Moment und empirische Bedingung ihres Entstehens ist, für den innern und einzigen Grund der Religion genommen haben". Erst später schliesst sich an das Gefühl der Furcht und Abhängigkeit das höhere der Dankbarkeit und des Vertrauens an.

„Aus dieser subjektiven Wurzel der Religion erzeugt sich aber nothwendig und allgemein die objektive Gestaltung derselben in religiösen Vorstellungen und Handlungen". Betrachten wir zuerst die Vorstellungen. Das Gefühl der Abhängigkeit schliesst den Trieb ein, dieselbe objektiv anzuschauen. „Wie der Widerstand, welchen uns die Aussendinge entgegensetzen, die Unterscheidung des Objekts vom Subjekt hervorruft, so erzeugt das Gefühl der Abhängigkeit des menschlichen Lebens von einer schlechthin überlegenen Gewalt die Unterscheidung dieses Höheren vom Ich, die Vorstellung desselben als eines objektiven, für sich seienden Wesens, ebenso aber auch die Ueberzeugung von einer Beziehung desselben auf den Menschen, welche von Seiten Gottes die Offenbarung, von Seiten des Menschen die Aufnahme der Offenbarung, oder die Religion ist. Diese Vorstellung aber ist vermöge dieses ihres Ursprungs nicht eine Vorstellung des Verstandes, sondern der Einbildungskraft, nicht ein Gedanke, sondern eine Anschauung". Im Denken nämlich verhalte ich mich als allgemeines Wesen, im Anschauen als Einzelwesen. Als Erzeugnis des Gemüthslebens hat die religiöse Vorstellung ein individuell bestimmtes Objekt. „Dem Religiösen genügt eine Gottheit nicht, welche unmittelbar nur für die Welt im Ganzen, und nur mittelbar, vermöge des allgemeinen Weltzusammenhanges auch für ihn selbst sorgt, er bedarf vielmehr umgekehrt der Gottheit zunächst deshalb, damit sie für ihn sorge, und erst in zweiter Reihe und in Folge einer höheren Ausbildung des Denkens knüpft sich hieran die Reflexion an, dass das, was von dem Einen gilt, auch von dem Andern gelten müsse, der Religiöse will einen Gott, zu dem er in individueller, persönlicher Beziehung stehen kann, denn die Vorstellung von der Gottheit entsteht ihm ursprünglich überhaupt nur dadurch, dass er für seine persönlichen Bedürfnisse die absolute Befriedigung, für die Beschränktheit seines persönlichen Daseins die absolute Ergänzung sucht. Ein unmittelbar persönliches Verhältnis aber ist nur zu Einzelwesen, und in letzter Beziehung nur zu Personen möglich, nur das Individuum wirkt unmittelbar auf das Individuum. Es gehört daher wesentlich zur Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins, sich das Göttliche in individueller

Gestalt, seine an sich allgemeinen Bestimmungen als besondere, persönliche Eigenschaften, sein allgemeines Verhältnis zur Welt als ein partikuläres, auf individueller Wahl und Willkür beruhendes, seine ewige Geschichte als einen einzelnen, zeitlichen Verlauf vorzustellen, die religiöse Vorstellung ist nothwendig Anschauung, dieses Wort hier in dem oben angegebenen weitern Sinne genommen" etc. Somit ist der Inhalt der Vorstellung allerdings das Allgemeine, aber ihre Form ist das Einzelne. Diese Unangemessenheit der Form gegen den Inhalt kommt in den Widersprüchen der einzelnen Vorstellungen zur Erscheinung.

In gleicher Weise ist das religiöse Gefühl die Quelle eines eigenthümlichen Handelns. Als die Beziehung des persönlichen Selbstbewusstseins als eines beschränkten auf die Idee des Göttlichen, „enthält es unmittelbar die Anforderung an das Subjekt, diese seine Beschränktheit aufzuheben, sein persönliches Leben am Göttlichen zu ergänzen, sich an diesem das absolute Ziel seines Thuns zu geben, das religiöse Gefühl wird zum religiösen Handeln". Auch dies Handeln ist ein Verhalten des Einzelnen zum Einzelnen, daher das gottesdienstliche Handeln als ein besonderes aus dem Zusammenhang des übrigen Thuns heraustritt.

Für die wissenschaftliche Behandlung des Dogmas ergibt sich aus dem bisher Entwickelten, dass es nicht statthaft ist, die einzelnen Aussagen desselben unmittelbar in philosophische Gedanken zu übersetzen. Es muss vielmehr statt des bisher üblichen einfachen Verfahrens ein zusammengesetztes treten. Zunächst muss gefragt werden: „Welches ist die Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, das unmittelbar gemüthliche Interesse, dem diese Vorstellungen zum Ausdruck dienen?" Darauf ist dann weiter zu untersuchen, „inwiefern dieses Interesse überhaupt berechtigt ist, und welche Gedankenbestimmung für uns, auf dem Standpunkt unseres wissenschaftlichen Denkens, eben diesem Interesse genügt". Von hier aus gewinnen wir auch ein andres Urtheil über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft: „man wird zwar das Inadäquate der religiösen Vorstellung gleichfalls anerkennen müssen, zugleich aber nicht allein die bleibende Berechtigung ihres Inhalts, sondern auch die Nothwendigkeit ihrer Form für alle diejenigen zugeben können, denen nun einmal, vermöge ihrer ganzen Bildungsstufe und Individualität, die begriffliche Vermittlung der Gottesidee abgeht". Von hier aus allein wird die schwierige Mittelstrasse zwischen Intoleranz und Indifferentismus zu finden sein.

Am Schluss der hier besprochenen Abhandlung nimmt Zeller bereits Rücksicht auf die erste Schrift von A. E. Biedermann: „Die freie Theologie, oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden" (Tübingen 1845), welche wesentlich zu demselben Resultat komme. Als bedeutendste Differenz hebt Zeller dies hervor, dass ihm die Vorstellung als die wesentliche Form des

religiösen Bewusstseins erscheint, während Biedermann sie nur als eine neben andern auffasst, welche allerdings die allgemeinste ist, aber nicht aus innern, sondern bloss aus dem äussern Grunde, weil die meisten Menschen sich überhaupt nicht vom vorstellungsmässigen zum begrifflichen Denken erheben. Von demselben Theologen erschien später: „Unsere junghegelsche Weltanschauung oder der sogenannte neueste Pantheismus" (Zürich 1849). „Christliche Dogmatik" (Zürich 1869). Da in diesen Schriften derselbe Grundgedanke mit stets zunehmender Klarheit entwickelt ist, halten wir uns im Folgenden an die „Dogmatik". Ausserdem ist von Interesse die Auseinandersetzung mit Lipsius, (Protestantische Kirchenzeitung, Jahrgang 1877, Nr. 2—6) und mit Ed. v. Hartmann (Ebenda, Jahrgang 1882, Nr. 21—25). Die lang verheissene systematische Darstellung seiner religionsphilosophischen Ansichten steht leider immer noch aus.

Zunächst gibt Biedermann eine eingehende Untersuchung des psychologischen Wesens der Religion. Die Religion ist, um mit einer ganz unbestimmten Definition zu beginnen, ohne Frage eine Beziehung des Menschen auf Gott. Subjekt derselben ist der Mensch, sofern er einerseits endliches, natürlich bestimmtes Weltwesen, und zugleich andrerseits sich von seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit selbst unterscheidendes und sich selbst bestimmendes Ich oder Geist ist, also als endlicher Geist. Objekt der Beziehung ist Gott, sofern er eine dem Menschen und seiner Welt gegenüber wesentlich andere, spezifisch höhere, also eine für ihn überweltliche, übernatürliche Macht ist und zugleich doch sich auf den Menschen und seine Welt bezieht oder Geist ist, also als unendlicher Geist. Ihrer Form nach ist die Beziehung nicht ein bloss sachliches, objektives In-Beziehung-stehen, sondern ein geistiger Act der Selbstbeziehung des Menschen zu Gott. Auch ist daran nicht bloss eine einzelne Seite des Geistes betheiligt, weder das gegenständliche Bewusstsein oder Wissen allein, noch das zuständliche oder Gefühl allein, noch der Wille oder das Thun allein, sondern der Geist in der Einheit seines Wesens. Der wesentliche Inhalt des religiösen Prozesses ist: „Erhebung des Menschen, als endlichen Geistes, aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit". Diese Beziehung des Menschen auf Gott hat die Beziehung Gottes auf den Menschen zu ihrer nothwendigen innern Voraussetzung. Dies ist allerdings zunächst bloss subjektive Aussage des religiösen Bewusstseins, erweist sich aber zugleich als objektive Wahrheit. Die Religion ist also ihrem wahren Wesen nach „die Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist". Als solche kann sie nur da sich vollziehen, wo beide Glieder Eins sind, also innerhalb des endlichen Geisteslebens des Menschen, ist hier aber eine reale Wechselbeziehung, bestehend aus zwei nothwendig zusammengehörenden Momenten, der Selbstbeziehung Gottes auf den

Menschen und der Selbstbeziehung des Menschen auf Gott. Jenes ist die Offenbarung, dieses der Glaube *).

Offenbarung und Glaube machen die beiden constituirenden Momente der Religion aus und sind stets in dieser Correlation auf einander zu betrachten. Die vorstellungsmässige Auffassung der Religion dagegen trennt beide und betrachtet die Offenbarung als selbständige göttliche Kundmachung, zu welcher der Glaube als selbständige menschliche Thätigkeit herzutritt. Auf diesem gemeinsamen Boden führt die einseitige Betonung des göttlichen Moments zum Supranaturalismus, diejenige des menschlichen zum Rationalismus, das unvermittelte Festhalten beider zur Mystik. Betrachten wir statt dessen Offenbarung und Glauben als die nothwendig zu einander gehörenden Momente der Religion.

Die Offenbarung ist die Selbsterweisung Gottes für den Menschen. Jede Offenbarung ist wesentlich übernatürlich, wenn unter Natur die sinnliche Naturbestimmtheit des Menschen im Gegensatz zu seiner Geistesbestimmtheit, dagegen zugleich wesentlich natürlich, wenn unter Natur das allgemeine Wesen des Menschen, oder die im Einzelnen sich verwirklichende wahre Bestimmung verstanden wird. Unmittelbare Offenbarung ist alle Selbstbeziehung des unendlichen Geistes auf den endlichen, welche dieser als Moment seines eigenen persönlichen Geisteslebens erfährt. Unendlicher und endlicher Geist stehen zu einander in dem dreifach verschiedenen Verhältnis der Wesenseinheit von Geist und Geist, des Subsistenzgegensatzes von unendlich und endlich, der Lebensgemeinschaft von unendlichem und endlichem Geist. Daraus ergeben sich drei Momente der unmittelbaren Offenbarung: Gott offenbart sich als unendlichen Grund, als unendliche Norm und als unendliche Kraft im religiösen Leben des menschlichen Geistes; nach der Erscheinung in diesem letztern bezeichnet, ist es die Offenbarung im Vernunfttrieb, im Gewissen und in der religiösen Freiheit des Menschen. Der Vernunfttrieb wird meist nicht als Offenbarung aufgefasst, weil er noch nicht Offenbarung für den Menschen, sondern erst in ihm ist. Er ist die dem menschlichen Ich als zuerst thatsächlich bloss innerer Einheit eines natürlichen Individuums oder Seele immanente Potenz, sich zum Geistsein zu entwickeln. Der Grund für diesen Prozess ist nur Geist und zwar der Endlichkeit des Ich gegenüber unendlicher Geist. Im Gewissen offenbart sich der unendliche Geist als gegenüberstehendes unendliches Subjekt, welches im endlichen

*) Um den Glauben als die gesammte menschliche Thätigkeit in der Religion oder die subjektive Religion zu unterscheiden von dem Glauben als dem Ueberzeugtsein aus bloss subjektiv zureichenden Gründen, braucht Biedermann das Wort in letzterer Bedeutung stets mit Anführungszeichen. „Der Gläubige und der Ungläubige sind uns also der Religiöse und der Irreligiöse im vollen Sinn des Wortes; der „Gläubige“ oder „Ungläubige“ dagegen der, welcher gewisse religiöse Aussagen als Autorität annimmt oder verwirft“.

Ich von dessen freiem Willen unbedingte Anerkennung fordert. In der religiösen Freiheit erfährt der Fromme die Lebensgemeinschaft mit Gott als die unendliche Kraft freien Geisteslebens, welche sein Ich über die endlich-natürliche Bestimmtheit hinaushebt, das Bewusstsein zu einer über seine natürliche Bewusstseinsvermittlung hinaus reichenden Vernunfterkenntnis, das Gefühl zu einem über seiner natürlichen Bestimmtheit hinausliegenden Selbstbewusstsein, den Willen zu einer über seine natürliche Determination hinausgehenden Selbstbestimmung. — Mittelbare Offenbarung sind alle Selbsterweisungen Gottes, welche durch ein Medium, dessen Grund er ist, dem Menschen ihn als diesen Grund zu erschliessen geben. Dieses Medium ist die Weltordnung nach ihren beiden Seiten als physische und als moralische.

Der Glaube als das menschliche Correlat der göttlichen Offenbarung ist seinem psychologischen Wesen nach weder eine besondere Art von Thätigkeit des gegenständlichen Bewusstseins oder eine Art von Wissen, noch eine besondere Art von Willensakt, noch eine besondere Art von Gefühl, noch in spezifischem Unterschied von Denken, Fühlen und Wollen eine besondere Geistesfunction mit besonderem Organ für sich, sondern die stets durch die Thätigkeit aller drei Momente des menschlichen Geisteslebens, des Denkens, Fühlens und Wollens sich vermittelnde Aneignung der prinzipiell vorausgehenden Selbstoffenbarung des unendlichen Geistes zum Inhalt des eignen endlichen Geisteslebens. Deshalb vollzieht sich die Entwicklung des Glaubens auch in denselben Formen, in welchen überhaupt die Entwicklung des Individuums zu einem geistigen Ich vor sich geht. Die Stufen dieser Entwicklung in der Mannichfaltigkeit der Religionen nachzuweisen ist Aufgabe der Religionsgeschichte. Sie beginnt als unmittelbares Gottesgefühl, d. h. ein unmittelbar zuständliches Innewerden eines Bestimmtseins des Ich durch die als Trieb ihm immanente, aber seiner sinnlichen Naturbestimmtheit transscendente Geistesbestimmung. Dies Gefühl des Uebersinnlichen als eines im Ich unmittelbar Vorhandenen treibt das Denkvermögen an, als Ahnung über die unmittelbare Wahrnehmung seiner sinnlichen Naturwelt hinauszutasten nach einem Uebersinnlichen ausser dem Ich. Zunächst heftet diese Ahnung des Uebersinnlichen sich an irgend welche Objekte der natürlichen Wahrnehmung, wird jedoch durch den Widerspruch zwischen natürlichem Objekt und dessen übernatürlicher Bedeutung bald fortgetrieben zu irgend welchen Vorstellungen vom Uebersinnlichen hinter der Sinnenwelt, welche ihre Form von dieser abstrahiren und daher als Anschauungen einer Idee über den Widerspruch zwischen geistigem Inhalt und sinnlicher Form nicht hinauskommen. Kommt dieser Widerspruch zum Bewusstsein, so treibt er zur allmählichen Läuterung der religiösen Vorstellungen durch den Verstand, deren Ziel darin besteht, im reinen Gedanken den Inhalt des Glaubens zum adäquaten geistigen Ausdruck zu bringen. Dasselbe unmittelbare

Gottesgefühl wird für den Willen der Antrieb zur Gottesverehrung, welche im Cultus als der unmittelbaren Beziehung des Ich selbst auf Gott nicht bloss den subjektiven religiösen Inhalt darstellen, sondern zugleich eine objektiv göttliche Gegenwirkung erlangen will, im religiösen Leben die gesammte Selbstbethätigung im endlichen Weltleben nach der Norm des göttlichen Willens zu gestalten strebt. Gottesbewusstsein und Gottesverehrung schliessen sich als theoretisches und praktisches Moment des Glaubens in steter Wechselwirkung zu persönlicher Einheit zusammen im religiösen Gemüth, in der Frömmigkeit oder Religiosität, so dass das Gefühl als unmittelbares Gottesgefühl den Anfang, als das mit bestimmtem Bewusstseins- und Willensinhalt erfüllte religiöse Selbstbewusstsein das Ende der subjektiven Religion bildet. Weil der Einzelne im Glauben die ganze natürliche Welt mit sich Gott gegenüber zusammenfasst, muss sich in jeder Gemeinschaft ein Inbegriff religiöser Anschauungen und Handlungen bilden als in ihr geltende objektive, d. h. historische oder positive Religion. Das spezifische Wesen oder das Prinzip einer bestimmten geschichtlichen Religion liegt in der spezifischen Bestimmtheit des religiösen Wechselverhältnisses, welche sich in dem Inbegriff ihrer Lehren und Handlungen ausspricht und vermittelt.

Auf Grund des Bisherigen lässt sich jetzt die Frage entscheiden nach dem gegenseitigen Verhältnis von Glauben und Wissen oder von Religion und Wissenschaft. Sehr einfach ist dies Verhältnis, sofern wir beide nur als verschiedene Aeusserungsweisen des menschlichen Geistes ins Auge fassen. Glauben, als die religiöse Thätigkeit des Geistes, und Denken sind nicht zwei Arten des gegenständlichen Bewusstseins, sind daher nicht zwei coordinirte und darum disjunktiv einander begränzende und ausschliessende psychologische Begriffe, sondern spezifisch verschiedenartige oder disparate und darum conveniente Geistesthätigkeiten. Beides sind Beziehungen des Menschen zum Uebersinnlichen, aber durchaus verschiedenartig: das Denken geht auf das Uebersinnliche, wie es als Gesetz in der Erscheinungswelt zu erkennen oder als deren innerer Grund zu erschliessen ist, das religiöse Glauben geht auf das Uebersinnliche als Macht, der Erscheinungswelt und dem eignen Ich gegenüber; das Denken geht auf das Uebersinnliche als einfaches Objekt für das Bewusstsein, das Glauben auf das Uebersinnliche als Subjekt einer Gegenwirkung, die das Ich von ihm erfährt oder erwartet; im Denkakt selbst ist das Ich nur theoretisch, im Glaubensakt wesentlich praktisch betheiligt.

Schwieriger wird die Frage, wenn wir uns daran erinnern, dass im religiösen Akt des Glaubens stets ein Moment des gegenständlichen Bewusstseins mitenthalten ist und wir nun dessen Verhältnis zum Wissen genauer zu bestimmen suchen. Wäre dies gegenständliche Bewusstsein vom Objekt der religiösen Beziehung eine bestimmte Art von Ueberzeugtsein, etwa ein „Glau-

ben“ im erkenntnistheoretischen Sinn, im Gegensatz zum Wissen, dieses ausschliessend und von ihm ausgeschlossen, so würden Glauben und Wissen wegen dieses mittelbaren Gegensatzes einander dennoch ausschliessen. Dies ist freilich nicht der Fall, aber dennoch liegt in der eigenthümlichen Art, in welcher das gegenständliche Bewusstsein Moment des Glaubens ist, die natürliche Veranlassung dazu, es als ein „Glauben“ im erkenntnistheoretischen Sinn aufzufassen. Im religiösen Akt richtet sich nämlich das Ueberzeugtsein vom religiösen Objekt weder auf das Objekt, wie es an sich ist, noch auf die Art, wie es für das Ich vermittelt ist, sondern nur darauf, dass es ist und dem Ich sich kund gibt. Für den Glauben ist es völlig gleichgültig, ob jene Ueberzeugung auf fremder Autorität beruht oder auf eignem Nachdenken, ob metaphysisch die Erkennbarkeit des Absoluten behauptet oder geleugnet wird. Ist somit die Form der Vermittlung, oder der Grund, weshalb das Ich von Gott überzeugt ist, religiös gleichgültig, so genügt freilich einerseits für den religiösen Glauben ein Ueberzeugtsein aus bloss subjektiv zureichenden Gründen, oder ein „Glauben“ im erkenntnistheoretischen Sinn, aber andrerseits stört auch das Ueberzeugtsein aus Einsicht in die objektiv zureichenden Gründe in keiner Weise die religiöse Glaubensbeziehung. Dem Philosophen leistet vielmehr die durch eignes Nachdenken als unbedingt gültig gefundene Wahrheit ganz dasselbe, wie dem Nicht-Philosophen seine autoritätsmässig angenommene Anschauung, nämlich das theoretische Moment seines religiösen Aktes der persönlichen Beziehung zu der unbedingt gültigen Lebenswahrheit zu bilden. Ueberdies vergegenwärtigt sich auch im religiösen Akt des Glaubens selbst keiner von beiden diejenigen Vermittlungen, auf denen seine Ueberzeugung beruht, sei dieselbe nun autoritätsmässiges „Glauben“ oder philosophisches Wissen, sondern beide halten sich einfach an die Ueberzeugung als das Resultat dahinter liegender Vermittlungen. Für beide gibt sich auch im religiösen Akt selbst das theoretische Moment desselben die ihm natürliche Form der Vorstellung.

Schon mehrfach sind wir auf die Vorstellung und ihren Unterschied vom reinen Denken hingewiesen, daher wird es erforderlich sein, diesen Punkt, der allerdings für Biedermann's Auffassung von grösster Bedeutung ist, und die wesentliche Differenz zwischen ihm und Lipsius ausmacht, genau ins Auge zu fassen.

Das Denken oder das reine Denken hat nun für Biedermann nicht die Bedeutung wie für den vor-Kantischen Rationalismus (vergl. oben S. 5. f.) d. h. es ist nicht ein „abstraktes Weben in sich über der Erscheinungswelt“, nicht ein Arbeiten mit bloss subjektiven Ideen, welche das Ich frei aus sich schöpft, um dann plötzlich den Anspruch zu erheben, dass ihnen Dinge ausser dem Ich entsprechen. Das Denken ist von den übrigen Thätigkeiten des Erkennens auch nicht in der Weise verschieden, dass es

mittelst eines eigenartigen Organs sich vollzieht oder auf ein eigenartiges Objekt sich richtet, und zwar dies einfach deshalb, weil sowol die Thätigkeit als das Objekt des Erkennens nur Eines ist. Das Eine Objekt alles Erkennens ist die Totalität alles endlichen Daseins, die Eine Thätigkeit alles Erkennens ist die Aneignung des objektiv Gegebenen zum subjektiven Inhalt des Ich. Daher muss alles Erkennen ausgehen vom Wahrnehmen, von dem blossen Aufnehmen des objektiven Erscheinungsdasein in das Ich, und muss enden damit, dass das Ich die objektive Vernunft, welche in der Gesetzmässigkeit der äussern Erscheinungswelt als ihr innerer geistiger Grund zu Tage tritt, zum Inhalt des eignen vernünftigen Selbstbewusstseins macht. Dabei ist allerdings die Voraussetzung gemacht, „dass sowol die Aussenwelt ein geistiges Sein als Grund in sich hat, als dass der subjektive Geist das Insichsein eines äussern Daseins ist, und dass beides, wie die eigne Leiblichkeit mit der sinnlichen Aussenwelt, so auch der Geist in der Natur mit dem eignen Geistsein Eines Wesens ist, alles zusammen die Eine in sich einheitliche Welt". „Das Ziel für den Bewusstseinsprozess des menschlichen Ich ist, zum Bewusstsein des der objektiven Welt und zugleich ihm selbst immanenten Geistigen zu gelangen, dessen Immanenz in der Welt und zugleich in ihm selbst den ganzen Bewusstseinsprozess von vorne herein erst möglich gemacht hat".

In diesem einheitlichen Prozess der Subjectivirung der objektiven Welt bildet das Wahrnehmen den ersten, das Denken den letzten Moment. Zwischen beiden liegt das Vorstellen. Dazu gehören zunächst alle Prozesse, durch welche „das Ich die wahrgenommene sinnliche Objektivität abgelöst von ihrem sinnlichen Dasein für sich ausser dem Ich, aber als sinnliches Objekt seines Bewusstseins in sich setzt". So entsteht zunächst die Einzelvorstellung und aus ihr durch weitere Abstraction die allgemeine Vorstellung. Das Denken ist nun „der Akt des Ich, das Unendliche, d. h. das geistige Sein, aus dem sinnlich existirenden endlichen Dasein in sich zu setzen". Dies vollzieht sich in zwei Momenten: der Verstand verarbeitet die Vorstellungen durch Anwendung der Denkgesetze, oder bildet Begriffe, die Vernunft vollzieht den Gedanken, oder schafft Ideen. Nun können auch von diesen Ideen aus Vorstellungen entstehen, indem wir Ideen in sinnlicher Form anschauen. Die Vorstellungen sind also ihrem Ausgang nach entweder sinnlich oder geistig: jene sind innere Anschauungen des sinnlich Wahrgenommenen oder geistige Bilder des Sinnlichen, diese gehen von der Vernunft aus und sind versinnlichte Anschauungen von Ideen. Ihrer psychologischen Form nach sind alle Vorstellungen, mögen sie ihren Ausgang von der Sinnlichkeit genommen haben oder von der Vernunft, sinnlich und geistig zugleich, nämlich geistiger Inhalt in sinnlicher Form. „Bei denjenigen Vorstellungen, die ihren Ausgang von der Wahrnehmung und damit ihr Objekt von der Sinnenwelt her haben,

ist dieser geistige Inhalt der Vorstellung das ins Ich subjektivirte Bild des sinnlichen Objekts, die sinnliche Form dagegen die unmittelbar von der Wahrnehmung des Objekts her abstrahirte Anschauung. Umgekehrt ist bei denjenigen Vorstellungen, die ihre Genesis in der Vernunft, und zum Objekt eine Idee haben, der Inhalt als solcher ein geistiger, die sinnliche Anschauungsform dagegen eine Uebersetzung, eine innere Objektivirung aus dem rein geistigen Sein im Subjekt in eine abstrakt sinnliche Existenz ausser ihm". Wegen dieser ihrer Natur, geistiger Inhalt zu sein in sinnlicher Form, sind alle Vorstellungen mit einem innern Widerspruch behaftet. Während der Wahrnehmung die objektive Realität des sinnlichen Daseins, dem Gedanken die objektive Vernunft correspondirt, entspricht der Vorstellung unmittelbar keine objektive Realität ausser dem Ich, der sinnlichen Vorstellung nicht der Gegenstand, der geistigen nicht unmittelbar die Idee, welche sie zum Inhalt haben. An diesem innern Widerspruch setzt der Verstand ein, löst durch consequente Anwendung der Denkgesetze die Vorstellungen in ihrer Unhaltbarkeit auf und kommt entweder zu dem selbstmörderischen Resultat, dass überhaupt Nichts sei, als die Sinnenwelt, oder schreitet dazu fort, das Geistige wirklich geistig zu fassen, „der Geist kommt zum widerspruchslosen Selbstbewusstsein seiner selbst als Geist, und zum Bewusstsein der geistigen Welt, wol als einer Objektivität auch ausser ihm und abgesehen von ihm, aber nicht als eines seinem eignen Geisteswesens fremden Wesens, sondern als Inhalt zugleich seines eignen Wesens". Dies ist das reine Denken.

Für die von der Wissenschaft geforderte Läuterung unsrer Vorstellungen zur wahren Erkenntnis ergeben sich aus ihrem Wesen als sinnlicher Anschauungen eines geistigen Inhalts folgende leitende Gesichtspunkte. Das reale Sein des Geistigen im Unterschied und Gegensatz zum sinnlichen Dasein wird doch wieder als ein Dasein für sich hinter dem sinnlichen Dasein angeschaut und als ein besonderes, für sich nicht weiter erkennbares Substrat für die geistigen Akte und Vorgänge aufgefasst; die Widerlegung dieses besondern Substrats erscheint dem Vorstellen daher gradezu als Leugnung des Geistigen. Die Faktoren eines geistigen Prozesses in ihrer Unterscheidung von einander und in ihrer Einheit werden als ausser- und nebeneinander für sich existirende Substanzen angeschaut, die aus ihrer Subsistenz für sich heraus und in Beziehung und Wechselwirkung zu einander treten; die Leugnung dieser Subsistenz für sich erscheint deshalb als Auflösung der objektiven Wirklichkeit des geistigen Prozesses in bloss subjektive Einbildung. Die verschiedenen Momente im Wechselverhältnis der Faktoren eines geistigen Prozesses werden als zeitlich auseinander tretende, auf einander folgende Vorgänge und Zustände angeschaut, ihr Verhältnis an sich oder ihrem Begriff nach als Anfangszustand, ihr Verhältnis in der äussern Wirklichkeit des endlichen sinnlichen Daseins-

processes als darauffolgender gegenwärtiger Zustand, ihr Verhältnis in der geistigen Wirklichkeit, der jener Prozess zur Vermittlung dient, als äusserlich nachfolgender Endzustand für sich. Sobald die Verstandesreflexion eintritt, geht die Vorstellung in contradictorische Gegensätze auseinander, je nachdem das eine oder das andre Moment derselben vom Verstande für sich fixirt wird.

Diese Form der Vorstellung macht nun freilich das Wesen der Religion nicht aus, und die häufig aufgestellte Definition der Religion als Bewusstsein des Absoluten in der Form der Vorstellung ist abzuweisen, indem weder die Religion überhaupt in einen Akt der theoretischen Vernunft aufgeht, noch auch ihr theoretisches Moment kurzweg mit der Form der Vorstellung zusammenfällt. Dennoch ist die Form der Vorstellung dem religiösen Bewusstsein selbst die unmittelbar natürliche, so dass dieses als religiöses nicht den Impuls fühlt, den der Vorstellung immanenten Widerspruch aufzuheben. Dies hat nicht bloss den äussern Grund, dass die Religion als allgemeine menschliche Angelegenheit in der allgemeinen Form des gegenständlichen Bewusstseins, d. h. in der Vorstellung sich bewegen müsse, es ist auch innerlich begründet, und zwar in zweifacher Weise. Zunächst kommt, wie oben ausgeführt ist, im religiösen Akt selbst nur das Ueberzeugtsein vom Objekt der Glaubensbeziehung in Betracht, ganz abgesehen von der Art ihrer Vermittlung, ja, „jedes Auftauchen der Reflexion stört und neutralisirt die Unmittelbarkeit der religiösen Erhebung. Darum ist die Vorstellung das allgemeine Element, in welchem sich von selbst das religiöse Bewusstsein auch dessen bewegt, der in der Wissenschaft die Aufhebung aller blossen Vorstellung in den begrifflichen Gedanken als sein letztes Ziel anstrebt". Dazu kommt noch, dass die Religion eine Wechselbeziehung ist, welche allerdings durchaus innerhalb des Geisteslebens des Menschen vorgeht, in welcher aber dennoch das menschliche Ich aus sich selbst als endlichem Subjekt herausgeht und auf eine ihm real gegenüberstehende unendliche Macht sich bezieht. „Die Realität dieses Gegensatzes drückt sich nun subjektiv unmittelbar in der Vorstellung aus, welche die Glieder und Momente eines geistigen Prozesses einander abstrakt sinnlich gegenüber vor die innere Anschauung stellt". — „Daraus folgt nun freilich nicht, dass man die Religion selbst nur mit der Vorstellung festhalten könne und mit der Vorstellung auch aufgebe, wol aber, dass für das religiöse Bewusstsein als solches die Vorstellungsform allerdings das unmittelbar Entsprechende ist, so dass auch der Denker sich in seinem religiösen Bewusstsein naturgemäss darin bewegt und nur im Nachdenken über die Religion, nicht aber in der Unmittelbarkeit seines religiösen Lebens selbst veranlasst wird, das vorstellungsmässig Angeschaute auf seinen reinen Gedanken zurückzuführen".

Die Wissenschaft allerdings hat die Aufgabe, das theoretische Moment der Religion der Form der Vorstellung zu entkleiden und ins reine Denken zu erheben. Das Denken hat auch darüber zu entscheiden, ob das, was das Ich zunächst als Offenbarung erfährt, objektive Wahrheit ist. Bezieht sich doch der Mensch in Wahrheit im Glauben garnicht auf ein Gebiet, das jenseits des Gebietes möglicher Erkenntnis, nämlich des in der Sinnenwelt waltenden Uebersinnlichen läge, sondern auf dies Uebersinnliche selbst. Der eigenthümliche Charakter der Vorstellung bedingt allerdings den Schein, als ob das Objekt des Glaubens jenseits des menschlichen Erkenntnisgebietes läge, ein Schein, welchen das Denken erklärt und damit aufhebt. Diese Bearbeitung des Dogmas ist die Aufgabe der Dogmatik, welche drei verschiedene, aber nothwendig zusammengehörige Momente enthält. Zunächst muss die Kritik die Widersprüche aufzeigen, welche der Vorstellungsform der christlichen Lehre anhaften; alsdann hat die spekulative Entwicklung den religiösen Inhalt oder die Idee des Dogmas in der adäquaten Form des reinen Gedankens darzustellen; erst auf Grund dieser Unterscheidung des substantiellen Inhalts und der accidentiellen Form ist eine allseitig wahre und gerechte Würdigung der positiven Glaubenslehren möglich. Uns interessirt hier nur die mittlere dieser Aufgaben.

Betrachten wir zunächst die Gottesidee, so ergaben sich als die Grundmomente derselben Unendlichkeit und Geistigkeit.

Die bekannten Beweise für das Dasein Gottes führen allerdings nur durch einen Sprung der Vorstellung auf einen persönlichen Gott ausser der Welt, doch zwingt uns der kosmologische, einen absoluten Grund der Naturwelt zu denken, der teleologische, denselben als geistiges Prinzip zu fassen, der moralische stellt ihn als zwecksetzendes und zweckrealisirendes Prinzip der ethischen Welt heraus, welches nach dem historischen dem menschlichen Selbstbewusstsein als nothwendiges Moment immanent ist. Der ontologische Beweis endlich (in dieser veränderten Fassung: Das Ich ist eine thatsächliche Synthesis von Natur und Geist, die aus der Basis der Natur hervorgeht; die Natur als solche ist nicht der Grund derselben, also setzt sie Geist als Urgrund der Natur und des menschlichen Geistes voraus) fordert, dies absolute Prinzip der Natur- und Geisteswelt als absoluten Geist zu denken. Dieser Begriff „absoluter Geit“ ist nicht zusammengesetzt aus zwei Momenten, sondern die nothwendige innere Einheit beider, so dass die reine Fassung des Moments der Absolutheit darauf führt, dass das Absolute als solches reiner Geist ist, und umgekehrt die sorgfältige Analyse des Moments der Geistigkeit darauf, dass der reine Geist als solcher absolut ist. Das Absolutsein ist das Moment der Formalbestimmung, das Geist-sein das Moment der Realbestimmung des in sich einheitlichen Begriffs „absoluter Geist“.

„Absolut-sein ist: reines Insich- und Durchsichselbst-sein und

in sich Grund-sein alles Seins ausser sich". Das Absolut-sein Gottes ist der contradictorische Gegensatz zur Daseinsform der Welt. Die Welt ist nur als ein unendlicher Prozess räumlich-zeitlich endlichen Daseins. Das räumliche Dasein ist das positive Moment an demselben, die Zeit dagegen bildet das negative Moment, d. h. in der materiellen Raumerfüllung dokumentirt das endliche Dasein sich als wahrhaft seiend, im Wechsel des zeitlichen Verlaufes tritt die Nichtigkeit dieses Seins zu Tage. Das endliche Dasein als räumlich-zeitlicher Daseinsprozess führt unser Denken mit Nothwendigkeit auf den Begriff „des Seins, das im Daseinsprozess Grund des Daseins, aber selbst nicht da, sondern dem Dasein nur immanent ist". Dies ist das Absolute. Im Dasein ist es nur als dessen Grund, — selbst ist es nicht da, sondern ist in-sich. Jenes ist die Ewigkeit, dies die Allgegenwart des Absoluten. Von hieraus löst sich die schwierige Frage, ob Gott der Welt transscendent sei oder immanent, sehr einfach. In der Form des sinnlichen, zeitlich-räumlichen Daseins ist Gott der Welt weder transscendent noch immanent. Gott ist auf räumliche Weise so wenig in als ausser der Welt, auf zeitliche Weise so wenig in als vor und nach der Welt. Fasst man dagegen beide Begriffe rein geistig, so ist Gott der Welt sowol transscendent als immanent; transscendent, sofern das reine In-sich-sein Gottes den rein logischen Gegensatz bildet gegen das sinnliche, räumlich-zeitliche Dasein der Welt, immanent, sofern er der Grund des endlichen Daseinsprozesses und als solcher in jedem Momente desselben gegenwärtig ist.

Wie mit der Formalbestimmung „endliches Dasein" die Realbestimmung „Materie" unmittelbar gegeben ist, so andrerseits mit der Formalbestimmung „Absolut-sein" die Realbestimmung „reines Geist-sein". „Beide Momente des Gottesbegriffs, die Formalbestimmung des Absolut-seins als ewiges und allgegenwärtiges Sein, und die Realbestimmung des reinen Geist-seins ergeben nun in ihrer Einheit gefasst als den Begriff, der das Wesen Gottes einheitlich ausspricht, den Begriff des absoluten Geistes". Welche positive Aussagen über Gott in diesem Begriff enthalten sind, können wir freilich nur von der Betrachtung des menschlichen Geistes aus feststellen, da dieser allein unsrer Erfahrung gegeben ist. Wir müssen zu dem Ende am Menschen genau unterscheiden, was sein Wesen als Geist ausmacht und welche Momente ihm wegen der Endlichkeit seines Geistseins zukommen. Jenes muss auch von Gott gelten, während diese nicht bloss verneint werden müssen, sondern der reine Gegensatz davon ihm beigelegt werden. Als die wesentlichen Momente des Geistseins erscheinen am Menschen die Subjektivirung der für das Ich vorhandenen Objektivität, die Objektivirung seiner Subjektivität und das für sich seiende In-sich-sein als Subjekt-Objekt in jedem Moment dieser zwei Prozesse, — dasselbe, was das vorstellungsmässige Bewusstsein als Denk-, Willens- und Gefühlsvermögens unterscheidet. Die End-

lichkeit des menschlichen Geistseins beruht darauf, dass wir Geist nur werden auf Grund des sinnlich-leiblichen Organismus. Sie besteht daher in den drei Momenten, dass das menschliche Ich als Geist den Existenzprozess seines sinnlichen, räumlich-zeitlichen Daseins voraussetzt, dass das Geist-werden in jedem Moment an die endliche Vermittlung des sinnlichen Organismus gebunden ist, und dass der Geist nach Form und Inhalt bedingt ist durch den Standort, welchen das Ich im räumlich-zeitlichen Weltprozess einnimmt. Der absolute Geist dagegen ist der ewige und allgegenwärtige Grund für den räumlich-zeitlichen Prozess des endlichen Weltdaseins. Nach dem doppelten Verhältnis der Wesensgleichheit und des Formgegensatzes müssen wir nun den Begriff Gottes als des absoluten Geistes vom endlichen Geist-sein des Menschen aus bestimmen. Auch Gott kommen diejenigen Momente des Geistseins zu, welche wir am Menschen als Fühlen, Wollen und Wissen unterscheiden; das Gefühl, d. h. „sein reines, für sich seiendes In-sich-sein, das ewig und allgegenwärtig den Inhalt des Raum- und Zeitprozesses der Welt wie als sein eignes raum- und zeitloses Wesen in sich hat, so zum Weltprozess in Zeit und Raum ausser sich zu setzen durch sich selbst bestimmt wird, und damit diesem Weltprozess ausser ihm als sein absoluter Grund in allen seinen endlichen Momenten immanent ist", der Wille, d. h. „das ewige und allgegenwärtige Aus-sich- und Ausser-sich-setzen (Objektiviren) des unendlichen Daseinsprozesses der Welt, dem sein absolutes, raum- und zeitloses Sein in jedem Moment des endlichen Daseins ausser ihm als der Grund dieses Daseins immanent ist", das Wissen, d. h. „einerseits das Immanent-sein seines raum- und zeitlosen absoluten In-sich-seins in allen endlichen Momenten des natürlichen Daseinsprozesses der Welt als ihr absolutes Prinzip, also wie als ihr Grund so als ihr Zweck, womit zugleich andrerseits auch alles Daseiende in jedem Moment seines endlichen Daseinsprozesses in das ewige und allgegenwärtige In-sich-sein Gottes reflektirt, d. h. subjektivirtes Objekt des absoluten Geistes ist".

Innerhalb des theistischen Gottesbegriffs, d. h. desjenigen Gottesbegriffs, welcher die beiden Momente der Absolutheit und der Geistigkeit zur Einheit des Begriffs absoluter Geist zusammenfasst, wird der Streit über die Persönlichkeit Gottes zu einem blossen Wortstreit, denn wer sie behauptet, will damit nur das wirkliche Geist-sein Gottes festhalten, ohne ihn verendlichen zu wollen, und wer sie verneint, will damit nur eine vom Menschen abstrahirte, nothwendig endliche Bestimmtheit von Gott fernhalten, ohne sein wirkliches Geist-sein leugnen zu wollen. Der Streit muss aber entschieden werden für die Verneinung der Persönlichkeit, weil das Wort Persönlichkeit zur Bezeichnung des absoluten Geistes sich nicht eignet. Persönlichkeit ist nämlich nicht gleichbedeutend mit Geist, so dass man, wie endlichen und unendlichen Geist, so auch endliche und unendliche Persönlichkeit

unterscheiden könnte, sondern Persönlichkeit zu sein ist die Bestimmung des endlichen Geistes, welcher erst auf Grund eines sinnlichen Daseins, eines in sich einheitlichen leiblichen Organismus zum Geist-sein sich entwickelt. Stellen wir uns eine absolute Persönlichkeit vor, so können wir dies Moment der Endlichkeit von ihr nicht abstreifen, sondern nur in infinitum ausweiten. Deshalb muss für den wissenschaftlichen Gedanken der Ausdruck Persönlichkeit in Anwendung auf Gott abgelehnt werden, zugleich aber ist damit psychologisch begründet und gerechtfertigt, Gott als Persönlichkeit vorzustellen und von ihm in Ausdrücken zu reden, welche von der menschlichen Persönlichkeit hergenommen sind. „Den absoluten Geist können wir nur denken, eine absolute Persönlichkeit nur uns vorstellen. Und zwar deckt sich beides: der absolute Geist als Gedanke und absolute Persönlichkeit als Vorstellung". Die Vorstellung schaut das Geistige in sinnlicher Form an, in der Sinnenwelt erscheint uns Geist nur als Kraft und Seele, oder als Persönlichkeit; wollen wir uns also Gott vorstellen, müssen wir ihn vorstellen entweder als eine durch das All ausgegossene Lebenskraft, d. h. als Weltseele, oder als Persönlichkeit. Jenes ist die pantheistische, dieses die theistische Vorstellung von Gott, aber Vorstellung ist beides. Der Begriff des absoluten Geistes erhält seinen entsprechenden Ausdruck nur in der Vorstellung einer absoluten Persönlichkeit. „Persönlichkeit ist die adäquate Vorstellungsform für den theistischen Gottesbegriff, d. h. für den, welcher alle essentiellen Momente der Gottesidee in den Begriff des absoluten Geistes zusammenfasst. Aber eben deswegen ist „die Persönlichkeit Gottes" in der Wissenschaft das Schibboleth des bloss vorstellungsmässigen Theismus, der sich auch wissenschaftlich nicht über das Vorstellen und das verständige Rechnen mit Vorstellungen zu reinem Denken zu erheben vermag". Der tiefste psychologische und zwar religiöse Grund der Forderung eines persönlichen Gottes liegt darin, dass der Wechselverkehr der Religion nicht bloss in der subjektiven Vorstellung, sondern in objektiver Wahrheit immer ein persönlicher ist, weil er innerhalb des menschlichen Geisteslebens vorgeht und deshalb in dessen Formen sich vollziehen muss.

Der absolute Geist ist in seinem In-sich-sein der Grund des gesammten Weltprozesses ausser ihm. Darin liegen drei ungetrennte, aber wesentlich unterscheidbare Momente, das Setzen der Welt als Naturprozess ausser Gott, die Selbstoffenbarung an den endlichen Geist in der Welt und die Selbstverwirklichung absoluten Seins im endlichen Geist auf dem Boden der Welt. Die Welt, d. h. die Totalität des endlichen Daseins ist durch den ewigen und allgegenwärtigen Willensakt des absoluten Geistes aus ihm ausser ihn gesetzt. Sie steht zu Gott in einem positiven Verhältnis, sofern das geistige Prinzip der immanente Grund ihres Naturprozesses, und dieser die Voraussetzung ist für das Dasein

endlicher Geister, also der Boden für ein Reich Gottes, in einem negativen, sofern sie, ausser Gottes absolutes In-sich-sein gesetzt, für sich selbst ein endliches, materielles, nicht geistiges Dasein hat. Dieser Subsistenzgegensatz zwischen dem endlichen Dasein der Welt und dem absoluten Geist-sein Gottes findet seinen nothwendigen Ausdruck im Uebel. Die Selbstoffenbarung Gottes an den endlichen Geist in der Welt vollzieht sich in drei Momenten, im Vernunfttrieb, im Gewissen und in der religiösen Freiheit. Die Selbstverwirklichung absoluten Seins in der Welt ist das Sich-selbst-aufschliessen des absoluten Geistes zur wirkenden Kraft realen, Gott in sich selbst und damit sich in Gott wahrhaft findenden Geisteslebens im endlichen creatürlichen Geiste. Obgleich in jeder empirischen Religion immanent, gelangt sie erst im Christenthum zur Vollendung. In der Uebertragung der im eignen Ich unmittelbar erfahrenen Selbstoffenbarung Gottes auf sein Verhältnis zur Natur liegt die Wurzel des Glaubens an Wunder, welche als eine unmittelbare übernatürliche Wirksamkeit Gottes in der Natur eben so widergöttlich als widernatürlich wären. In ähnlicher Weise ist auch die Vorsehung nicht objektiv von Gott aus eine persönliche, d. h. nicht eine unmittelbare Bestimmung des Einzelnen im Weltgang durch Gott auf den Lebenszweck des Menschen hin, sondern erst im Menschen erhält sie persönliche Bestimmtheit, sofern der Mensch, weil der absolute Geist der in sich einheitliche Grund des gesammten Weltprozesses ist, als endlicher Geist die Aufgabe und Fähigkeit hat, alles natürliche Begebnis sich zum Zweck seiner persönlichen Bestimmungserfüllung als Geist zu subjektiviren. Deshalb erscheint die Vorsehung auch in der unmittelbaren religiösen Anschauung als persönlich von Gott ausgehend.

Das Subjekt des religiösen Prozesses ist der Mensch als endlicher Geist oder als creatürliches Ebenbild Gottes. Als endlich gehört er mit seinem gesammten sinnlichen Dasein dem endlichen Naturprozess an, als Geist ist er trotz dieses absoluten Subsistenzgegensatzes Gott wesensgleich, indem er, zum wirklichen Für-sich-sein als Geist gekommen, an Gott wie seinen absoluten Wesensgrund so auch seinen absoluten Wesensinhalt und darum für sein formal freies Geist-sein die ethische Lebensnorm, die immanente objektive Zweckbestimmung für seine subjektive Selbstbestimmung hat. Den empirischen Ausgangspunkt des menschlichen Ich bildet sein räumlich-zeitliches Naturdasein als körperlicher Organismus, sein Ziel, das Geist-sein, ist ihm zunächst nur potentiell immanent als gottebenbildliche Bestimmung. Durch die Offenbarung Gottes im Vernunfttrieb und im Gewissen kommt der Mensch zur innern Selbstunterscheidung seines geistigen Ich von der eignen Natürlichkeit und zugleich zum Bewusstsein von Gott sich gegenüber. Damit ist der Geist formal frei; während aber sein Wesen als Geist ihm erst als Objektivität, als Gebot von aussen entgegentritt, bildet die Naturbestimmtheit noch den unmittel-

baren Lebensinhalt des Ich, — darauf beruht der natürliche Hang des Menschen zur Sünde, d. h. zu der in fleischlicher Selbstsucht widergöttlichen Selbstbestimmung des menschlichen Geistes. Durch diese innere Versuchung zur Sünde oder durch die Alternative zwischen gut und böse führt der natürliche Entwicklungsprozess des Geistes nothwendig jeden Menschen, nicht aber durch die Sünde selbst. Diese ist vielmehr stets des Menschen eigne Schuld. Aber auch in diesem thatsächlichen Zwiespalt mit seiner Wesensbestimmung als Geist bleibt diese dem Menschen als Potenz und Trieb immanent. Darauf beruht das subjekive Versöhnungsbedürfnis des natürlichen Menschen, dass er aus dem empfundenen thatsächlichen Zwiespalt sich heraussehnt zur seinsollenden Einheit seines Geisteslebens mit Gott, und die objektive Versöhnungsbedürftigkeit, dass er von seiner eignen endlichen Subjektivität aus von jenem Zwiespalt nicht loskommen kann. Dieser Widerspruch im natürlichen Menschen findet seine Aufhebung erst in der Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in der religiösen Freiheit des endlichen Geistes.

Damit vollzieht sich „die reale Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens, durch welche das Wesen Gottes zu seiner vollen Offenbarung für den Menschen und das Wesen des Menschen zu seiner wahren Bestimmungserfüllung in Gott kommt". Wie der ganze religiöse Prozess, so vollzieht sich auch diese Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens, oder die Gottmenschheit innerhalb des endlichen, menschlichen Geistes, also als das menschliche Geistesleben der Gotteskindschaft. Der Inhalt desselben ist allerdings das allgemeine Wesen des Menschen, wie es jedem menschlichen Ich von Natur potentiell immanent ist, zur Verwirklichung aber gelangt es nur dadurch, dass im Menschen das Wesen Gottes des absoluten Geistes sich erweist als die wirkende Kraft seines subjektiven Geistseins. „Daher ist das menschliche Geistesleben schon an sich ein gott-menschliches in dem Sinn, dass es nur durch die Selbstbethätigung des absoluten Geistes im natürlichen menschlichen Ich zu Stande kommt". Verwirklicht sich nun aber die Absolutheit des Geistes zum wirklichen Inhalt des subjektiven Geisteslebens einer menschlichen Persönlichkeit, „so ist dieses menschlich persönliche Selbstbewusstsein von der Absolutheit des Geistes die thatsächliche Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur Einheit persönlichen Geisteslebens oder also der Eintritt des Prinzips der Gottmenschheit, das an sich dem Menschen als endlichem Geist immanent ist, in die Wirklichkeit des Menschheitslebens. Und zwar ist in dieser Thatsache, erst in ihr, in ihr aber auch ganz, das Wesen Gottes als des absoluten Geistes durch ihn selbst im endlichen Geist aufgeschlossen, und ebenso ist in dieser Thatsache, in ihr aber auch bis auf den Grund, das wahre Wesen des Menschen in seinem substantiellen Einheitsverhältnis zu Gott geoffenbart

und verwirklicht" *). Dieses absolute religiöse Selbstbewusstsein verwirklicht sich nur als das reine Geistesleben der Liebegemeinschaft zwischen Gott und Mensch, der Vaterschaft Gottes, indem der absolute Geist der erzeugende Grund eines, sein absolutes Geisteswesen ausser ihm in der Creatur verwirklichenden Geisteslebens ist, der Kindschaft des Menschen, sofern derselbe den Grund des eignen Wesens und Lebens in der Selbstaufschliessung Gottes für ihn findet. Darin liegt zugleich nach allen Momenten des menschlichen Bewusstseins die Auflösung des Zwiespalts, in welchen der Mensch von Natur mit seiner religiösen Bestimmung geräth, und aus welchem er durch sich selbst nicht heraus kann. Im Denken wird das fleischliche Selbst- und Gottesbewusstsein aufgehoben in die wahre, geistige Selbst- und Gotteserkenntnis, sowol unmittelbar als Moment des einheitlichen religiösen Glaubensaktes, als mittelbar auch für die denkende Reflexion auf Objekt und Inhalt des Glaubens, selbstredend für jeden in der seinem Bewusstseinsstand natürlichen Form. Im Gefühl vollzieht sich die Versöhnung, indem das Ich den Widerspruch der eignen Fleischlichkeit gegen seine göttliche Bestimmung durch die subjektiv unverdiente Selbstaufschliessung Gottes in sich aufgehoben fühlt. Im religiösen Willen wirkt das absolut religiöse Selbstbewusstsein die Freiheit, und zwar die subjektive Freiheit oder die Erlösung im Prozess der Befreiung von der eignen Fleischlichkeit als Knechtschaft der Sünde, die objektive Freiheit im Prozess der Gestaltung der objektiven Welt zum Ausdruck der gottebenbildlichen Bestimmung des Menschen, und die absolute Freiheit im Prozess der Selbstbefreiung von der Negativität des eignen Weltdaseins ausser Gott zum ewigen Leben in Gott.

Dieses absolute religiöse Selbstbewusstsein ist thatsächlich in die Menschheitsgeschichte eingetreten in der religiösen Persön-

---

*) In Uebereinstimmung mit diesem Gedanken sagt die „freie Theologie", das Göttliche, mit dem der Mensch in der Religion in Verkehr trete sei in Wahrheit das allgemeine Wesen des Menschen. Deshalb vielfachen Missverständnissen und Vorwürfen verfallen, erklärt Biedermann in der „junghegelschen Weltanschauung" zunächst, was ihn veranlasst habe, diesen an Feuerbach anklingenden Ausdruck zu wählen: Das Bemühen, an dessen Theorie Wahrheit und Irrthum mit logischer Schärfe von einander zu sondern. Ihre Wahrheit bestehe darin, dass das Absolute Nichts Andres sei als das allgemeine Wesen des Menschen, denn für ihn sei überhaupt nur, was mit ihm gleichen Wesens sei; ihr Irrthum bestehe darin, dass als das Wesen des Menschen seine endliche Subjektivität genommen und einfach ins Unendliche projicirt werde. Deshalb bestimmt auch Biedermann das Göttliche näher als „das allgemeine schöpferische Wesen des Menschen, im Gegensatz zur Summe der einzelnen Menschen sogut wie zu jedem Einzelnen", oder als „das in seinem ideellen ewigen Sein alles Dasein setzende und umfassende Absolute in seiner wesentlichen Beziehung auf den Menschen als endlichen Geist". — Die Religion wird definirt als das praktische Selbstbewusstsein des Menschen von seinem allgemeinen Wesen, um auszudrücken, dass nicht das gegenständliche Bewusstsein für sich ihr Wesen ausmacht, sondern nur die Reflexion des gegenständlichen Bewusstseins in das persönliche Selbstbewusstsein.

lichkeit Jesu, welche gerade durch dies Selbstbewusstsein der geschichtliche Quellpunkt des Christenthums ist. Auch ist die Bedeutung der Person Jesu für das Christenthum keine äusserliche und accidentielle, sondern eine innerliche und bleibende: „Jesus ist als die historische Offenbarung des Erlösungsprinzips der historische Erlöser". Nur durch die subjektive Aneignung des in der Person Jesu wirksam gewordenen Erlösungsprinzips erreicht der Einzelne die Erfüllung seiner absoluten göttlichen Bestimmung oder das ewige Leben. Die Vorstellung fasst die Ewigkeit wieder als unendliche Zeit nach diesem Leben, daher das ewige Leben als unendliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode. Die Annahme einer Fortdauer erweist sich jedoch zunächst als religiös indifferent, d. h. „auch in einem aus andern, allgemein anthropologischen Gründen angenommenen nach-irdischen Leben müsste wenigstens das religiöse Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott, die Bedingung zur Verwirklichung der göttlichen Bestimmung, kurz, das Verhältnis dieses künftigen zeitlichen Lebens zum ewigen Leben wesentlich gleich wie schon in diesem Leben gefasst werden". Philosophisch betrachtet erweist sich die Annahme einer Fortdauer als abstrakt-sinnliche Vorstellung vom menschlichen Ich als einem besondern Ding für sich hinter seinem wirklichen Lebensprozess als endlicher Geist.

Wesentlich mit Biedermann übereinstimmend lauten auch die letzten Aeusserungen von Otto Pfleiderer in seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" (Berlin 1878).

In derselben Richtung bewegen sich auch die Ausführungen von Carl Schwarz „das Wesen der Religion" (Halle 1847), wenigstens soweit es gilt, das psychologische Wesen der Religion zu bestimmen.

Der Mensch ist ein Ganzes, in welchem die Vielheit der Kräfte und Richtungen zur Einheit zusammengeht. Die belangreichsten Gegensätze sind der des Allgemeinen und des Individuellen innerhalb des menschlichen Subjekts, der des Wissens und des Thuns in dem Gegenüber von Subjekt und Objekt, und der des individuellen und identischen Wissens und Thuns. Die lebensvolle Einheit aller dieser Gegensätze, die geistige vis vitalis, die centrale Function ist die religiöse. Die Bewegung des geistigen Lebens ist nun im Allgemeinen keine gradlinige, sondern eine kreisende. Daher tritt auch die religiöse Function als die zu Grunde liegende centrale Einheit aus ihrer unmittelbaren Einfachheit nothwendig heraus, ergiesst sich in die verschiedenen Gegensätze, welche den reichen und mannichfaltigen Inhalt des Lebens ausmachen, und kehrt erfüllt und bereichert wieder aus ihnen zurück. „Versöhnung, im tiefsten Innern, im letzten absoluten Grunde des Bewusstseins, ist das Wesen und Ziel der Religion". Die unmittelbare Darstellung der Religion im Kreise der Gemeinschaft ist der Cultus. Die Grundform desselben ist nach

der theoretischen Seite die Anbetung, d. h. das selige Ausruhen in der Aneignung des Absoluten, nach der praktischen das Opfer, d. h. die Selbstbeschränkung und Darbringung des Eignen an das Absolute. Die abgeleitete Verwirklichung der Religion stellt sich dar in der Religionslehre und in der praktischen Religiosität. Beide bilden eine Uebergangsstufe zwischen der religiösen Innerlichkeit, welche ihre erste, concentrirte Darstellung im Cultus hat, einerseits, und der Vermittlung durch die Wissenschaft wie die concrete Sittlichkeit andrerseits. Die Religionslehre ist nicht rein theoretisches Wissen, sondern ist unter dem unmittelbaren Einwirken praktischer Impulse entstanden, ist die Theorie der praktischen Bedürfnisse. „Sie ist die Lehre der Masse, welche aus der Masse hervorgegangen und für sie zubereitet ist. Ihre Unvollkommenheit besteht in ihrer Oberflächlichkeit, ihrer zusammengerafften Stegreifs-Form". Sie hat verschiedene Formen und Abstufungen. Die Formen sind verschieden nach dem verschiedenen Inhalt der Religionen. Die Form der Anschauung eignet allen Naturreligionen, weil das absolute Wesen hier ein anschaubares Naturwesen ist. Die Form der Vorstellung eignet denjenigen Religionen, welche auf dem Uebergang von der Natur zum Geiste stehen, in denen der Geist selbst noch ein einzelner, natürlicher ist. Die Form der Verstandesreflexion eignet der Religion, wo der Bruch zwischen Geist und Natur scharf und hart hervorgetreten ist. Innerhalb derselben Religion bilden sich verschiedene Abstufungen der Religionslehre, die volksthümliche Lehre des Katechismus, und das durch Gelehrsamkeit und Bildung hindurchgegangene Dogma. Die Vorstellung kleidet den Gedanken in sinnliche Form. „In der Vorstellung ist das Bild in den Gedanken erhoben, der Gedanke aber zugleich in das Bild hineingezogen". Die Reflexion versucht die Aussagen der Vorstellung zu beweisen und ihre Widersprüche zu lösen. Dadurch führt sie zum Dogma, aber indem sie alles zu beweisen unternimmt, verfällt sie dem Skepticismus, der das Vertrauen verloren hat, irgend etwas zu beweisen. Aus diesem Zustand hilft nur die Philosophie. Philosophie ist das Wissen der Wissenschaft, vor allem reines Wissen und absolutes Wissen. Danach bestimmt sich das Verhältnis der Philosophie zur Religion. „Jene ist das absolute Wissen, diese das absolute Leben; jene enthält das absolute Prinzip in der Form der theoretischen Vermittelung, diese in der der Unmittelbarkeit, welche der Theorie wie der Praxis vorangeht". Die Religionslehre dagegen, wenn sie auch für das allgemeine Bewusstsein die niedere und widerspruchsvolle Form der Vorstellung beibehalten muss, muss von der Philosophie bearbeitet und mit souveräner Freiheit behandelt werden. Die praktische Religiosität will die ganze Welt handelnd umgestalten nach den Grundsätzen der Religion. Darin liegt ein Widerspruch, denn diese Grundsätze sind speziell, beschränkt, und reichen nicht aus für die sittliche Arbeit an der Totalität des Wirklichen. Die

praktische Religiosität muss daher hinüberleiten in die concrete Sittlichkeit.

Bisher ist die Religion als einseitig menschliche Function betrachtet, wie sie als Versöhnung des Menschen in sich zum Subjekt und Objekt verschiedene Momente des menschlichen Wesens hat. Die Religion aber weist über den Menschen hinaus auf das Absolute oder Gott und erhält erst dadurch ihre rechte Vollendung. Sie ist Versöhnung des Menschen mit Gott und in ihm mit sich. Gott ist zu denken als die absolute Einheit von Geist und Natur, in welcher der Geist die allbestimmende Macht über die Natur ist. Gott ist der ideal-reale Einheitspunkt der Welt, in dem die Gegensätze nicht ausgelöscht sondern absolut durchdrungen sind. Es muss von einer Natur in Gott geredet werden, um die Naturseite der Welt und die Nothwendigkeit ihres Hervorgehens zu begreifen. Es muss auch der Geist als die absolute Energie der Natur in Gott vorausgesetzt werden, da die allmähliche Ueberwindung der Natur durch den Geist, wie sie der Zweck der Weltentwicklung ist, in dem göttlichen Prinzip ewige Vollendung hat. — Das Wesen der Religion ist Versöhnung des Menschen mit Gott und dadurch mit sich. Die Versöhnung enthält zugleich den Unterschied und die Einheit. Daraus ergeben sich die drei Hauptformen des religiösen Verhältnisses, die der Einheit, in welcher der Unterschied ruht, die des Unterschiedes, in welcher die Einheit ruht, und die des gesetzten Unterschiedes und der gesetzten Einheit.

Sechster Abschnitt:

Der ästhetische Rationalismus und der Neukantianismus.

Was in der Philosophie Kant's das Wesentliche ist, der Kriticismus und der Verzicht auf jede Erkenntnis, welche unsre Erfahrung übersteigt, ward in der Denkrichtung, welche an die Namen Fichte, Schelling und Hegel anknüpft, rasch genug bei Seite gesetzt. Dieser Gedanke wird treuer bewahrt und weiter gebildet von Fries und dessen Schülern, unter denen als Philosoph besonders Apelt, als Theolog vor allem De Wette genannt werden muss. Indem sie das Wissen mit Kant auf die Erscheinungen beschränken, zugleich aber im Anschluss an Jakobi für den Glauben eine unmittelbare Erkenntnis des Wesens der Dinge oder des Uebersinnlichen in Anspruch nehmen, und im Ahnen ein Mittleres zwischen beidem statuiren, bringen sie die Religion in enge Beziehung zum Schönen, was an Andeutungen in Kant's „Kritik der Urtheilskraft" anklingt und der ganzen Richtung die Bezeichnung: „ästhetischer Rationalismus" verschafft hat.

Innerlich verwandt ist mit dieser Richtung der sogenannte Neukantianismus in der Theologie. Einig in der Ablehnung der Metaphysik und ihrer Verwerthung in der Theologie, schliesst sich eine Seite dieser Richtung, — ihr Hauptvertreter ist Lipsius — besonders an die theoretische Philosophie Kant's an, während Ritschl und seine Schule die praktischen Aufstellungen Kant's, besonders die Grundlinien einer Ethikotheologie in der „Kritik der Urtheilskraft" mit Nachdruck geltend macht.

I.

Jakob Friedrich Fries'*) (23. Aug. 1773 — 10. Aug. 1843) Standpunkt pflegt meistens ganz richtig charakterisirt zu

*) Von seinen zahlreichen Schriften kommen ausser dem philosophischen

werden als ein Versuch, Kant und Jakobi mit einander zu vereinigen. Mit Kant ist Fries völlig einverstanden in der Forderung, dass allem Philosophiren eine kritische Untersuchung unsers Erkenntnisvermögens vorangehen müsse. Ja, er will in dieser Beziehung noch weiter gehen als Kant, indem er auch betreffs der von diesem entdeckten apriorischen Elemente des Erkennens die Frage aufstellt, ob sie a priori erkannt werden oder a posteriori? Da Letzteres der Fall ist, muss die empirische Psychologie zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der ganzen Philosophie gemacht werden. — Daraus folgt dann, dass die verschiedenen Elemente der Erkenntnis, die Anschauungen der Sinnlichkeit, die Kategorien des Verstandes und die Ideen der Vernunft durchaus gleichwerthig sind. Den Anschauungen und Kategorien schreiben wir objektive Geltung ausser uns zu, weil wir in uns eine subjektive Nöthigung dazu empfinden. Diese unmittelbare Nöthigung — darin liegt die Verwandtschaft mit Jakobi — ist der letzte Grund aller unsrer Gewissheit. Sie ist in völlig gleicher Weise auch mit den Ideen der Vernunft verbunden, daher ist es unrichtig, der Erkenntnis der Sinnlichkeit und des Verstandes Wahrheit zuzuschreiben, die Erkenntnis der Vernunft aber als Täuschung abzuweisen. Nach Fries kommt vielmehr der letzteren, d. h. dem Glauben, dieselbe Sicherheit zu, wie der ersteren, d. h. dem Wissen. Beide haben empirische Wahrheit oder Gewissheit, welche sich gründet auf die subjektive Nöthigung, ihnen äussre Realität beizulegen. Transscendentale Wahrheit oder Uebereinstimmung unsers Erkennens mit den erkannten Dingen bleibt uns in jedem Falle unerkennbar, ja, dem Wissen sprechen wir selbst sie ab durch Beschränkung desselben auf Erscheinungen, während das Glauben den subjektiven, unwiderleglichen Anspruch erhebt, die Dinge in ihrem Wesen zu erfassen.

In der näheren Beschreibung des Wissens weicht Fries nicht wesentlich von Kant ab. Eigenartig dagegen ist die Lehre von den Ideen und dem auf sie gegründeten Glauben. Das Wesen der Vernunft besteht in der transscendentalen Apperception. Im Wissen kommt diese Einheit der transscendentalen Apperception zum Bewusstsein als Bedingung des Mannichfaltigen der materialen Erkenntnis; fassen wir dagegen das Gesetz der Einheit der transscendentalen Apperception rein für sich auf, so erhalten wir die Vernunfteinheit mit ihren Ideen, oder die ideale Ansicht der Dinge, den Glauben. Dass aus einer und derselben Wurzel, nämlich aus dem Einen Gesetz der Einheit der transscendentalen Apperception

---

Hauptwerk: „Neue Kritik der Vernunft" (3. Bde. Heidelberg 1807) für uns besonders in Betracht: „Wissen, Glaube und Ahndung" (Jena 1805). „Handbuch der philosophischen Zwecklehre". Zweiter Theil: Die Religionsphilosophie oder Weltzwecklehre (Heidelberg 1832). Vergl. Ernst Henke: Jakob Friedrich Fries (Jena 1876). H. Holtzmann: Die Entwicklung des ästhetischen Religionsbegriffes, in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jahrg. 1876.

zwei so verschiedene Ansichten der Dinge hervorgehen, hat folgenden Grund: das Gesetz der Einheit und Nothwendigkeit unsrer Erkenntnis stammt freilich aus der Vernunft, aber da sie überhaupt weiss nur durch ein ihrem Wesen fremdes Prinzip der äussern Anregung, so kann unsre sinnliche Erkenntnis die zu Grunde liegende leere Form nie völlig erfüllen. In der Einheit der gegebenen Mannichfaltigkeit finden wir deshalb statt der Totalität eines Weltganzen nur die Unendlichkeit der unvollendbaren sinnlichen Formen, statt des absolut Realen nur beschränkte Realität, statt des Unbedingten nur Reihen des Bedingten, statt des nothwendigen Wesens der Dinge an sich selbst nur Erscheinung. Dadurch werden wir über das Wissen hinaus nothwendig fortgetrieben zu einer höhern Ansicht der Dinge. Diese heisst Glaube und bewegt sich in Ideen, d. h. in Vorstellungen, deren Gegenstand in keiner bestimmten Erkenntnis gegeben werden kann. Ideen sind entweder ästhetische oder logische, jene entstehen durch Combination, so dass wir Anschauungen haben, die nicht in klare Begriffe zu fassen sind, diese entstehen durch Negation und sind Begriffe, zu denen wir deutliche Anschauungen nicht schaffen können. Da aber Negation und Combination beide ausser Stande sind, Reales neu zu schaffen, das nicht gegeben wäre, sondern nur Gegebenes verändern können, so ist die Welt, welche Gegenstand unsrer Erfahrung ist, zugleich die einzige, von der wir Ideen haben können. Durch die Ideen also erkennen wir nicht eine andere Welt, sondern nur eine andere Ordnung derselben Welt. Durch die Negation der Schranken erhalten wir die oberste Form aller transscendentalen Ideen, nämlich die Idee des Absoluten, der Qualität nach bestimmt als das unbeschränkt Reale, der Quantität nach als absolute Totalität, der Modalität nach als das Wesen der Dinge an sich selbst, der Relation nach als bestimmt durch Freiheit. Für die Idee heisst uns der Inbegriff aller Dinge die Welt, die wir nur als eine intelligible Welt des Lebendigen zu denken vermögen, deren Substanz als Seele, deren Kraft als freier Wille, deren Ordnung als der Gottheit, der absoluten Ursache im Wesen der Dinge, unterworfen gedacht werden muss.

Kommt aber diesen Ideen objektive Gültigkeit zu? Kant hat sie ihnen abgesprochen, weil er von der unbewiesenen Voraussetzung ausging, alle unsre Erkenntnis müsse auf sinnliche Anschauung zurückgehen. Sie würde unbeweisbar sein, wenn zu ihr transscendentale Wahrheit erfordert würde, d. h. völlige Uebereinstimmung unsrer Erkenntnis mit dem erkannten Gegenstande. Die empirische Wahrheit aber beruht auf dem Wahrheitsgefühl, d. h. auf der Denkkraft als der Urtheilskraft in ihrer unmittelbaren Thätigkeit, in welcher sie nicht eine Wahrheit durch eine andere, sondern eine der Vernunft eigene Wahrheit unmittelbar für sich zum Bewusstsein bringt. Diese subjektive Gewissheit kommt der idealen Ansicht der Dinge in derselben Weise zu, wie der natürlichen. Zu einer einheitlichen Erkenntnis vereinigt

werden beide durch die Einsicht, dass die Sinnenwelt unter Naturgesetzen nur Erscheinung ist, dass der Erscheinung ein Sein der Dinge an sich zu Grunde liegt, dass die Sinnenwelt die Erscheinung der Welt der Dinge an sich ist. Unser Erkennen zerfällt daher in die drei Arten des Wissens, des Glaubens, der Ahnung. Fragen wir nach dem subjektiv-psychologischen Charakter derselben, so ist Wissen die Ueberzeugung einer vollkommenen Erkenntnis, deren Gegenstände der Anschauung gegeben sind, Glaube eine nothwendige Ueberzeugung aus blosser Vernunft, welche uns in Ideen zum Bewusstsein kommt, Ahnung eine nothwendige Ueberzeugung aus blossem Gefühl. Fragen wir dagegen nach dem Inhalt, so wissen wir um die sinnliche Erscheinung der Dinge, glauben an das wahre Wesen derselben und ahnen dies wahre Wesen der Dinge in den Erscheinungen.

Die Geltung der Ideen ist erwiesen, doch bedürfen sie noch der näheren Bestimmung. Es sind ihrer drei: Seele, Freiheit und Gott. Als das Wesen der Dinge erscheint der idealen Ansicht nicht die Materie, sondern der Geist oder die Seele. Das einzelne Subjekt oder unser Ich wird zu einer selbständigen Individualität oder Persönlichkeit, zu einer immateriellen Substanz oder Geist, welcher Vernunft und Wille besitzt, also einer Intelligenz, welche an Raum und Zeit nicht gebunden ist. Diese Idee der Ewigkeit unsers Wesens als Erhabenheit über Zeit und Raum ist wol zu unterscheiden von der Unsterblichkeit als Beharrlichkeit unsers Gemüths in der Zeit. Diese ist Sache der Erfahrung und ein Problem für die Untersuchungen der höhern Physik. Entschieden wird die Frage nach der Unsterblichkeit auf Grund der Theorien über das Zusammenwirken von Seele und Körper. Hier ist aber weder die Annahme eines natürlichen Einflusses, noch diejenige eines von Gott geordneten Parallelismus beider haltbar, sondern Ich und mein Körper sind eins und dasselbe. „Mein Gemüth überhaupt als Gegenstand der innern Erfahrung ist eins und dasselbe mit dem Lebensprozess meines Körpers als dem Gegenstande der äussern Erfahrung“. „Weder in innerer Erfahrung erkenne ich mein Gemüth, wie es an sich ist, noch auch in äusserer Erfahrung in meinem Körper etwas, wie es an sich wäre, sondern beides ist nur Erscheinung. Es ist also nur eine verschiedene Erscheinungsweise der einen und gleichen Realität, welche mir meine Person einmal als mein Gemüth innerlich, und dann als den Lebensprozess meines Körpers äusserlich zeigt“. Daher ist es auch ungereimt, zur Erklärung einer Handlung zwei Unbegreiflichkeiten anzunehmen, nämlich die Einwirkung der von aussen gereizten Nerven auf das Gemüth, und die Einwirkung des Gemüths durch den Willen auf andre Nerven, statt bloss das Spiel der Nerven ins Auge zu fassen.

Als die Kraft der intelligiblen Welt erscheint die Freiheit des Willens. Freiheit ist die Idee einer Existenz, für welche die Schranken der Naturnothwendigkeit, besonders die Verkettung

der Begebenheiten in der Zeit, aufgehoben sind, sie muss also nothwendig gedacht werden, sobald wir Erscheinung und Ding an sich unterscheiden. Die Idee der Freiheit wird in zwei Fällen angewandt, einmal in der Frage nach dem Grunde des Seins der Dinge überhaupt, zweitens bei der Untersuchung der Zurechnung unsrer Handlungen. Jene gibt die Idee der Erschaffung der Welt in der Zeit durch eine frei schaffende Kraft, oder die Idee wunderthätiger Eingriffe der schaffenden Kraft in den Ablauf der Begebenheiten. Die Schöpfung ist ein ganz müssiger Begriff, denn die Geschichte weist immer weiter rückwärts über jeden angeblichen Anfangspunkt hinaus. „Wunderthätige Einwirkungen der schaffenden Kraft in den Ablauf der Geschichte selbst sind den Knoten zu vergleichen, die der Weber in seinen Zettel knüpft, weil ihm der Faden gerissen ist, welches sich für den Schöpfer wenig schickt". Dieser ganze Gebrauch der Idee ist fehlerhaft, auf die Natur darf die Idee der Freiheit nur angewandt werden in der Beziehung der intelligiblen Welt überhaupt auf die sensible. Betreffs der Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Willens liegt die Schwierigkeit darin, dass der Mensch selbst als Erzeugnis der Natur und seine einzelnen Handlungen als Erscheinungen in den nothwendigen Lauf der Natur verkettet sind, dennoch aber das Gewissen jede That als Folge freier Wahl beurtheilt. Diese Schwierigkeit löst sich durch die Unterscheidung des intelligiblen und des empirischen Charakters: jener gehört dem Ding an sich an, dieser der Erscheinung, jener ist frei, dieser nothwendig, d. h. „nach demselben Grundgesetz des Willens, nach dem ich gestern handelte, werde ich nothwendig auch heute und mein ganzes Leben hindurch handeln, aber dieses Grundgesetz selbst ist das frei angenommene Prinzip meines Charakters".

Die Idee der absolut gedachten ewigen Ordnung der Dinge führt uns auf die spekulative Idee der Gottheit. Wie alle Ideen ist auch sie nur durch doppelte Negation, durch die Verneinung aller Schranken der Erkenntnis gewonnen, daher hat auch sie nur negative Bedeutung und verfehlt sind alle Versuche, sie als ein Reales, als ein Positives aufzufassen. Die Gottheit ist der Grund der ewigen Ordnung der Dinge, daher ist es fehlerhaft, sich die höchste Einheit im Sein der Dinge mit Spinoza, Schelling u. A. durch den Begriff der Substanz zu denken, was nothwendig zum Pantheismus hinführt, oder mit Fichte die Gottheit als die Ordnung der Dinge selbst sich vorzustellen. Unsre Idee der Gottheit ist vielmehr nur die Eine, die Idee des heiligen Urgrundes im Sein der Dinge. Nach den subjektiven Verhältnissen der Fassungskraft unsrer endlichen Vernunft stellt jedoch diese Eine Idee sich in dreifach verschiedener Weise dar. „Wir denken nämlich erstlich im Verhältnis der transscendentalen Apperception in der Gottheit das reine Ideal der Vernunft, die absolute Selbständigkeit des höchsten Wesens; zweitens im Verhältnis der

formalen Apperception die Gottheit im Verhältnis zur Welt, die Gottheit als Mittler d. h. als das Wesen, durch welches die Welt ist; drittens im Verhältnis des materiellen Bewusstseins die Gottheit im Verhältnis zur Natur als den heiligen Geist, von welchem alles Licht und Leben der Natur ausgeht".

Dies sind die Ideen des Glaubens, und so stehen Wissen und Glauben, die natürliche und ideale Ansicht der Dinge, einander gegenüber. Wissenschaft gibt allein die natürliche Ansicht der Dinge, aber die ideale ist uns nicht weniger nothwendig als jene. Die Religion hat nun ohne Zweifel mit dem Wissen Nichts zu thun, sondern gehört dem Gebiet des Glaubens und der eng verwandten Ahnung an. Bevor wir jedoch den Inhalt der Religion genau zu bestimmen vermögen, müssen wir sehen, welchen Inhalt die Ideen des Glaubens von der praktischen Vernunft her empfangen.

Die praktische Vernunft unterwirft alle Dinge den Gesetzen des nothwendigen Zweckes oder des absoluten Werthes, denn ihre letzte Grundlage bildet das Interesse, welches wir an den Dingen nehmen. Dies Interesse ist ein verschiedenes, je nach dem Triebe, der in uns herrscht. Der thierische Trieb unsrer Natur lässt uns das Angenehme schätzen, welches dem augenblicklichen Zustand des Lebens förderlich ist und deshalb Lust bereitet; der sinnlich-vernünftige Trieb sucht das Nützliche, welches dem ganzen individuellen Leben dient; der rein-vernünftige Trieb verleiht dem vernünftigen Leben überhaupt einen unbedingten Werth. Darauf gründen sich drei Ideale der Werthgesetzgebung, dasjenige der Glückseligkeit, der menschlichen Vollkommenheit, der Sittlichkeit. Eine allgemeine und nothwendige Werthgesetzgebung ist nur in dem Gesetz des rein-vernünftigen Triebes gegeben, doch so, dass der Zweck an sich nur nach der Idee eines absoluten Werthes erkannt wird, und nicht nach Verstandesbegriffen. Verbinden wir nun diese praktische Idee des höchsten Zweckes mit der spekulativen Idee der intelligiblen Welt, so erkennen wir die Welt als das Reich der Zwecke. Indem wir nun einmal das Gesetz des Zweckes an sich objektiv als ewiges Gesetz des Wesens der Dinge glauben, andrerseits es als die für den menschlichen Willen subjektiv verbindliche Regel aufstellen, nach welcher er die ewige Ordnung der Dinge in der Erscheinung verwirklichen soll, ergibt Letztres die praktische Naturlehre oder die Ethik, führt Erstres zu einer Bereicherung der spekulativen Ideen und bildet das Prinzip der praktischen Lehre von den Ideen oder der philosophischen Religionslehre. Jene wendet die Regeln der Werthgesetzgebung in theoretischer Weise auf die Geschichte der Menschheit an, diese bewegt sich ganz in der Welt der Ideen und berührt das Wirkliche nur vermittelst der Ahnung, d. h. die Welt unter der Herrschaft des Zweckes und damit der Idee des Guten zu betrachten, ist nicht Sache des Erkennens, des Wissens, sondern nur der ästhetischen Weltansicht. Damit löst sich der Streit zwischen Naturalismus und Teleologie: Zur

Erklärung von Naturerscheinungen Zweckbegriffe anzuwenden, ist völlig unstatthaft; dennoch widersprechen Naturalismus und Teleologie einander nicht, wenn man annimmt, dass ein höherer Wille die Dinge unter den Naturgesetzen geordnet hat, um die natürlichen Erfolge in der Welt zu erreichen. Dass in der Natur Zwecke gelten, lässt sich nicht beweisen, denn der Begriff Zweck gehört nur dem menschlichen Willen an, aber der Glaube an die weltbeherrschende ewige Güte zwingt uns, die Natur als zweckmässig zu betrachten, und in den Ahnungen des ästhetischen Gefühls die Schönheit und Erhabenheit in der Natur anzuerkennen. Das aber ist Religion, nämlich „die Gefühlsstimmung der Andacht, d. h. das lebendige, unmittelbare Gefühl der Ahnung des Ewigen in der Natur, sie ist die Stimmung für die ästhetische Weltansicht überhaupt". Daher, und das kann nicht genug betont werden, ist die Religion kein Wissen, „denn die religiöse Ueberzeugung ist nicht nur bildlich, sondern in ihrer Ausführung ganz dichterisch. Ihre Wahrheit ist die Wahrheit im tiefen innern Ernste der Dichtung".

Den wesentlichen Inhalt der philosophischen Religionslehre bilden die spekulativen Ideen in ihrer nähern Bestimmung durch die praktische Idee des höchsten Zwecks. Ihre Betrachtung ist deshalb Aufgabe des ersten Theils der Religionsphilosophie, nämlich der „Glaubenslehre". Die Idee der Seele führt zum Grundsatz von der Würde der Person oder zur Lehre von der Ewigkeit unsers Wesens und unsrer höheren Bestimmung, welche den Werth des Menschen ohne Rücksicht auf das Glück seines Lebens und den Erfolg seines Handelns nur nach der sittlichen Beschaffenheit seines Willens beurtheilt; für die Weltbetrachtung ergibt sich daraus die religiös-ästhetische Weltansicht der Begeisterung in der frohen Anerkennung der Schönheit und Erhabenheit in Natur und Geschichte. Die Idee der Freiheit führt, zusammen mit der praktischen Bestimmung, zum Gegensatz des Guten und Bösen. Weil unser Handeln niemals bloss durch das Sittengesetz bestimmt wird, sondern durch sinnliche Antriebe, erscheinen alle Menschen als sündhaft oder den Menschen ein ursprünglicher Hang zum Bösen angeboren. Damit sind zugleich zwei Irrthümer abgewiesen, dass der Wille von Grund aus verdorben und aus eigner Kraft zum Guten unfähig ist, und dass die sinnliche Neigung unmittelbar böse ist. Das Bewusstsein unsrer sittlichen Schwäche im Vergleich zur Heiligkeit des Gesetzes führt zur Demuth. Gott erscheint jetzt nicht mehr bloss als Schöpfer, Erhalter und Regent der natürlichen Welt, sondern zugleich im Reiche der Zwecke als heiliger Gesetzgeber, allweiser Beherrscher, herzenskundiger Richter.

Ihres Ursprungs wegen, weil entstanden aus Verneinungen der Schranken unsrer sinnlichen Erkenntnis, haben die Ideen nur negative Bedeutung und wird jede affirmative Bezeichnung derselben für die religiöse Gedankenmittheilung nothwendig bildlich oder

symbolisch. Daher deuten die verneinenden Ideen des Absoluten und die bildlichen Vorstellungen des Glaubens nur auf den Menschen undurchdringliche religiöse Geheimnisse. Es sind nicht etwa Mysterien, in welche durch mystische Lehren oder Einweihungen der Zugang möglich wäre, oder welche durch göttliche Gnade einzelnen auserwählten Menschen offenbart werden könnten, sondern Geheimnisse, welche keinem menschlichen Geiste entschleiert werden können. Sofern die Religionswahrheiten die tiefsten, innersten Ueberzeugungen des menschlichen Geistes ausmachen, führen wir sie auf innere göttliche Offenbarung zurück, auf äussere dagegen, sofern einzelne Männer von ausgezeichneter Geisteskraft und Frömmigkeit die Entwicklung und das Bewusstwerden der religiösen Ideen bedeutend gefördert haben. Können wir auch diese Idee der Offenbarung als die Ahnung der göttlichen Weltregierung in der Entwicklungsgeschichte der Religionswahrheiten ansehen, so dürfen wir doch nie vergessen, dass diese ästhetische Idee einer wissenschaftlichen Entwicklung nicht fähig ist, daher weder zu einer Lehre von der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, noch zu einer wissenschaftlichen Teleologie der Natur erhoben werden kann. Vor allem ist zwischen profaner und heiliger Geschichte nicht zu unterscheiden. Wie jede andre Ausbildung des Geistes, so haben auch die Religionswahrheiten sich nach den Naturgesetzen der Geistesbildung entwickelt und ihre ausschliessliche Erkenntnisquelle ist die gesunde Vernunft. Daher gibt es wol einen Unterschied zwischen positiver und natürlicher Religionslehre, sofern nur jene die Glaubenswahrheiten unter bestimmten Bildern und Symbolen ausspricht, dagegen nicht zwischen geoffenbarten und natürlichen Religionswahrheiten, denn die wahre Offenbarung, innere wie äussere, ist eine natürliche. Alle Erzählungen dagegen von besonderen positiven und übernatürlichen Offenbarungen sind mythisch und enthalten eine Verwechselung des Bildes mit der Sache.

Diese Ideen werden nun mittelst der Ahnung angeschaut in der Schönheit und Erhabenheit der Natur. Deshalb bildet die Schönheitslehre oder Aesthetik den zweiten Theil der Religionsphilosophie. Indem wir die ästhetischen Einzelausführungen als unwesentlich bei Seite lassen, genüge zur allgemeinen Charakteristik der religiösen ästhetischen Weltansicht folgendes: Das Schöne hat im Leben doppelte Bedeutung, einmal gefällt es in der Unterhaltung, dient also dem geselligen Interesse, zweitens befriedigt es unser Suchen nach Zwecken in der Natur, dient also dem religiösen Interesse. Diese religiöse Betrachtung des Schönen hat wieder zwei Gestalten, die Kunstanschauung der Natur, wenn wir von der natürlichen Ansicht der Dinge ausgehen und diese nach ästhetischen Ideen beurtheilen, die ästhetische Symbolik, wenn wir für die religiösen Ideen eine bildliche Hypotypose suchen.

Für die Kunstanschauung wird das Ganze der Natur in

ihrem Leben zum Thema der Geschmacksbeurtheilung, anfangs im Wechsel der anorganischen Erscheinungen, dann im Spiel des organischen Lebens, endlich im Leben des Geistes selbst und in der Geschichte der Menschheit. Der religiösen Idee der intelligiblen Welt als Reiches der Zwecke entsprechen die epischen und idyllischen Ideen, wie sie die Dichtung in allen Uebergängen von der Idylle zum höchsten Epos, so wie im Roman darstellt, und welche das Gefühl der Begeisterung erwecken. Das religiöse Gefühl der Demuth und Resignation erregen die tragischen und komischen (dramatischen) ästhetischen Ideen durch den Konflikt des Zweckwidrigen mit dem Zweckmässigen und durch die Erhebung der Freiheit, stehen also in engster Beziehung zur religiösen Idee der Freiheit. Die lyrischen ästhetischen Ideen suchen in rhythmischen und musikalischen Bewegungen das Ideal der göttlichen Weltregierung selbst zu berühren. „So sind in der ästhetischen Weltansicht alle Widersprüche der Spekulation zu einer Harmonie des Lebens versöhnt; allgewaltig strömt durch die Zeit die Grundmelodie der Sphärenmusik; auch alle Dissonanzen klingen aufgelöst mit ein in die Weltakkorde und heben nur die Kraft ihrer Harmonie, indem die drei ästhetischen Grundstimmungen des Geistes, Begeisterung, Resignation und Andacht, Sieg, Heldentod und Opfer in Ein Leben zusammentönen nach der ewigen Zeit unerforschtem, heiligem Gesetz“.

Die ästhetische Symbolik gelangt zur äussern Darstellung in den positiven Religionen und zwar theils als religiöse Symbolik des Cultus oder der öffentlichen Religionssprache des Volks, theils als mythologische Dichtung. Letztere ist kein willkürliches Gleichnisspiel, sondern durch die Grundgesetze der menschlichen Erkenntnis an nothwendige Grundgestalten gebunden. Darin nämlich, dass wir die Körperwelt für identisch halten mit der Welt des Geistes und dass wir in den Erscheinungen das wahre Wesen der Dinge anschauen, liegen zwei Quellen einer wahren Bildersprache. Diese philosophische Metapher gibt der ganzen Dichtung der Mythologie ihren Halt und verführt dazu, ihr statt der ästhetischen Wahrheit wissenschaftliche beizulegen, d. h. durch Verwechselung des Bildes mit der Sache die Mythologie zu einem System positiver Dogmatik umzudeuten. Entsprechend jener doppelten Quelle hat die philosophische Metapher zwei Formen, die physikalische der Naturideale und die ethische der sittlichen Ideale; jene deutet die Erscheinungen der Körperwelt, diese die Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens auf ewige Wahrheit; jene bestimmt die äussere Gestalt, diese den Geist der positiven Religionen. Die ethischen religiösen Symbole haben zu ihrem Inhalt das sittliche Verdammungsurtheil, welches der Mensch über sich ausspricht, oder die daraus herfliessenden Ideen vom Sündenfall und von Rechtfertigung und Heiligung. Die Ausbildung derselben durchläuft drei Stufen, entsprechend der Ausbildung des Verstandes. Am niedrigsten steht die abergläubische Furcht

vor der Gewalt erzürnter höherer Wesen, verbunden mit dem Bestreben, von ihnen Glück zu erhalten, allmählich sich erhebend zum Fetischdienst mit seinem Cultus der Dank- und Schmeichelopfer. Die zweite Stufe tritt ein, wenn die sittlichen Lebenselemente auf die Religion Einfluss gewinnen und theils, als ethisch-politische, das staatliche Leben des Volkes durch Religion heiligen, theils, als ethisch-religiöse, die tiefsinnigen Ideen der Sündenvergebung und der Versöhnung des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes hinzufügen. Der jetzt eintretende Cultus des Sühnopfers führt fast immer zur Verderbung der Sitten- und Tugendlehre, denn er erdichtet Schuldtilgung durch Stellvertretung und durch leeren Ceremoniendienst; ihm müssen wir auf der dritten Stufe die urchristliche Lehre entgegensetzen, nach welcher kein Ceremoniendienst und kein todtes Werk der äussern Befolgung von Gesetzen, sondern nur der Glaube und die innere Gesinnung der Herzensreinheit rechtfertigt und heiligt. Hier gehört die religiöse Selbstverständigung nur dem Glauben an die allwaltende Güte, und vermittelnd steht neben dem Schuldgefühl im eignen Herzen die Idee, dass die weltbeherrschende heiligende Gerechtigkeit die ewige Liebe ist. — Die physikalische Metapher gibt der religiösen Symbolik erst feste Grundansichten, wenn auch höchst wechselnd nach den Abstufungen der philosophischen Ausbildung. Den Mittelpunkt aller geheimen Lehren bilden Theosophie, d. h. eine Lehre vom Ursprung der Dinge durch Gott, und Theurgie, d. h. der Wahn, durch Gott oder durch Geister zum Guten und zum Bösen wirken zu können. Die unberechtigte Gleichstellung von Bild und Sache in der mythologischen Dichtung führt zum stets fortdauernden Streit zwischen den Vertretern des Geistes und denjenigen des Buchstabens.

Die religiöse Symbolik des Cultus darf nicht ausarten in einen Gottesdienst zur Versöhnung der Menschen mit dem höhern Wesen, darf aber ebensowenig beseitigt werden. Der Cultus, als rein ästhetische Darstellung der religiösen Ideen, ist als Sache des öffentlichen Wohls Staatsangelegenheit; die religiösen Culte und Feste sollen völlig eingehen in das öffentliche Leben des Volkes.

Von den Schülern Fries ist unter den Philosophen der bedeutendste Ernst Friedrich Apelt*) (1812—1859).

Die Grundlage für die verschiedenen Formen der Ueberzeugung bildet die „spekulative Grundform", d. h. die sich unsrer Vernunft unmittelbar aufdringende Vorstellung der nothwendigen Einheit unsrer Erkenntnis und damit auch der objektiven nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge. Als unklare Vorstellung kann sie zum Bewusstsein kommen nur durch eine Reihe von ihr herfliessender Begriffe, welche metaphysische Grundbegriffe zu nennen

---

*) Von seinen Schriften kommen für uns besonders in Betracht: „Metaphysik". Leipzig 1857. „Religionsphilosophie". Mit einem Nachwort von G. Frank. Leipzig. 1860.

sind. Soweit dieselben die Form unsrer Erkenntnis betreffen, können sie nur aus der Form der nothwendigen Urtheile gewonnen werden, weil wir diese allein zu unsrer Erfahrungserkenntnis ursprünglich herzubringen. Diesen transscendentalen Leitfaden für die Auffindung aller metaphysischen Grundbegriffe entdeckt zu haben, ist das unsterbliche Verdienst von Kant, wenn er auch die Grundbegriffe selbst, die Kategorien, nicht aus jenen Formen abgeleitet, sondern empirisch aufgenommen hat. Unsre Erfahrungserkenntnis ist wesentlich beschränkt, weil wir den Inhalt unsrer Erkenntnis aus einem der Vernunft fremden Prinzip schöpfen, aus der zufälligen und daher niemals vollendeten sinnlichen Anregung. Statt des Ganzen der erfüllten Form findet die Vernunft eine leere, nur hier und da erfüllte Form, und zwar Unvollendbarkeit ihrer Erfüllung. Aus diesem Zwiespalt zwischen der in der spekulativen Grundform unmittelbar gegebenen Forderung der vollendeten Einheit auch des Inhaltes unsrer Erkenntnis und der Zufälligkeit aller empirischen Erkenntnis entspringt das Vermögen der Ideen, d. h. Vorstellungen, welche in einer bestimmten Erkenntnis nicht gegeben werden können. Halten wir die Form der sinnlichen Erkenntnis fest und ändern den Inhalt, so erhalten wir durch Kombination die ästhetischen Ideen, d. h. Vorstellungen, in denen die Anschauung durch den Begriff nicht erschöpft werden kann; halten wir den Inhalt fest und ändern die Form, so erhalten wir durch Negation die logischen Ideen, d. h. Vorstellungen, in denen der Begriff hinausgeht über das, was sich anschaulich darstellen lässt. Die Uridee der Vernunft ist diejenige des Absoluten; sie hat ihre positive Grundlage in der spekulativen Grundform, oder in dem unmittelbar gewissen Grundsatz der Vollendung: das Wesen der Dinge kann nicht an sich unvollendbar, sondern muss an sich vollendet sein; sie kann aber ausgedrückt werden nur durch das Mittel der doppelten Verneinung, nämlich durch Negation der unsrer empirischen Erkenntnis wesentlichen Schranken. Diese Idee des Absoluten erscheint nach dem Moment der Quantität als die Idee der absoluten Totalität oder der Welt, nach dem Moment der Qualität als die Idee der absoluten Realität, nach dem Moment der Relation entsprechend den drei Grundbegriffen: Wesen, Ursache und Gemeinschaft, als die Ideen der Seele, der Freiheit und der Gottheit, nach dem Moment der Modalität als die Idee der Ewigkeit. Von diesen Ideen dienen jedoch nur die drei: Seele, Freiheit, Gottheit dazu, den wahren Inhalt des Absoluten unsrer Erkenntnis näher zu bringen.

Aus derselben Quelle, nämlich aus der einen spekulativen Grundform unsrer Vernunft, und daher auch mit demselben Anspruch auf Wahrheit und Gewissheit fliessen zwei ganz verschiedene Arten der Erkenntnis, die natürliche und die ideale Ansicht der Dinge, Wissen und Glauben. Sie gehen nicht auf verschiedene Welten, sondern dasselbe Objekt betrachten sie von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Dass zwei so wesentlich ver-

schiedene Anschauungen der Dinge beide wahr sein können, ist dem Dogmatismus unbegreiflich, es ist philosophisch annehmbar erst auf Grund des, durch den Kriticismus begründeten transscendentalen Idealismus, welcher uns unterscheiden lehrt zwischen Erscheinung und Ding an sich. Das Wissen, die natürliche Ansicht der Dinge, geht nur auf die Erscheinung, dagegen der Glaube, die ideale Ansicht der Dinge, erfasst ihr wahres Wesen im reinen An-sich.

Die Religion nun, soweit sie Sache des Erkennens ist, gehört ohne Frage dem Gebiete des Glaubens an. Die „Glaubenslehre" als erster Theil der Religionsphilosophie hat daher zunächst die spekulativen Ideen der Seele, der Freiheit und der Gottheit zu betrachten.

Das absolute Wesen der Dinge ist das Ich oder die Seele, welche nach der Tafel der Kategorien gedacht wird als Individuum, als einfach, als absolutes Wesen, als ewig. Die Ewigkeit der Seele ist Unabhängigkeit von den Schranken des Raumes und der Zeit und deshalb nicht zu verwechseln mit der Unsterblichkeit, als blosser Beharrlichkeit in der Zeit. Doch ist mit der Idee des ewigen Lebens meines Ichs zugleich der Glaube an die persönliche Fortdauer nach dem Tode gegeben, im Gegensatz zur pantheistischen Annahme eines Zerfliessens ins All.

Die absolute Ursache führt auf die Idee der Freiheit als Unabhängigkeit von Naturnothwendigkeit. Wendet man diese Idee an auf das Entstehen der Dinge, so kommt man auf den unhaltbaren Begriff einer Schöpfung als eines Ursprungs aus Nichts. Die Idee der Freiheit auf den fortgehenden Verlauf der Natur angewandt, ergibt die Wunder, d. h. Eingriffe der göttlichen Allmacht in den Naturlauf. Die Unmöglichkeit der Wunder folgt aus der Unverbrüchlichkeit und Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze; jedenfalls sind wir ausser Stande, etwas gegen die Naturgesetze zu beobachten, denn diese Gesetze sind die nothwendigen Grundformen unsrer Erkenntnis, die Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung selbst. Auf unser Handeln angewandt, führt die Idee der Freiheit zur sittlichen Zurechnung, indem freilich der empirische Charakter immer derselbe, daher die einzelne That dem Naturzusammenhang unterworfen, der intelligible Charakter dagegen frei ist.

Die absolute Einheit aller Dinge führt auf die Idee Gottes, welche weder durch äussere Offenbarung, noch durch verständige Schlüsse gewonnen wird, sondern in uns sich unmittelbar vorfindet. Betreffs der Beweise für das Dasein Gottes wird es bei Kant's Kritik sein Bewenden haben; die Idee Gottes liegt vielmehr ursprünglich in unsrer Vernunft, wenn sie auch erst mit der allmählichen Ausbildung unsrer Erkenntnis zu bestimmten Umrissen und klarem Bewusstsein gelangt. Gott ist das höchste Wesen, durch welches die Welt besteht und zugleich ein besonderes Wesen über und ausser der Welt. Abzuweisen sind alle pantheistischen Spekulationen eines Spinoza, Fichte, Hegel, Schleiermacher, auch der unklare spekulative Theismus eines Fichte d. J., Weisse, Wirth u. A.

Wegen der Ueberweltlichkeit Gottes sind alle wissenschaftlichen Begriffe von Gott negativ und alle positiven Vorstellungen von Gott und seinen Eigenschaften bildlich und nach Analogie, z. B. wenn wir sagen, Gott ist immaterielle Substanz, ist Persönlichkeit, begabt mit Verstand und Willen.

Diese spekulativen Ideen erhalten ihre Vollendung erst dann, wenn wir sie in Verbindung bringen mit der praktichen Idee des an sich Guten oder des Weltzweckes. Betrachten wir dies Gute, wie es für das menschliche Handeln als Sollen erscheint, so erhalten wir die subjektive Weltzwecklehre oder Ethik; betrachten wir das Gute unter idealem Gesichtspunkt als das Sein der Dinge, so erhalten wir die objektive Weltzwecklehre oder philosophische Religionslehre. In Verbindung mit der Idee des absoluten Werthes ergeben die drei spekulativen Ideen die Idee von der ewigen Bestimmung des Menschen und der Würde der Person, den Gegensatz des Guten und des Bösen, die Idee Gottes als des ewigen Gutes und den Grundsatz der besten Welt.

Als Ideen lassen die religiösen Vorstellungen nur eine bildliche Anschaulichmachung zu. Diese hat drei Stufen, die Kunstanschauung der Natur oder die ästhetische Naturansicht, die religiöse Symbolik und die Mythologie.

Im Wissen erkennen wir die Erscheinung, im Glauben erfassen wir das Wesen der Dinge, zwischen beiden steht die Ahnung, welche in den Erscheinungen das Wesen der Dinge anschaut. Ihr Gebiet ist die Aesthetik mit den Ideen des Schönen und Erhabenen. Im Lichte der religiösen Ideen verklärt sich die Natur zu einem Bilde der Ewigkeit und des wahren Wesens der Dinge, und in den religiösen Stimmungen des Gefühls beziehen wir das Menschenleben und das erscheinende Weltall kraft der ästhetischen Ideen auf die überirdischen Wahrheiten des Glaubens. In Beziehung auf die drei religiösen Ideen der ewigen Bestimmung des Menschen, des Guten und Bösen, und der götttlichen Weltregierung zerfallen die ästhetischen Ideen in drei Gruppen: die idyllischen und epischen der Begeisterung, die dramatischen der Resignation und die lyrischen der Andacht. In den epischen Ideen gefällt uns die Uebereinstimmung des irdischen Schicksals mit der Idee des ewigen Lebens, in den dramatischen die Verwerfung der endlichen Erscheinung im Gegensatz gegen das Ewige; die lyrischen Ideen geben uns die Erhebung über das Endliche und Irdische zu dem Ewigen und Himmlischen selbst. Dies ist die wahre natürliche Religion, die gar keine positive Unterlage hat, und keiner bedarf, die bloss in der ästhetischen Naturanschauung lebt. Den Griechen des Alterthums war die ästhetische Beurtheilung der Dinge eine Sache des heiligsten Ernstes, ihnen lebte darin ihre Religion; wir dagegen haben uns in die mechanische Naturansicht so einseitig hineingelebt, dass wir die religiöse Bedeutung des Schönen aus den Augen verloren haben und dasselbe zum Nachtheil der Religion nur noch als angenehmes Spiel der Unterhaltung betrachten.

Die religiöse Symbolik stellt die Wahrheiten des Glaubens selbst sinnbildlich dar. Der religiösen Symbolik gehören alle öffentlichen Zeichen der religiösen Ideen, welche uns an Begeisterung, Ergebung und Andacht erinnern, und die Gemeinde in diesen Gefühlsstimmungen verbinden, also die Festordnung, der Tempel- und Kirchenbau, vor allem der Cultus.

Die Mythologie oder religiöse Dichtung gibt uns die positiven Vorstellungen von der höhern Welt. Der Mythus ist die Sage von wunderbaren Dingen; er behandelt in poetisch-bildlichem Gewande den Glauben an die Entstehung der Welt, an die Lenkung und Regierung der Welt durch die Gottheit, an den Einfluss der Gottheit auf die Menschen. Diese Religionsmythen haben keine historische, wol aber ästhetische Wahrheit. Diese Wahrheit beruht auf der Nothwendigkeit der philosophischen Metapher, d. h. der Uebertragung einer Erkenntnisweise auf die andre. Begründet in den beiden Sätzen, dass die Körperwelt ihrem wahren Wesen nach dasselbe ist, wie die Welt des Geistes, und dass dem Menschen in Zeit und Raum das wahre Wesen der Dinge erscheint, überträgt die physikalische Metapher die körperliche Vorstellungsweise unter äussern Naturgesetzen, die ethische die Vorstellungen vom geistigen Leben auf das Ewige. Die physikalische Metapher, d. h. Darstellung der Gottheit in Körperform, ist Heidenthum und führt zum Polytheismus. Auch bei der ethischen Metapher sind nur die dem sittlichen Leben entlehnten Bilder zulässig: Gott ist die heilige Liebe. Unter diesem Grundgedanken erhalten die drei religiösen Ideen der ewigen Bestimmung des Menschen, des Guten und Bösen, der göttlichen Weltregierung ihre mythologische Versinnbildlichung resp. in der Erzählung von der Seelenwanderung, Sagen von der Unterwelt, Erde und Himmel sowie dem Zustande der abgeschiedenen Seelen nach dem Tode, in der Erzählung vom Sündenfall, in der Erzählung von der Versöhnung des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes, der Schuldtilgung und der Wiederaufnahme in die göttliche Weltordnung oder der Erlangung der ewigen Seligkeit.

Von einer positiven Religion ist nur da die Rede, wo innerhalb einer Volksgemeinschaft auf Grund einer Mythologie eine bestimmte religiöse Symbolik sich Geltung verschafft. Durch Verwerfung aller äussern Bilder vom Göttlichen hat Moses im Gegensatz gegen alles Heidenthum die Religion des wahren Monotheismus begründet, welche sich dann im Christenthum und im Islam zur Weltreligion ausgebildet hat.

Jesus trat nicht als Gründer einer neuen Religion, sondern als Reformator des Judenthums auf, indem er die jüdische Jehovahvorstellung umänderte in die Vorstellung vom himmlischen Vater, die apokalyptische Lehre vom Reiche Gottes vergeistigte und den Glauben an seine Messianität hinzufügte. Durch Anwendung des jüdischen Messiasbildes auf das Leben Jesu, von dem uns nur wenige Thatsachen historisch sicher überliefert sind, ist die heilige

Sage der Christen entstanden. Deren Hauptbestandtheile sind: Mittheilung des Geistes bei der Taufe als Symbol der Weihe zum prophetischen und hohenpriesterlichen Beruf, Verklärung als Symbol der Erhebung zur Messiaswürde, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft. Später ward die Hoffnung auf die Parusie aufgegeben, und die Auferstehung, die ursprünglich nur das Mittelglied zwischen dem ersten und zweiten Auftreten Jesu bildete, trat in den Mittelpunkt des Glaubens. Besonders durch Paulus, der auch die Idee der Erlösung als Schuldtilgung durch fremdes Verdienst hinzufügte. Später ward besonders das Dogma von der Dreieinigkeit Gottes und der Gottmenschheit Christi hinzugefügt. Die Dogmatik stellt sich die unlösbare Aufgabe, die Dogmen, welche doch nur aus Symbolen und Mythen entstanden sind, als wissenschaftliche Wahrheit zu erweisen.

Unter den theologischen Vertretern dieser Denkrichtung ist vor allem Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780—1849) zu nennen. Sein Hauptverdienst liegt ohne Frage auf dem Gebiete der Exegese und Kritik, doch hat er in seiner Schrift „Ueber Religion und Theologie". Erläuterungen zu seinem Lehrbuch der Dogmatik (Berlin 1815. 2. Aufl. 1821) auch beachtenswerthe Gedanken zur Religionsphilosophie ausgesprochen. Auf Originalität freilich können sie nicht viel Anspruch machen, doch verdienen sie ein erhöhtes Interesse, weil sie die möglichste Annäherung der Ideen von Fries an die historisch gegebenen Lehren der Kirche zur Anschauung bringen. Macht doch Fries seinem Schüler und Freunde darüber Vorstellungen, „dass er sich überhaupt nur für die kirchliche Dogmatik, dies Widerspiel der Aesthetik interessiren kann".

Bei allem Streit über das Wesen der Religion dürfte jedenfalls soviel feststehen, dass sie eine eigenthümliche Ueberzeugungsweise des Menschen ist. Solcher besondrer Arten der Ueberzeugung gibt es drei, das Wissen, das Glauben, das Ahnen. Das Wissen gründet sich als historisches auf eigne oder hinreichend bezeugte fremde Sinnesanschauungen und Erfahrungen, als mathematisches auf die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, als philosophisches auf die apriorischen Begriffe, welche die Mannichfaltigkeit der Erfahrung zur Einheit zusammenfassen; es bezieht sich auf die Welt in Zeit und Raum und auf deren endliche, beschränkte und bedingte Verhältnisse, und zeigt uns immer nur Stückwerk. Aber Einheit, Vollendung und Unbedingtheit, die wir in der Erfahrungswelt vergebens suchen, tragen wir als Ideen in uns selbst: gegenüber dem Wechsel und der Vergänglichkeit des Irdischen erfassen wir unsre unsterbliche Seele als das Ewige und Unwandelbare in uns, gegenüber der Nothwendigkeit der Natur die Freiheit unsers vernünftigen Willens, ein geistiges, sittliches Reich aller vernünftigen Wesen, und Gott als Urquell alles Seins, als Gesetzgeber der Welt wie des Willens. Dies ist der Glaube. Er ist dem Wissen entgegengesetzt und

hat mit ihm Nichts gemein, ja, beide würden völlig unvereinbar sein, käme nicht als dritte Ueberzeugungsweise die Ahnung hinzu, welche uns im Endlichen den Ausdruck des Ewigen und Uebersinnlichen schauen lässt. Die subjektive Gewissheit dieser drei Arten der Ueberzeugung ist gleich, denn sie gründet sich überall nur auf das Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selbst und ihrer unmittelbaren Thätigkeit. Was die objektive Wahrheit anlangt, so zeigt uns das Wissen nur die Erscheinung der Welt in Zeit und Raum, Glaube und Ahnung dagegen das wahre Wesen der Dinge.

Ohne Zweifel bewegt die Religion sich um die Ideen der Seele, der höhern Weltordnung und der Gottheit: sonach gehören ihr der Glaube und die Ahnung an, das Wissen aber ist ihr gänzlich fremd. Die theoretische Grundlage der Religion bildet die Anerkennung der Zeitlichkeit, Vergänglichkeit und Unvollkommenheit der Sinnenwelt und der Glaube an die Ewigkeit und Vollkommenheit jenseits, oder der biblische Gegensatz der Erde und des Himmels, der gegenwärtigen Zeit und der Ewigkeit, die Kantische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Betrachten wir von diesem Standpunkt aus die Welt, so stürzt das materielle Gerüst der Körperwelt vor unsern Augen zusammen, und es bleibt allein der Geist. Den Geist finde ich zunächst in mir als unsterbliche Seele, denn die Unsterblichkeit ist nicht als zeitliche Fortdauer nach dem Tode aufzufassen, sondern als das ewige, unwandelbare Dasein in dem Wechsel des Irdischen. Von hier aus erscheint auch die leblose Natur als von Leben erfüllt, die Menschheit als ein geistiges, ewiges Reich von Wesen nach dem Gesetze der Freiheit, alles aber abhängig von Gott, der höchsten Ursache des Seins aller Dinge, und dem absoluten Grund der ewigen Weltordnung. — Der Erkenntnis der Dinge geht parallel ihre Werthschätzung. Der sinnlichen Erkenntnis entspricht der sinnliche oder thierische Trieb, welcher nur das Angenehme oder die Lust sucht; der verständigen Weltansicht geht parallel der menschliche Trieb nach dem Nützlichen, vorzüglich nach der Bildung des eignen Wesens; mit der idealen Ansicht der Dinge verbindet sich der ideale Trieb, welcher auf einen unbedingten, in der Vernunft gegebenen Werth der Dinge geht, auf das schlechthin Gute, d. h. subjektiv die Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetz vom Zweck an sich, objektiv die Uebereinstimmung der Welt mit den Forderungen dieses Gesetzes. Verbinden wir diese praktische Idee des unbedingten Zweckes mit jenen spekulativen Ideen, so erhalten wir den vollen Gehalt und Umfang des religiösen Glaubens. Unser ewiges Sein mit der Idee eines ewigen Zweckes zusammengedacht, ergibt die praktische Idee der Bestimmung des Menschen, welche uns Natur und Geschichte in dem Lichte einer für den Verstand unfassbaren Teleologie erscheinen lässt. Die Idee der Freiheit durch die praktische Idee des Zweckes bestimmt, gibt die Idee des Guten

und des Bösen, je nachdem unser Wille mit dem Gesetz des unbedingten Zweckes übereinstimmt oder nicht. Bestimmen wir die Idee Gottes durch die Idee des Zweckes, so entsteht uns die Idee eines heiligen allmächtigen Willens, des heiligen Gesetzgebers und Regenten der Welt, welcher das Gute will und als Gesetz der Welt behauptet und geltend macht. Damit ist der Glaube an die beste Welt oder an die göttliche Weltregierung gegeben.

Diese Ideen des religiösen Glaubens gewinnen Anwendung auf unser Leben nur dann, wenn sie mit dem Gefühl aufgefasst werden, denn nur im Gefühl kann die Religion lebendig werden. Analog den drei spekulativen und praktischen Ideen ordnen sich auch die religiösen Gefühle in drei ästhetische Ideen. Die Idee der Bestimmung des Menschen, vom Gefühl aufgefasst, stellt sich dar im Gefühl der Begeisterung oder der hoffnungsvollen, heitern Weltansicht. Begeisterung ist es, was den Menschen in seinen sittlichen Bestrebungen, in allen grossen und edlen Unternehmungen hebt und trägt, Begeisterung ist das Wohlgefallen an der schönen Natur, Begeisterung ist die heitere und ungetrübte Weltansicht, die uns die ewige Zweckmässigkeit in der zeitlichen Erscheinung, ein Reich Gottes auf Erden ahnen lässt. Die Idee des Guten und Bösen findet ihre Lösung im Gefühl der Ergebung. Im Bewusstsein unsrer Schuld demüthigen wir uns vor der heiligen Allmacht und in dieser Ergebung kommt uns das Gefühl unsrer höheren Würde zurück und der innere Friede. Wir sehen in der Natur und Geschichte das Gute so oft unterliegen trotz des Glaubens an ein höheres, geistiges Reich der Dinge, das in ewiger, ungetrübter Schönheit blüht. Die Idee Gottes wird uns im Gefühl der Andacht zum festen Halt und Stützpunkt unsers innern Lebens, zum Grundquell aller andern religiösen Gefühle. Am reinsten tritt uns dies Gefühl der Andacht entgegen, wenn wir das Erhabene in der Natur und im Leben betrachten. — So wird uns die ganze Natur, vorzüglich aber der Mensch und seine Geschichte, zum Symbol und Zeugnis Gottes und seines schaffenden und belebenden Geistes, und diese religiöse Anschauung der Welt ist die erste und natürliche Form des religiösen Lebens.

Auf jedem Gebiet des Lebens sucht der Mensch Gemeinschaft, also auch auf demjenigen der Religion. Alle Gemeinschaft fällt in das Gebiet der Geschichte, welche sich unter göttlicher Leitung entwickelt. Aber schon im Einzelnen wird die höhere Erkenntnis, die Begeisterung und Andacht der Religion von der Vernunft nicht hervorgebracht, sondern aus einer höhern Hand, d. h. als göttliche Offenbarung hingenommen. Diese innere Offenbarung vollzieht sich zunächst und unmittelbar in religiösen Gefühlen, welche in die Einheit des Lebens erst aufgenommen werden durch die Thätigkeit des Verstandes. Dieser sucht die Gefühle zu erkennen durch Begriffe, und darzustellen durch anschauliche Bilder, welche den Begriffen näher oder entfernter verwandt sind, d. h. er bildet eine Dogmatik und eine Symbolik der Religion.

Durch diese Thätigkeit des Verstandes kann den in ihrer Unmittelbarkeit durchaus wahren religiösen Gefühlen Unwahrheit und Irrthum beigemischt werden, eine Gefahr, der am wirksamsten entgegengetreten wird durch die dichterische und künstlerische Darstellung der Religion, welche nicht bloss den Verstand, sondern zugleich die Phantasie in Anspruch nimmt. Die Idee der Begeisterung erscheint in der Poesie in episch-idyllischen und romantischen Idealen, die Idee der Ergebung bald in tragischen, bald in elegischen, bald in komischen Idealen, die Idee der Andacht in der freien geistigen Form des lyrischen Gedankenschwungs und des musikalischen Rhythmus. Die wahre Ausbildung der Religion geht deshalb Hand in Hand mit den Fortschritten der Verstandesbildung, mit dem Sieg der Wahrheit und dem Fortschritt der Sittlichkeit. — Der innern Offenbarung tritt die äussere, historische, zur Seite, indem besonders begnadete Individuen für die übrigen Führer werden zum religiösen Leben*). Betrachten wir ihr Wirken im Zusammenhang, so erscheint es als die Ausführung eines göttlichen Planes zur allmählichen Erziehung des menschlichen Geschlechtes, daher verlaufend in einer Reihe von Stufen, entsprechend den verschiedenen historischen Religionen.

II.

Wenn wir der Betrachtung des sog. „Neukantianismus" uns zuwenden, so mag zunächst derjenige Philosoph Erwähnung finden, der für Geltendmachung dieser Gedanken in der Gegenwart besonders thätig gewesen ist, Friedrich Albert Lange (1828—1875). Leider ist es äusserst schwer, seine Ansichten treu wiederzugeben, gibt es doch unter den Philosophen nur wenige, die neben den grossen Vorzügen eines ausgedehnten Wissens, feiner Beobachtung und edler Begeisterung für ihre Sache eine solche Unbestimmtheit des Ausdrucks zur Schau tragen. Begünstigt wird dieselbe durch die ganze Anlage seines Hauptwerkes, der „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" (Iserlohn, 1. Aufl. 1863. 3. Aufl. 1876), welches die eigne Theorie nicht in systematischer Darstellung bringt, sondern nur hier und da zerstreut im Anschluss an die Darstellung und Kritik fremder Anschauungen. Sogar darüber lässt sich streiten, ob Lange's erkenntnistheoretischer

*) „Indem die Offenbarung als Wunder betrachtet wird, sind auch Wunder, d. h. ausserordentliche Einwirkungen des Geistes auf die Natur und ausserordentliche Fügungen der Geschichte, in ihrem Gefolge. Die materielle Natur zeigt gleichsam ihr Mitgefühl bei der Entwickelung der geistigen Natur und das Licht des Geistes strahlt in ihr wieder; wie die Welt der Bildung, so erscheint auch sie der überlegenen Geisteskraft unterworfen".

Idealismus der transscendentale Idealismus Kant's ist, dem das wirkliche Vorhandensein äussrer Objekte feststeht, oder der subjektive Idealismus Berkeley's, dem unsre Vorstellungen nur subjektive Bedeutung haben*). Deshalb vermögen auch wir der folgenden Darstellung von Lange's Auffassung der Religion nicht überall die wünschenswerthe Bestimmtheit zu geben.

Die Erkenntnis der Sinne und des Verstandes ist Wahrheit, dagegen gehören Metaphysik, Kunst und Religion in das Bereich der Dichtung. Das ist in Kürze Lange's Urtheil, aber was will es besagen? Vor allem ist zu untersuchen, was nennt Lange Wahrheit? was nennt er Dichtung? Gewöhnlich nennt man Wahrheit die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem wirklichen Sein der Dinge, Dichtung dagegen das freie Spiel der Phantasie, das keinen Anspruch erhebt, dass ihm etwas Objektives entspreche. Das aber ist bei Weitem nicht Lange's Meinung. Wahrheit in dem Sinne einer Uebereinstimmung des Subjektiven und des Objektiven, der Vorstellung und des vorgestellten Dinges, gibt es überhaupt nicht. Darin besteht eben der fundamentale Irrthum des Materialismus, dass er diese Uebereinstimmung stillschweigend voraussetzt und des naiven Glaubens lebt, die Dinge seien wirklich so, wie sie sich unsrer Erkenntnis unmittelbar darbieten. Dem gegenüber hat aber Kant für alle Zeiten nachgewiesen, dass wir die Dinge nicht erkennen, wie sie wirklich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, und in neuester Zeit hat besonders die Physiologie der Sinnesorgane auf die Kluft hingewiesen zwischen unsrer Empfindung und dem dieselbe veranlassenden Geschehen**). Damit ist der Materialismus widerlegt, aber zugleich der Verzicht ausgesprochen auf Wahrheit im gewöhnlichen Sinn. Freilich bezieht sich die Erkenntnis auf ein Objektives, ein Aeusseres, (II. 409 heisst es sogar ausdrücklich, dass unsre Vorstellungen „von der Aussenwelt veranlasst werden“) aber sie stimmt mit demselben nicht überein, stammt nicht einmal aus ihm. Wie die Vorstellungen ihr eigenthümliches Wesen unsrer Organisation verdanken, so geht die Zusammenfassung verschiedener Erscheinungen auf ein Ding als deren gemeinsamen Träger, sowie die Ordnung der mannichfaltigen Erscheinungen zu einem wissenschaftlichen System, auf die Dichtung des Gemüths zurück, nämlich auf den uns angeborenen Einheitstrieb oder das Ver-

---

*) Von letztrer Deutung geht Ed. v. Hartmann aus in seiner Schrift: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismns in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart“. Berlin 1877. Ersteres erscheint mir als die wahre, überall zu Grunde liegende Meinung Lange's, wenn auch die wiederholte Bezeichnung unsrer Vorstellungen als „blosser“ Produkte unsrer sinnlichen Organisation, des „Dinges“ als einer Dichtung unsers Gemüths u. dergl. m. die andre Auffassung fordert.

**) Lange thut deshalb sogar den leicht missverständlichen Ausspruch: „Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte oder der 'berichtigte Kantianismus“.

mögen der Synthese. Auf eben demselben Einheitstrieb beruht auch die Dichtung in Metaphysik, Kunst und Religion. Daher schliesst Lange die Vorrede zum zweiten Bande seiner „Geschichte des Materialismus" damit: „Wichtiger aber ist, dass wir uns zu der Erkenntnis erheben, dass es dieselbe Nothwendigkeit, dieselbe transscendente Wurzel unsers Menschenwesens ist, welche uns durch die Sinne das Weltbild der Wirklichkeit gibt und welche uns dazu führt, in der höchsten Funktion dichtender und schaffender Synthesis eine Welt des Ideals zu erzeugen, in die wir aus den Schranken der Sinne flüchten können und in der wir die wahre Heimath unsers Geistes wiederfinden".

Auch ist Lange nicht der Meinung, der Dichtung komme gar keine Beziehung zum Objekt, dem ewig unbekannten, zu. Erst die Poesie verlässt mit Bewusstsein den Boden der Wirklichkeit, die Begriffsdichtung der Spekulation strebt noch nach einheitlicher Darstellung des Gegebenen. Wie die Dichtung in dem hohen und umfassenden Sinne (II. 61), in welchem sie hier zu nehmen ist, nicht als ein Spiel talentvoller Willkür zur Unterhaltung mit leeren Erfindungen betrachtet werden kann, sondern eine nothwendige und aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Geburt des Geistes ist, so hängt auch der Idealismus mit der unbekannten Wahrheit zusammen. Auf dieselben Dinge bezieht sich die Dichtung und die Erkenntnis, denn „wir wissen, dass in diesem Widerspruch sich die Natur unsrer Organisation spiegelt, welche uns die Dinge ganz, vollendet, gerundet nur auf dem Wege der Dichtung gibt, stückweise annähernd, aber relativ genau auf dem Wege der Erkenntnis". Ja, es wird dem Platonismus zugestanden, dass, obgleich er in einzelnen Fragen dem Materialismus gegenüber Unrecht habe, sein Gesammtbild der Welt der unbekannten Wahrheit vielleicht näher stehe. Deshalb hat der Idealismus und seine Dichtung in Metaphysik, Kunst und Religion auch Beziehung zur Wissenschaft. Dieselbe war häufig genug nachtheilig, indem die religiöse Forderung anthropomorpher Zwecke das Forschen nach den Ursachen hinderte, oder eine mächtige Hierarchie die Verbreitung neuer Wahrheiten aufhielt. Wie aber Kant über alle Gegenstände der Naturwissenschaft streng naturwissenschaftlich dachte, ohne doch den idealistischen Grundcharakter seines Systems zu ändern, wie Fechner ein lebendiges Beispiel dafür ist, dass selbst eine schwärmerische Philosophie den Geist wahrer Forschung nicht immer vernichtet, so wird ausdrücklich constatirt, „dass ächter Idealismus im ganzen Gebiet der Naturerklärung, soweit es sich um die Relationen zwischen den Erscheinungen handelt, mindestens ebenso vollständig mit der Naturwissenschaft Hand in Hand geht, als es der Materialismus nur irgend vermag". Ja, wie der einzelne Gelehrte „sich der ernsten und strengen Arbeit des Forschens nicht widmen kann, ohne gleichsam in der Idee, in dem allgemeinen Gedanken zu ruhen und aus ihm neue Kraft zu

schöpfen", so ist auch im Allgemeinen „die Idee für den Fortschritt der Wissenschaft so unentbehrlich, wie die Thatsachen". Daher erfährt auch die Dichtung so häufig durch die fortschreitende Erkenntnis der Thatsachen ihre Bestätigung oder Widerlegung. Ausdrücklich aber, und darin weicht Lange wesentlich von Fries und dessen Schülern ab, wird es abgelehnt, dieser idealen Dichtung die der Erkenntnis abgesprochene Uebereinstimmung mit dem wahren Wesen der Dinge zuzuschreiben. Im Vorwort lesen wir: „Die geringe, fast verschwindende Wahrscheinlichkeit, dass unsre Phantasiegebilde Wirklichkeit haben möchten, ist doch nur ein schwaches Band zwischen Religion und Wissenschaft und im Grunde nur eine Schwäche des ganzen Standpunktes; denn es steht ihr eine weit überwiegende Wahrscheinlichkeit des Gegentheils gegenüber, und im Gebiete der Wirklichkeit fordert die Sittlichkeit des Denkens von uns, dass wir uns nicht an vage Möglichkeiten halten, sondern stets dem Wahrscheinlicheren den Vorzug geben".

Die Ideen also sind nicht blosse Hirngespinnste. Der Ursprung beider ist freilich derselbe: „Unsre Ideen, unsre Hirngespinnste, sind Produkte derselben Natur, welche unsre Sinneswahrnehmungen und Verstandesurtheile hervorbringt". Der Unterschied beider beruht auf dem Werth der Idee. „Was ist aber der Werth? Ein Verhältnis zum Wesen des Menschen und zwar zu seinem vollkommenen, idealen Wesen. So misst sich die Idee an der Idee und die Wurzel dieser Welt geistiger Werthe verläuft ebensowol wie die Wurzel unsrer Sinnesvorstellung in das innerste Wesen des Menschen zurück, welches sich unsrer Beobachtung entzieht. Wir können die Idee als Hirngespinnst psychologisch begreifen; als geistigen Werth können wir sie nur an ähnlichen Werthen messen. Den Kölner Dom vergleichen wir mit andern Kathedralen, mit andern Kunstwerken, seine Steine mit andern Steinen". Diese höheren Interessen des Menschen, diese Bedürfnisse seiner idealen Natur befriedigt der Materialismus nicht und kann es nicht, da für ihn „zwischen dem Menschen als Gegenstand der empirischen Forschung und dem Menschen, sowie das Subjekt unmittelbar sich selbst weiss, eine ewige Kluft befestigt bleibt". Daher der geheime Zug des Menschen, vom Selbstbewusstsein aus eine befriedigende Weltanschauung zu gewinnen, welcher in unermüdlicher Dichtung ein System der Metaphysik nach dem andern hervorgerufen hat und künftig hervorrufen wird, obgleich alle früheren sich als unhaltbar erwiesen haben. Es ist nämlich dasselbe Prinzip der Einheit und Harmonie, welches auf dem Gebiete des Schönen schrankenlos herrscht, auf dem Gebiete des Handelns als die wahre ethische Norm erscheint, und auf dem Gebiete des Erkennens unser Weltbild formt. In dieser Beziehung zu den idealen, ethischen Interessen der Menschheit lag auch der Werth und die Macht des Platonismus; ethische Rücksichten waren es, die Aristoteles veranlassten, der Form einen

solchen Vorzug zu geben vor dem Stoff. Der Idealismus also eröffnet uns in den Dichtungen der Metaphysik, Kunst und Religion eine höhere Welt, in welcher der Mensch, sich erhebend über das unbefriedigende Stückwerk der Erkenntnis, Befriedigung finde für seine höchsten, idealsten Bedürfnisse, „und zu dieser Erhebung auf den Flügeln einer begeisterten Spekulation sind wir ebenso berechtigt, wie zur Ausübung irgend einer Funktion unsrer geistigen und leiblichen Kräfte". Es ist also durchaus verkehrt und eine unhaltbare Einseitigkeit des Materialismus, der Erkenntnis der Sinne und des Verstandes allein Berechtigung zuzuerkennen und die metaphysische Dichtung als leeres Spiel der Einbildungskraft, als unnütze Zeit- und Kraftvergeudung abzuweisen, denn beide folgen mit derselben Nothwendigkeit aus der psychologischen Organisation unsers Wesens*). Ebenso verkehrt aber ist es, beide wegen ihres gleichen Ursprunges für gleichartig, nämlich für Erkenntnis zu halten. Aus diesem Irrthum entspringt bald der ohnmächtige Protest einseitiger Metaphysiker und Theologen gegen neue Entdeckungen der empirischen Forschung, bald die oberflächliche Bekämpfung besonders religiöser Ideen wegen ihres Widerspruchs mit dieser oder jener Thatsache der Naturwissenschaft. Beides ist in gleicher Weise verkehrt, denn Erkenntnis der Sinne und metaphysische Dichtung bilden zwei ganz verschiedene Gebiete, die nicht in einander übergreifen dürfen**). Freilich fliessen beide aus unsrer psychologischen Organisation, aber mit dem beachtenswerthen Unterschied, dass die Erkenntnis aus der allgemein menschlichen Organisation stammt, die Dichtung aus der eigenthümlichen Organisation der einzelnen Person. Deshalb kommt nur jener Wahrheit zu, denn wahr nennen wir nur dasjenige, „was jedem Wesen menschlicher

---

*) Die entgegengesetzte Einseitigkeit ist niemals aufgestellt worden, bedarf deshalb keiner ausdrücklichen Zurückweisung.

**) Dagegen richtet sich der wichtigste Einwurf von Ed. v. Hartmann: „Bei diesem Widerspruch zwischen Herz und Verstand sind nur zwei Fälle möglich: Entweder hat der Verstand Recht, dann ist der Einspruch des Herzens Resultat von Gefühlsdispositionen, die aus früheren Culturperioden rückständig sind, — dann ist auch deren gänzliche Beseitigung und Vernichtung durch die zersetzende Lauge des Verstandes nur eine Frage der Zeit. Oder aber das Herz hat Recht, dann hat es nur darum Recht, weil es mit der unbewussten Vernunft des Instinkts eine höhere Gestalt der Wahrheit ergriffen hat, als der Verstand mit seiner abstrakten diskursiven Reflexion, — dann wird das Herz aber auch Recht behalten und seine Ideale schliesslich auch vom Verstande als Wahrheit anerkannt sehen". Dem gegenüber muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass Lange in seiner bekannten Unbestimmtheit sich mehrfach so äussert, als seien die Welt der sinnlichen Erkenntnis und die Welt der metaphysischen Dichtung zwei auch objektiv verschiedene Welten, und nicht bloss zwei verschiedene Anschauungsweisen derselben Welt. — Lange (II. 178) sagt: „Der Verstand kann die Idee nicht machen, aber er richtet sie und er huldigt ihr". Hier freilich ist unter „Idee" eine noch nicht hinlänglich verificirte wissenschaftliche Hypothese gemeint. Grade der wichtige Begriff „Idee" gehört zu den fliessendsten in Lange's unbestimmter Terminologie.

Organisation mit Nothwendigkeit so erscheint, wie es uns erscheint". Dies ist betreffs der Dichtung nicht der Fall, ihr kommt daher Wahrheit in wissenschaftlichem Sinne nicht zu, dagegen eignet ihr eine innere Wahrheit, „deren Kriterium nur in der harmonischen Befriedigung des Gemüths besteht". „Im Zeugnis der Sinne stimmen alle Menschen überein. Reine Verstandesurtheile schwanken und irren nicht. Die Ideen aber sind poetische Geburten der einzelnen Person, vielleicht mächtig genug, ganze Zeiten und Völker mit ihrem Zauber zu beherrschen, aber doch niemals allgemein und noch weniger unveränderlich".

Die Religion also ist nicht wahr in dem gewöhnlichen wissenschaftlichen Sinn, sie ist keine Erkenntnis und fällt deshalb garnicht unter den Begriff „wahr" oder „unwahr", sondern gehört in die Classe „nicht-wahr" in demselben Sinne, in welchem die Zahl 2 weder „schön" noch „hässlich" sondern „nicht-schön" ist. Erst wenn dies allseitig anerkannt ist, dass die Religion keine Sache des Wissens und Erkennens ist, erst dann werden die beiderseitigen Angriffe aufhören, erst dann werden die Theologen aufhören, gegen die Resultate der empirischen Forschung zu protestiren, erst dann werden die Bildungsphilister der Gegenwart aufhören, die Religion zu verspotten und ihre tiefsinnigsten Wahrheiten zu verwerfen, weil sie in der Elementarschule einige naturwissenschaftliche Kenntnisse aufgelesen haben. Die Religion ist wahr in einem höheren, poetischen Sinn; sie führt uns ein in die wahre Heimath unsers Geistes, sie allein befriedigt die Bedürfnisse und Interessen unsers Gemüths, diese höhere, ideale Seite unsers Wesens, welche uns recht eigentlich zur Person macht. Die Selbsttäuschung des Menschen in religiösen Sätzen ist eben wesentlich andrer Art, als die alltägliche Selbsttäuschung. Ohne Religion würde unsre ganze Cultur zu Grunde gehn. Auch ist es nicht genug, die niedern Kreise des Volkes bei der Religion festzuhalten, während die Gebildeten sich von ihr abwenden; wollen wir dem Hereinbrechen der Barbarei mit Erfolg wehren, so müssen alle Stände durch das feste Band gleicher religiöser Vorstellungen und Gefühle mit einander verknüpft werden.

Für die Zukunft der Religion hält Lange von seinem Standpunkt aus — den er selbst als „Standpunkt des Ideals" bezeichnet — zwei Wege für möglich. Entweder die völlige Aufhebung und Abschaffung der Religion und die Uebertragung ihrer Aufgaben auf den Staat, die Wissenschaft und die Kunst, — dieselbe droht geistige Verarmung; oder das Eingehen auf den Kern der Religion und die Ueberwindung alles Fanatismus und Aberglaubens durch die bewusste Erhebung über die Wirklichkeit und den definitiven Verzicht auf die Verfälschung des Wirklichen durch den Mythus. Betrachtet man als diesen Kern der Religion die Erhebung der Gemüther über das Wirkliche und die Erschaffung einer Heimath der Geister, so haben die geläutertsten Formen wesentlich dieselbe Bedeutung, wie der Köhlerglaube der unge-

bildeten Menge, denn diese liegt nicht in dem logisch-historischen Inhalt der einzelnen Lehren, sondern in dem ethischen Werth der erregten psychologischen Prozesse. Deshalb ist die unsrer Zeit so nothwendige Neubelebung des religiösen Sinnes auf diesem Wege vielleicht im Anschluss an das Christenthum möglich; vielleicht aber ist dazu eine religiöse Neuschöpfung erforderlich. Diese müsste jedenfalls eine weltentflammende ethische Idee und eine grosse sociale Leistung mit einander vereinigen.

Dem Gedankengange Lange's nachgehend hat Alexander Schweizer in der Abhandlung: „Die Zukunft der Religion" (Leipzig 1878) eine Fortbildung desselben gegeben. Gegenüber den von Schweizer mit Vorliebe beigebrachten Aussprüchen Lange's, welche völlig in der Richtung dieser Fortbildung liegen, könnten jedoch mit Leichtigkeit ebensoviele Aussprüche entgegengesetzten Inhalts angeführt werden.

An zwei Punkten will Schweizer über Lange hinausgehen, zunächst durch festere Begründung der Idealwelt, ferner durch Ueberwindung des fast nur indifferenten Nebeneinander beider Welten. Jene wird gewonnen durch die Annahme, dass die metaphysische Dichtung sich bezieht auf die Dinge an sich, wie die Erkenntnis auf Erscheinungen. Nur wenn die Ideen sich auf jene Dinge an sich beziehen, können sie eine höhere Wahrheit darstellen, welche unser Gemüth kräftig über die äussere Wirklichkeit erhebt, ohne dies wären sie die reine Selbstbelügung und müssten gleich den Hirngespinnsten dem Skepticismus verfallen. Wir würden überhaupt keine Ideen erzeugen, wenn die Dinge an sich uns nicht dazu anregten, wie sie unsre Sinne anregen zur Erkenntnis. In den Dingen an sich, welche wir als einheitlichen, umwandelbaren Grund sowol der Erscheinungswelt als unsrer eignen Organisation nicht erkennen können, hat die Gottesidee ihre Quelle, daher auch Lange sagt: „Mit der natürlichen Erklärung ist vollkommen vereinbar, eben dasselbe, was die Wissenschaft einen Naturvorgang nennt, als Ausfluss göttlicher Macht und Weisheit zu verehren". Es bleibt eben bei Schleiermacher's Satz, dass unser Schlechthinabhängigsein von Gott zugleich unser Abhängigsein vom Organismus der Welt sei, und bei dessen Definition der Religion als Gefühl des schlechthin von Gott abhängig sein. Damit gelangen wir auch zu der Einsicht, „dass die höhere Wahrheit, weil dem Wissen unzugänglich, als erhebende Kraft inne geworden, nur in idealen Andeutungen, symbolischen Zeichen und Vorstellungen, Gleichnissen, Bildern und Dogmen sich andeuten lasse, weil, sobald man diese inneren Erlebnisse so wie die Erscheinungswelt erkennen, sie logisch in Rede wiedergeben will, unausweichlich Bestandtheile des Denkens verwendet werden müssen, mit denen man das eigentlich nicht Aussprechliche, Gefühlte und Erlebte doch immer nur symbolisch andeutet". Bei dieser Auffassung beruht der hohe Werth der Idealwelt nicht bloss auf der Befriedigung unsrer gemüthlichen Bedürfnisse,

sondern zugleich darauf, dass sie allein uns befähigt, „des Seinsgrundes als eines durch keinen Sinnenschein modificirten inne zu werden und uns dadurch über die erscheinende Wirklichkeit zu erheben". — Damit verliert die Idealwelt auch ihre dualistische Stellung gegenüber der Erscheinungswelt; beide Welten sind das Erzeugnis nicht bloss derselben Menschennatur, sondern auch derselben Dinge an sich, desselben Urgrundes und darum in ihrem Grunde Eins. Beide sind verschiedene Arten, wie die Dinge an sich auf uns wirken, darum beide eine Wirklichkeit, da wir in beiden Wirkungen auf uns theils erfahren, theils erleben. Der einheitliche Grund schliesst beide Welten als Einheit zusammen. Wie auf jeden unsrer Sinne die Welt anders wirkt und doch die Welt dieselbe ist, und unser Ich dasselbe ist, so wird auch unser weltliches Erkennen und unsre Idealbildung aus einheitlichem Grunde begriffen, sowol subjektiv, indem dasselbe Ich beide Bethätigungen nothwendig übt, als auch objektiv, indem dieselben Dinge an sich uns zu beidem befähigen und anregen. Ist dieser gemeinsame Grund in der Erscheinungswelt für uns verborgen, in der Idealwelt wenigstens durch Symbole ausdrückbar, so dürfte auch das unbekannte Ding an sich richtiger nach Analogie unsrer Ideen gedacht werden, denn als materielle Elemente.

Wenigstens erwähnt sei auch die, in ähnlichen Gedankengängen sich bewegende Schrift von August Baur: „Die Weltanschauung des Christenthums" (Blaubeuren 1881).

Werden die Objekte der Religion, zuhöchst Gott selbst, in die Welt der Ideen verlegt, und diese, sei es nun objektiv für ihre reale Existenz, sei es bloss subjektiv für unsre Betrachtungsweise, unterschieden von der Welt der Erkenntnis, so ist es unmöglich, dem Zweifel auszuweichen, ob nicht alle Aussagen über Gott, und seien sie noch so verschiedenartig, gleichen, d. h. gar keinen Werth haben für die Bezeichnung seines wirklichen Wesens. Es begegnen uns über diesen Punkt später die verschiedensten Ansichten: Herrmann behauptet, unser Vorstellungsmaterial und der Gegenstand des Glaubens seien gänzlich incommensurabel, deshalb sei es leere Spielerei, unter unsern Begriffen diejenigen auszusuchen, welche zur Bezeichnung dieses Objektes sich am besten eignen möchten, denn ihm gegenüber seien alle gleich. Lipsius gibt zu, dass alle Aussagen über das Göttliche irgendwie bildlich und daher inadäquat seien, auch das von Biedermann geforderte „reine Denken", behauptet aber, das wissenschaftliche Denken vermöge in jedem einzelnen Fall das Bildliche des Ausdrucks von dem damit gemeinten Gedanken zu unterscheiden und deshalb unter den Vorstellungen, die allerdings sämmtlich inadäquat seien, die unpassenderen gegen passendere zu vertauschen. Zum Gegenstand einer speziellen Untersuchung wird die hier berührte Frage gemacht in der Schrift von R. Schramm: „Die Erkennbarkeit Gottes in der Philosophie und in der Religion" (Bremen 1876).

Eine kritische Betrachtung der wichtigsten philosophischen Systeme führt auf das Resultat, dass das Absolute philosophisch unerkennbar ist; diejenigen Philosophen, welche eine Erkenntnis Gottes behaupten, verstricken sich mit ihrem Gottesbegriff in unlösbare Schwierigkeiten, sie verrathen auch, dass derselbe weniger aus philosophischem als aus religiösem Interesse erwächst, andre erklären geradezu, dass alle denkende Betrachtung der Welt uns allerdings zwinge zu dem Gedanken eines Unbedingten, Ewigen, Absoluten, als dem letzten Grunde des Endlichen, dass aber dies Unbedingte sofort zu einem Spiegelbilde des Endlichen werde, sobald wir es mittelst der Kategorien näher zu erfassen suchen. Damit ist eine reinliche Scheidung der beiden Gebiete der Philosophie und der Religion gefunden und zugleich das Recht und die eigenthümliche Würde der Religion begründet. „Religion ist Glaube an das Dasein und an die Macht der Idee". Die Philosophie weist überall hin auf das Absolute als eine ursprüngliche, unserer Vernunft innewohnende Grundvorstellung von ganz eigenthümlicher Art, muss aber auf die genauere Erkenntnis desselben verzichten. Zunächst scheint es, als ob damit auch alle positiven Gottesbegriffe der Religion gleichermassen für blosse Erzeugnisse des persönlichen religiösen Bedürfnisses erklärt werden müssen, welche alle gleich viel Recht haben, weil jeder sich zuletzt in unauflösliche Widersprüche verwickelt. Dieser Schein blendet gar viele, weil der von Schleiermacher in seiner „Glaubenslehre" gemachte Versuch, von der unmittelbaren Gewissheit des religiösen Gefühls zu Aussagen über das religiöse Gebiet zu gelangen, welche unser Erkenntnisvermögen befriedigen, bei dem Mangel eines objektiven Massstabes in völligen Subjektivismus sich verliert. Dennoch können wir auf sie nicht verzichten, denn auch auf religiösem Gebiet verlangt der menschliche Geist eine Befriedigung seines Erkenntnisvermögens, es gilt daher, diejenigen Gesetze aufzuweisen, in denen und nach denen die von der philosophischen unterschiedene religiöse Erkenntnisweise sich vollzieht. Im Gemüth als der Einheit von Gefühl und Willen wird die absolute Idee unmittelbar als realiter existirend aufgenommen und erhält durch die Werthschätzung, welche Gefühl und Wille allen ihren Objekten zu Theil werden lassen, ihre praktische Bestimmung als Ideal; das Absolute kann jedoch vom Gemüth nur in der Form einer Vorstellung aufgenommen werden. „In der That nimmt auch die negative Idee des Absoluten, wie wir sie aus der Philosophie kennen, sobald sie Gegenstand der Werthschätzung und des Strebens für das menschliche Gemüth wird, sobald der Mensch sich für sie begeistert, die Form einer positiven Vorstellung an". Eine positive Erkenntnis des Absoluten ist nur in der Form des Symbols möglich, aber diese religiöse Bildersprache ist nicht willkürlich, gesetzlos, sondern richtet sich nach dem, was der Menschheit auf dem jeweilen von ihr erreichten Standpunkt im eignen Geistesleben als das Höchste erscheint. Dies stellt sich dar in

den drei Ideen des Schönen, Guten und Wahren, sie bilden daher auch das Gesetz, nach welchem die Entwicklung der religiösen Symbolik sich vollzieht.

In der Leugnung einer direkten und adäquaten Erkenntnis Gottes stimmt mit F. A. Lange überein Friedrich Adolf Trendelenburg*) (30. Nov. 1802—24. Jan. 1872), obgleich im Uebrigen ein mächtiger Streiter gegen mechanische Weltanschauung und subjektiven Idealismus.

Der Gegensatz von Denken und Sein kann nur vermittelt werden durch Aufzeigung eines Gemeinsamen, und zwar einer beiden gemeinsamen, ursprünglichen und einfachen Thätigkeit. Als solche erweist sich die Bewegung, denn in der äussern Welt des Seins ist jeder Vorgang mit Bewegung verknüpft, und dieselbe Bewegung gehört als constructive dem Denken an; sie ist auch ursprünglich, denn das letzte Element, auf welches das Sein wie das Denken sich zurückführen lässt, ist die Bewegung, die ihrerseits nur aus sich selbst kann erkannt werden; sie ist einfach, denn auch Raum und Zeit sind nicht ihre nothwendigen Bedingungen, sondern ihre ersten Produkte, sie selbst kann nicht bestimmt werden und erklärt, sondern nur angeschaut und aufgewiesen. Ist die Bewegung dem Sein und Denken gemeinsam, so ist die oft gesuchte Brücke zwischen dem erkennenden Ich und den zu erkennenden Dingen gefunden, und Kant's Beschränkung unsrer Erkenntnis auf blosse Erscheinungen widerlegt; werden Raum und Zeit erst durch die Bewegung erzeugt, so sind sie nicht bloss subjektive Formen unsers Anschauens, sondern zugleich objektive Formen des äussern Daseins. Ist die Bewegung das Grundelement unsers Denkens, so ist uns mit ihr eine Erkenntnis eröffnet, welche völlig unabhängig von Erfahrung gewonnen wird und doch auf sie Anwendung erleidet, oder eine Welt a priori. Abgesehen von aller Erfahrung, bloss gerichtet auf das Spiel unsrer geistigen Kräfte, ergibt dies die mathematische Erkenntnis, aus ihrer Anwendung auf Objekte der äussern Erfahrung fliesst die physikalische Wissenschaft. Weiter jedoch reicht unsre Erkenntnis bloss aus der Bewegung nicht; das Gebiet des Organischen und des Ethischen bleibt uns verschlossen und öffnet sich erst, wenn zu den aus der Bewegung entspringenden Kategorien noch der Begriff des Zweckes hinzugenommen wird. Auch der Zweck hat nicht bloss subjektive Geltung und Bedeutung, er tritt uns nicht bloss im Bereich des menschlichen Willens wirklich entgegen und wird von hier nur absichtlich oder unwillkürlich auf unsre Betrachtung der Natur übertragen, sondern in der Natur selbst ist er thätig und schöpferisch wirksam. Ein Gedanke wirkt im Grunde der Dinge, welcher die wirkenden Kräfte

---

*) Vergl.: Logische Untersuchungen. 2 Bde. 1. Aufl. 1840, 3. Aufl. 1870. Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2 Aufl. Leipzig 1868. Historische Beiträge zur Philosophie. 3 Bde.

der Natur der Erreichung seiner Zwecke dienstbar macht. Dies ist das zweite Gemeinsame im Denken und Sein und gleichsam die Brücke, auf welcher unser Erkennen in die eigenthümlichen Gebiete des Organischen und Ethischen vordringt. Bewegung und Zweck, unter einander auf das Innigste verwandt, sind also die letzten, einfachen Elemente, mittelst deren unsre Erkenntnis stufenmässig aufsteigend als mathematische, physikalische, organische, ethische, die gegebenen Dinge nach ihrem wahren An-sich-sein erfasst und zum System sich abschliesst.

In aller Erkenntnis bildet die unbedingte Einheit, der Begriff des Ganzen, die stillschweigende Voraussetzung, denn in dem Unbedingten erst gewinnt das Bedingte Halt und Bedeutung, mag man es nun mit der philosophischen Abstraktion das Absolute oder mit dem lebendigen Glauben Gott nennen. Daher führt alle Erkenntnis in letzter Linie hin auf die Frage, ob und wieweit eine Erkenntnis des Unbedingten möglich ist? Hat sich im Vorigen ergeben, dass alles Erkennen sich vollzieht in Kategorien, welche aus der Bewegung, dieser ersten That des endlichen Denkens und endlichen Seins, abgeleitet und durch Hinzunahme des Zweckes vertieft sind, so folgt nothwendig, dass von einer constructiven Erkenntnis des Unbedingten nicht die Rede sein kann, und dass alle Beweise vom Dasein Gottes, sobald sie als genetische aufgefasst werden, der von Kant vollzogenen Auflösung ohne Rettung verfallen. Es gibt jedoch auch einen indirekten Beweis. Derselbe ist freilich von geringerem wissenschaftlichen Werth als der direkte, denn er stützt sich nur auf Erkenntnis —, nicht aber auf Sachgründe, folgert die Nothwendigkeit seiner Behauptung nur aus der Unmöglichkeit des Gegentheils, aber auch in dem negativen Ausdruck steckt ein positiver Punkt, und je allgemeiner dieser ist und je tiefer begründet, desto zwingender ist die Gewalt des indirekten Beweises. Wirkliche Bedeutung hat derselbe deshalb für letzte Prinzipien, welche ihrer Natur nach nicht genetisch entwickelt werden können.

Dies ist auch die Bedeutung der sogenannten Beweise vom Dasein Gottes: sie deuten an, welcher Zwiespalt entstehen würde, wenn man Gott nicht setzte, und in diesem Gedanken haben sie ihre zwingende Macht. „Was im Endlichen durch seine Nothwendigkeit wahr ist, kann im Unendlichen nicht unwahr sein. Vielmehr wird das Nothwendige in der bedingten Erkenntnis zu dem verlässigen Punkt, an welchem sich die Voraussetzung des Unbedingten befestigt. Aber Niemand glaube, dass die Beweise allein dem Begriffe Gottes das Leben geben könnten, das es durch die Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht hat". Als Schluss vom Begriff Gottes auf dessen Dasein ist der ontologische Beweis von Kant für immer widerlegt, aber an seine Stelle lässt sich ein logischer Beweis setzen, welcher von der Natur des menschlichen Denkens ausgeht. Unser Denken vollzieht sich in der Zuversicht, dass die Dinge sich denken lassen, dass in den Dingen Denkbares,

im Wirklichen Wahrheit enthalten ist. „Alles Denken wäre ein Spiel des Zufalls oder eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zum Grunde läge". Der kosmologische Beweis schliesst von der Zufälligkeit der Welt auf ein schlechthin nothwendiges Dasein als Grund seiner selbst und aller Dinge, weil die Unbestimmtheit des unendlichen Verlaufes dem Gedanken unerträglich ist. Freilich fehlt für den consequent gebildeten Begriff der Ursache seiner selbst die Anschauung, auch führt Nichts auf ein Wesen ausserhalb der Welt, sondern es genügt die Einheit der wirkenden Substanz. An der Hand des teleologischen Beweises erhebt sich die blinde Macht der Substanz zur schöpferischen Weisheit, denn „der verwirklichte Zweck ist nur durch das Prius des Gedankens zu begreifen, dem die Macht über das Sein in die Hand gegeben ist", dass der Zweck nur im Gegensatz zur Thätigkeit kommt, weist uns auf ein ethisches Motiv in Gott, nämlich auf die Liebe. Auf dem Begriff des Zweckes, sofern derselbe ins freie Handeln aufgenommen ist, beruht der moralische Beweis. Wenn der innere Zweck seines Wesens, im Bewusstsein und Willen frei werdend, vom Menschen als seine ethische Bestimmung erkannt wird, so setzt er das Unbedingte als geistig und frei, als Quelle der Wahrheit und des Heils. Diese Betrachtung bildet die Spitze, in welche die Stufenfolge dieser Beweise ausmündet, deren Zahl sich mit Leichtigkeit vermehren liesse, da jeder Punkt der Weltbetrachtung zu Gott hinführen muss, wie jeder Punkt der Peripherie zum Centrum.

Ueber das Endliche aber reichen unsre Kategorien nicht hinaus, denn vom Endlichen sind sie entlehnt, und wenn man sie auch dem Ausdruck nach steigert, wie zu Ueberwesen, Uebersubstantialität u. a. so fehlt doch der klare Begriff. Schon als Ursache seiner selbst und als Zweck seiner selbst vermögen wir das Unbedingte nicht zu denken, denn im Endlichen ist Eins des Andern Ursache und der Zweck nur wirksam in der Entzweiung. Und fassen wir das Unbedingte als absolute Persönlichkeit, so wird allerdings die organische Weltanschauung, welche den Zweck als die innere Macht der Dinge aufsucht, das Unbedingte nur als denkend und wollend und zwar beides in der Einheit fassen, aber was im Endlichen als das Wesentliche der Person erscheint, die Selbstbeschränkung im Gegensatz gegen andre Personen, findet auf Gott keine Anwendung. „Wenn sich daher die Philosophie in richtiger Selbsterkenntnis über die Mittel des Erkennens besinnt, träumt sie nicht mehr den riesenhaften Traum von einer adäquaten Erkenntnis Gottes, in welchem man ausgesponnene Metaphern für bewiesene Wissenschaft ausgibt". Das Wesen Gottes mit derselben logischen Nothwendigkeit zu erkennen, wie die endlichen Dinge, ist uns versagt, vielmehr ruht die eigenthümliche Anschauung des Unbedingten auf der allgemeinen Weltan-

schauung, kraft welcher wir die einzelnen Erkenntnisse zur Einheit zusammenzufassen suchen; dem Anhänger der mechanischen Weltanschauung ist das Unbedingte die blinde Macht, dem Anhänger der organischen Weltanschauung ist es der weisheitsvolle Gedanke. Letztere freilich ist die wissenschaftlich haltbarere, und deshalb gilt: „Die Wissenschaft vollendet sich allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seins ist. Was im Endlichen erstrebt wird, ist hier erfüllt. Das Prinzip der Erkenntnis und das Prinzip des Seins ist Ein Prinzip. Und weil diese Idee Gottes der Welt zum Grunde liegt, wird dieselbe Einheit in den Dingen gesucht und wie im Bilde wiedergefunden“.

Innerhalb der Theologie wird dieser Standpunkt besonders nachdrücklich vertreten von Richard Adelbert Lipsius*). Leider besitzen wir von ihm keine Religionsphilosophie, sondern nur eine Dogmatik, was für unsern Zweck um so bedauerlicher ist, als Lipsius in der Dogmatik als einer theologischen, daher nicht von rein wissenschaftlichem sondern von praktisch kirchlichem Interesse beherrschten Disciplin, sich von vorne herein auf den Standpunkt des christlichen Glaubens stellt. Nicht bloss die Objektivität des religiösen Verhältnisses, d. h. die Realität der dem Frommen unmittelbar gewissen Mittheilung Gottes, sondern sogar die Geltung einer bestimmten, nämlich der christlich religiösen Weltanschauung wird ohne Prüfung vorausgesetzt. Die wissenschaftliche Aufgabe der Dogmatik beschränkt sich auf dies Doppelte, einmal, „ihre einzelnen Sätze in streng methodischem Zusammenhang mit dem christlichen Prinzip und untereinander“, sowie „im Einklang mit den Thatsachen der religiösen Erfahrung“, alsdann, sie auch im Einklang mit den Thatsachen „aller anderweitigen wissenschaftlich gesicherten Erfahrung zu entwickeln“. Diese Aufgabe kann die Dogmatik nur lösen mit Hülfe der Religionsphilosophie, deren einschlägige Resultate sie in der Form von „Lehnsätzen“ sich aneignet. Die Religionsphilosophie, als philosophische Disciplin darf die objektive Realität des religiösen Verhältnisses nicht voraussetzen, aber auch sie ist ausser Stande, dieselbe auf exact-wissenschaftlichem Wege zu erweisen, weil sie mit einer derartigen Behauptung die Grenzen unsrer Erkenntnis, nämlich das Gebiet unsrer äussern und innern Erfahrung überschreiten würde. Sie kann die Religion nur als eigenthümliches Phänomen des menschlichen Geisteslebens ins Auge fassen und aus dem Wesen und den Gesetzen des menschlichen Geistes überhaupt die

---

*) Von dessen Schriften vergleiche vor allem das „Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik“. Braunschweig, 1. Aufl. 1876, 2. Aufl. 1879. Ausserdem: „Dogmatische Beiträge zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs“. Leipzig 1878 (Separatabdruck aus den Jahrbüchern für protestantische Theologie). Hier antwortet Lipsius auf die Beurtheilung seiner Dogmatik durch W. Herrmann, in den Theologischen Studien und Kritiken, Jahrg. 1877, Heft 3, und durch Biedermann in der Protestantischen Kirchenzeitung Jahrg. 1877, Nr. 2—6.

besonderen Gesetze des religiösen Lebens und seiner geschichtlichen Entwicklung psychologisch begreifen. Indem sie die religiösen Vorstellungen auf die in ihnen waltende Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit zurückführt, erweist sie das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten. — Betrachten wir zunächst, was Lipsius für das psychologische Verständnis der Religion beibringt, alsdann, weshalb er die metaphysische Begründung derselben ablehnt.

Der psychologische Ursprung der Religion liegt darin, dass der Mensch einerseits als Naturwesen in den endlichen Causalzusammenhang verflochten ist, andrerseits in seinem Selbstbewusstsein sich innerlich über denselben erhebt, ein Widerspruch, den denkend und handelnd zu lösen er sich unmittelbar genöthigt fühlt*). Also „nicht das Abhängigkeitsgefühl als solches, sondern das Bewusstsein des Contrastes, der zwischen der inneren Freiheit des Menschen und seiner äusseren Abhängigkeit von dem Naturzusammenhange besteht, ist die eigentliche Wurzel der Religion“. Als die Ausgleichung dieses Widerspruches von innerer Freiheit und äusserer Abhängigkeit enthält die Religion ein theoretisches und ein praktisches Moment. Theoretisch ist sie, indem der Mensch sich eine Weltansicht bildet, welche allerdings je nach den von der äussern Welt empfangenen Eindrücken und je nach der geistigen Entwicklungsstufe verschiedene Züge annimmt, aber immer darauf hinausläuft, die vielen einzelnen Erscheinungen der Welt auf eine höhere Causalität zurückzuführen, welche als geistiges Wesen dem Menschen innerlich verwandt ist. Damit verbunden ist stets das Streben, zu diesem höheren Wesen sich ein freundliches Verhältnis zu geben, damit dieses gegenüber den Hemmungen der äussern Welt das Wohlsein des Menschen fördere.

---

*) Völlig übereinstimmend sagt Ritschl: „Alle Religion entspringt aus dem Contrast, in welchem sich die Menschen ursprünglich hineingestellt sehen, dass sie gemäss ihrer natürlichen Ausstattung unselbständige Theile der Welt sind, abhängig und gehemmt von anderen Wesen, welche auch nur Theile der Welt sind, und dass sie gemäss ihrer geistigen Kraftausstattung sich von aller Natur unterscheiden und sich zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt fühlen“. Im weitern Verlauf seiner Untersuchung sieht dann Ritschl, da er nur die christliche Religion berücksichtigt, diese „übernatürliche Bestimmung“ nur in der „sittlichen Bestimmung als Selbstzweck“. Dies ist dann einseitig geltend gemacht von Herrmann. Aber auch dieser muss zugeben, theils, dass die Naturreligionen nur sinnlich-natürliche Zwecke verfolgen, theils, dass diese auch im Chrisenthum nicht ausgeschlossen, sondern nur dem sittlichen Selbstzweck untergeordnet werden, und Lipsius andrerseits gibt zu, dass im Christenthum das Streben nach Freiheit von der Natur in dem sittlichen Streben gipfelt. Damit dürfte diese Differenz als bloss methodologische sich erweisen, dass Lipsius verlangt, die allgemeine psychologische Erklärung der Religion müsse alle geschichtlich vorhandenen Formen, von der niedersten bis zur höchsten begreifen lassen, dagegen Ritschl-Herrmann fordern, dieselbe solle die Eigenthümlichkeit der vollkommensten Religion zum Ausdruck bringen.

Von der sittlichen Weltanschauung ursprünglich unabhängig, tritt die religiöse zu ihr sofort in Beziehung, indem die sittlichen Vorstellungen auf das Verhältnis des Menschen zu Gott übertragen und die sittlichen Forderungen auf göttliche Anordnung zurückgeführt werden. Die höhere Macht oder Gottheit wird nothwendig über den bekannten natürlichen Causalzusammenhang hinausgehoben, und erhält geistige Prädikate in demselben Maasse, als der Mensch zum Bewusstsein seines geistigen Wesens gelangt, aber stets nur soweit, dass die Wesensverwandtschaft des Menschen mit Gott und damit die Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses gewahrt bleibt. „Hiernach ist die Religion als Thatsache des menschlichen Geisteslebens das Verhältnis, in welchem das Selbstbewusstsein und das Weltbewusstsein des Menschen zu seinem Gottesbewusstsein, jene beiden aber durch Vermittlung von diesem zu einander stehn". Ihrem Inhalte nach ist sie zunächst Bewusstsein unsrer Abhängigkeit von Gott, welche mit dem Menschen zugleich seine ganze Welt, am Menschen mit der thatsächlichen Bestimmtheit zugleich seine freie Selbstbestimmung umfasst. Davon untrennbar aber ist das Bewusstsein unsrer freien persönlichen Selbstbeziehung auf Gott. „Ihrem vollen psychologischen Gehalte nach ist daher die Religion die Versöhnung des menschlichen Freiheitstriebes mit dem Abhängigkeitsgefühl, durch die zugleich mit dem Innewerden der religiösen Abhängigkeit sich vollziehende Erhebung über den ganzen Bereich endlicher Abhängigkeit und endlicher Freiheit zur Freiheit in Gott oder zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm".

Im religiösen Vorgang ist daher stets ein doppeltes Moment gesetzt, einmal das Innewerden des göttlichen Wirkens im Ich und in der Welt, und zugleich die aktive Erhebung des Ich über seine Endlichkeit zur Lebensgemeinschaft mit Gott. Jenes ist die Frömmigkeit, dieses der Glaube. Beide sind die nothwendig zusammengehörigen Seiten eines und desselben subjektiv-menschlichen Vorgangs; in ihrer Wechselbeziehung „verwirklicht sich die im Wesen des Menschen als „endlichen Geistes" gegründete unendliche geistige Bestimmung desselben, deren Verwirklichung sich im unmittelbaren Selbstbewusstsein als Gefühl des geförderten Lebenszwecks (als Bewusstsein des Heils oder als innere Seligkeit), deren Verfehlung sich als Gefühl des gehemmten Lebenszweckes (als Bewusstsein des Unheils oder als innere Unseligkeit) äussert". Die innere Gesetzmässigkeit der Thatsachen und Vorgänge, welche das religiöse Verhältnis ausmachen, erscheinen dem frommen Bewusstsein als unverbrüchlicher Ausdruck der göttlichen Heilsordnung. Dies religiöse Verhältnis fällt weder in das Gebiet des Wissens allein, noch in das Gebiet des Wollens allein, noch in das Gebiet des Gefühls allein, noch hat es einen besonderen Sitz oder ein eignes Organ, sondern an demselben nehmen alle Funktionen des menschlichen Geistes in derselben Weise Theil, wie sie überhaupt als Momente des einheitlichen Geisteslebens zu

begreifen sind. Sie geht daher immer aus von einer Bestimmtheit des Gefühls, welches nothwendig ein Denken und Thun aus sich hervortreibt, welche nur dann religiöse Bedeutung haben, wenn sie aus einem religiösen Gefühl hervorgehen, und welche immer wieder in ein solches ausmünden.

Dem Frommen erscheint die Religion als „die Wechselbeziehung des göttlichen und des menschlichen Geistes". Dieselbe geht vor sich innerhalb des menschlichen Geisteslebens, obgleich zu ihrem Zustandekommen zwei Faktoren zusammenwirken, der göttliche Geist in seiner Selbstbeziehung auf den menschlichen Geist, und der menschliche Geist in seiner Selbstbeziehung auf den göttlichen Geist. Jene ist die Offenbarung, diese die Religion. „Offenbarung und Religion sind also Wechselbegriffe: beide haben nur mit einander Realität und bezeichnen ein und dasselbe Verhältnis innerhalb des menschlichen Geisteslebens nach seinen zwei verschiedenen Seiten hin: die Offenbarung als der objektiv-göttliche Grund, die Religion als die subjektiv-menschliche Folge innerhalb eines und desselben geistigen Vorganges". Nur die Vorstellung reisst beide Momente aus einander und fasst die Offenbarung als einen äusserlich übernatürlichen Vorgang, welchen die Kritik als psychologisch unmöglich auflösen musste. Das Denken bleibt bei der Thatsache: „ein göttlicher Geistesakt und ein menschlicher Geistesakt, beide real unterschieden und doch beide in Einem und demselben geistigen Vorgange im menschlichen Geistesleben untrennbar vereinigt, dies ist das Grundproblem des religiösen Vorgangs überhaupt oder das religiöse Mysterium". Wegen dieser nothwendigen Zusammengehörigkeit beider Faktoren hat die Offenbarung denselben geistigen Inhalt wie die Religion, und ist für den Menschen auch nur in demselben Maasse vorhanden, als sie von dessen subjektivem Bewusstsein angeeignet ist. Was einer bestimmten Gemeinschaft als göttliche Offenbarung gilt, ist als solche nur denen unmittelbar gewiss, in deren religiösem Bewusstsein es neu und ursprünglich erzeugt ist. Wird es dagegen geschichtlich weitergepflanzt, so ist die als auf göttliche Autorität hin überlieferte Lehre zunächst nur eine subjektiv-menschlich vermittelte Aneignung und Auffassung der göttlichen Offenbarung, und den Gliedern der betreffenden Gemeinschaft nur insoweit göttlich gewiss, als der dieser Lehre zu Grunde liegende eigenthümliche geistige Vorgang sich in ihrem eignen Selbstbewusstsein von Neuem wiederholt" *). An der Offenbarung

*) In der verschiedenen Auffassung der Offenbarung dürfte die bedeutungsvollste Differenz zwischen Lipsius und Ritschl bestehen. Während Lipsius (darin mit Biedermann völlig übereinstimmend) die Offenbarung als das nothwendige, untrennbare Correlat der Religion betrachtet, und in der Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistesaktes das eigentlich Wesentliche jedes religiösen Momentes sieht, ist Herrmann geneigt; derartige Erfahrungen des Einzelnen als „Hallucinationen" abzuweisen, und auch Ritschl versteht die Gemeinschaft des Frommen mit Gott, unter Ablehnung der kirchlichen

lassen sich unterscheiden die Manifestation, d. h. die Selbstbethätigung Gottes in Vorgängen der Natur und Geschichte, durch welche vorzugsweise das religiöse Abhängigkeitsgefühl erregt wird, und die Inspiration, d. h. die Selbstbeurkundung Gottes im menschlichen Geistesleben, durch welche die religiöse Activität erregt wird. „Alle Offenbarung ist nach Form und Inhalt übernatürlich und natürlich zugleich, übernatürlich als eine ursprüngliche und unmittelbare Bestimmung des Menschengeistes durch das göttliche Geisteswalten in ihm, über die endlich-natürliche Bestimmtheit seines Bewusstseins hinaus; natürlich als eine immer zugleich psychologisch und geschichtlich vermittelte Verwirklichung eines an sich im geistigen Wesen des Menschen gelegenen Bewusstseinsinhaltes". Unmittelbar eine Erregung des religiösen Gefühls und religiösen Triebes, ist die Offenbarung mittelbar auch eine den ganzen Verlauf des religiösen Lebens nach allen seinen Funktionen hin begründende göttliche Wirksamkeit. Die unmittelbare Offenbarung oder die Offenbarung im engeren Sinn hat zu ihrem Inhalt das religiöse Verhältnis selbst, oder das menschliche Heilsbewusstsein und die göttliche Heilsordnung, deren Beurkundung für den Menschengeist als Heilsgeschichte sich darstellt. Ihr tritt die mittelbare Offenbarung zur Seite als innere und äussere, d. h. als die Selbstbeurkundung Gottes, theils in Vernunft und Gewissen, theils in der Natur und sittlichen Welt.

Da die Religion ihrer ursprünglichen Form nach die unmittelbare Einheit eines Gefühls und einer Anschauung ist, bedarf es, um ihre Vorstellungen völlig zu verstehen, einer Theorie des religiösen Erkennens, d. h. einer Darlegung der Grundsätze, nach welchen die theoretischen Aussagen der Religion zu Stande kommen. Sie gehören dem Gebiete der subjektiven, und nicht demjenigen der objektiven Erkenntnis an. Diese Unterscheidung will nicht besagen, dass es eine Erkenntnis für uns gebe, ohne ein Moment der Subjektivität. Alle Erkenntnis enthält vielmehr Aussagen „über eine durch das Medium unsrer Subjektivität hindurchgegangene Objektivität", oder „über die Welt unserer Erscheinungen und Vorstellungen". Die objektive Erkenntnis der Wissenschaft aber bemüht sich, den subjektiven Faktor aus unserm Weltbilde fortschreitend zu eliminiren, „indem sie einerseits die subjektive Bedingtheit unsrer Vorstellungen selbst auf das ihr zu Grunde liegende Gesetz zurückführt, andrerseits eine von unsern Vorstellungen selbst unabhängige Gesetzmässigkeit in der vorgestellten Welt ermittelt. Indem sie so das Ideelle in den Erscheinungen, d. h. die Gesetzmässigkeit sowol unsrer Vorstellungen als unsrer vorgestellten Welt aufzeigt, gewinnt sie eine Objektivität, welche nicht selbst wieder eine bloss vorgestellte ist,

---

Lehrstücke von der unio mystica und vom testimonium Spiritus Sancti internum, nur von der Gleichheit des erstrebten Zweckes, und beschränkt die Offenbarung auf die historische Begründung einer positiven Religion.

sondern unser Vorstellen und die Form unserer Vorstellungen selbst erst bedingt". Diese Gesetzmässigkeit ist eine unserm Denken wirklich zugängliche Objektivität, ein dem äusserlich erscheinenden Dasein zu Grunde liegendes inneres Sein, das „Noumenon" im Phänomenon, und soweit der Wissenschaft das Aufzeigen dieser Gesetzmässigkeit gelingt, eliminirt sie das subjektive Element unsrer Vorstellungen und gewährt wirklich objektive und nicht bloss subjektive Erkenntnis. In der Religion dagegen handelt es sich, ganz ähnlich wie auf ästhetischem Gebiet, „unmittelbar und zunächst um Thatsachen des menschlichen Bewusstseins selbst, um innere Vorgänge im subjektiven Geistesleben des Menschen, die vom Subjekte gar nicht abgetrennt werden können". Daher kann die religiöse Vorstellung das subjektive Element unserer Vorstellung garnicht eliminiren, ohne aufzuhören, wirklich religiös zu sein. Die religiösen Aussagen handeln von dem persönlichen Lebenszustande des Subjekts, und von dem Andern, welches in jenem zuständlichen Bewusstsein unmittelbar mitgesetzt ist, nur sofern es als Moment unsers Selbstbewusstseins gegeben ist. „Unmittelbar wissen wir im religiösen Bewusstsein nur um uns selbst, wie wir thatsächlich auf Gott bezogen sind, und damit zugleich um Gott, wie er thatsächlich auf uns bezogen ist, beides zugleich; mittelbar wissen wir zugleich um unsre Welt, wie sie uns im Lichte des frommen Selbstbewusstseins erscheint, und wie unser frommes Selbstbewusstsein durch die Anschauung unsrer Welt afficirt wird".

Da im religiösen Bewusstsein stets eine innere Anschauung und ein Gefühl in unmittelbarer Einheit verbunden sind, enthält auch „jede ursprünglich religiöse Aussage einerseits eine bestimmte Weise, wie die bildende Anschauungskraft die wirksame Gegenwart Gottes in der Welt und im eignen Innern erfasst, andrerseits eine bestimmte Weise, wie das unmittelbare Selbstbewusstsein in dieser Anschauung sich zugleich innerlich bestimmt und zur Thätigkeit aufgefordert fühlt". In dieser unmittelbaren Einheit ist das Anschauungsbild stets vollkommen wahr, d. h. der zutreffende Ausdruck für eine thatsächliche religiöse Erfahrung. Sobald es dagegen von jenem Gemüthsausdruck getrennt und in der Erinnerung für sich fixirt wird, wird es nothwendig zur Vorstellung von einem übersinnlichen Gegenstand, welche sich, sobald sie für objektive Erkenntnis genommen wird, nothwendig als inadäquat erweist.

Alles religiöse Erkennen bewegt sich nothwendig in Bildern, und alle Läuterung der religiösen Vorstellungen führt nicht zur völligen Beseitigung dieser Bilder, sondern nur dazu, den geistigen Gehalt der sinnlich-bildlichen Anschauung im Unterschiede von ihr zum Bewusstsein zu bringen und an die Stelle unpassender Bilder zutreffendere zu setzen. Die bestimmte Form der religiösen Vorstellung ist bedingt durch die jeweilige geistige Entwicklungsstufe des Frommen und erleidet daher bei veränderter

Weltanschauung nothwendig eine Umbildung, die bei gleichmässiger Entwicklung des geistigen Lebens eine unmerkliche und stetige ist, bei dem Zurückbleiben der religiösen Vorstellung hinter dem theoretischen Weltbewusstsein oft durch schwere Kämpfe hindurchführt. Das religiöse Interesse fordert die Vergeistigung der religiösen Vorstellung nur dann, wenn die bestimmte Form der religiösen Vorstellung als Trübung des geistigen Gehalts empfunden wird, oder als Aberglauben erscheint. Die Identificirung einer psychologisch und historisch bedingten Vorstellung mit der religiösen Wahrheit selbst gibt den Begriff der Orthodoxie. Dagegen wendet sich die Verstandeskritik als Heterodoxie mit Umdeutungen im Einzelnen, als Unglaube die Realität des religiösen Verhältnisses selbst leugnend. Ihre wahre Aufgabe löst die Kritik erst dann, wenn sie die verschiedenen religiösen Aussagen als die psychologisch und geschichtlich bedingten Vorstellungsformen versteht, in denen das religiöse Grundverhältnis, nämlich die im Menschengeist wirklich sich vollziehende Einheit von real unterschiedenem göttlichen Offenbarungs- und menschlichen Glaubensakte, von einer bestimmten Seite her zum Ausdrucke kommt. Damit sind als Abwege bezeichnet der Mysticismus, welcher die vom Frommen unmittelbar empfundene Vereinigung des göttlichen und des menschlichen Geistes auch wissenschaftlich behauptet, der Supranaturalismus und der Rationalismus, welche beide Offenbarung und Religion als für sich bestehende Thatsachen unterscheiden, aber so, dass jener durch einseitige Betonung der objektiven Realität der göttlichen Offenbarung die menschliche Seite im religiösen Verhältnis nicht zu ihrem Rechte kommen lässt, dieser dagegen die Religion so einseitig als wahrhaft menschlichen Vorgang auffasst, dass die objektive Göttlichkeit des Offenbarungsinhaltes aufgehoben wird. Jede religiöse Aussage muss daher die göttliche Ursächlichkeit im religiösen Vorgang von dem Zusammenhang endlicher Ursachen und Wirkungen unterscheiden, darf aber auch diesen Unterschied nicht wieder sinnlich vorstellen, d. h. die göttliche Ursächlichkeit nicht wieder nach Art einer endlichen Ursache in den endlichen Causalzusammenhang verflechten. Danach bestimmen sich die vier Hauptirrthümer, in welche die dogmatische Reflexion durch sinnliche Fassung entweder der Einheit oder des Unterschiedes der göttlichen Ursächlichkeit und der endlichen Ursachen gerathen kann: der Pantheismus identificirt die wirksame Gegenwart Gottes im Endlichen mit dem räumlich-zeitlichen Dasein und dessen Causalzusammenhang überhaupt, oder mit der Entwicklung des menschlichen Geistes in einer Weise, dass dadurch die schlechthinige Erhabenheit Gottes über Welt und Menschengeist aufgehoben wird; der Deismus denkt die schlechthinige Erhabenheit Gottes über das Endliche nach der Weise des endlichen Daseins, d. h. Gott räumlich und zeitlich der Welt gegenüberstehend, und hebt dadurch die wirksame Gegenwart Gottes in der Welt auf;

der Determinismus fasst die Abhängigkeit des Menschen als ein unmittelbares Gewirktwerden der Vorgänge des menschlichen Geisteslebens durch Gott und setzt damit die menschliche Freiheit zu einem blossen Scheine herab; der Pelagianismus unterscheidet die religiöse Freiheit des Menschen und das göttliche Wirken in ihm nach Art zweier selbstständiger endlicher Ursachen, und hebt damit die religiöse Abhängigkeit des Menschen auf.

Die historischen Religionen entstehen innerhalb der religiösen Gemeinschaft, die ihren Ursprung dem Umstande verdankt, dass der Fromme in die Beziehung auf Gott alle ihm gleichartige Wesen mit aufnimmt und sie dadurch zu einer geistigen Einheit zusammenfasst. Ihren unmittelbaren Ausdruck findet die Religion als Sache der Gemeinschaft im Cultus, einen mittelbaren in der gemeinsamen religiösen Lehre und Sitte. Die geschichtlich vorliegende Mannichfaltigkeit der Religionen ordnet sich nach Stufen und Arten; jene müssen aus dem Wesen der Religion erklärt werden, nämlich aus einer verschiedenen Bestimmtheit des innern Verhältnisses des Gottesbewusstsein zum Selbst- und Weltbewusstsein, diese aus nebensächlichen, theils natürlichen und psychologischen, theils geschichtlichen Verschiedenheiten. „Jeder eigenthümlichen Religion liegt sonach einerseits ein eigenthümlicher Umkreis natürlicher Verhältnisse oder geschichtlicher Thatsachen und eine dadurch bedingte eigenthümliche Weltanschauung, andrerseits eine eigenthümliche Bestimmtheit des frommen Bewusstseins und des in dieser sich ausdrückenden religiösen Verhältnisses zu Grunde". Das aus dem eigenthümlichen Grundgefühle und der eigenthümlichen Grundanschauung auszumittelnde Grundverhältnis einer Religion ergibt das Prinzip derselben, während die Ausprägung dieses Prinzips in bestimmten religiösen Vorstellungen und Handlungen theils natürlich und psychologisch, theils geschichtlich bedingt ist. Die beiden Hauptstufen der Religion sind die Naturreligion und die Culturreligion. Aeusserlich schreitet die Entwicklung von den Familien- und Stammesreligionen fort zu den Volksreligionen, von diesen zu den positiven, d. h. auf persönlicher Stiftung beruhenden, welche sich zu Weltreligionen zu erweitern suchen. Dem entsprechend schreitet die innere Entwicklung von der unmittelbaren Belebung der Naturobjekte (Naturreligion im engern Sinn) fort zur Unterscheidung der Dinge von den in ihnen waltenden Mächten und deren Personificirung, (mythologische Religion) womit die Beziehung des Gottesglaubens auf die sittlich-socialen Verhältnisse des Menschenlebens beginnt, und von da zur Anerkennung der Erhabenheit des Göttlichen wie über die Natur, so über das natürlich-sinnliche Menschenleben, (ethische Religion) bis zum Glauben an die reine Geistigkeit Gottes. Die Anfangs zufällige und fliessende Vielheit göttlicher Mächte (Polydämonismus) bildet sich fort entweder zu einem geordneten Göttersystem (Polytheismus) oder zur Identificirung des Nationalgottes mit der

höchsten Gottheit, woraus erst später durch die Aufnahme ethischer Beziehungen in den Gottesglauben reiner Monotheismus sich entwickelt. Der Inhalt des Gottesglaubens geht von dem Bewusstsein der göttlichen Macht fort zur Anerkennung der göttlichen Intelligenz, und von da zum Glauben an die sittliche Vorbildlichkeit Gottes; letzterer führt von dem Glauben an die unmittelbare Gottverwandtschaft des Menschen zum Bewusstsein des Gegensatzes zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen, und erst von hier zum Vertrauen auf die erlösende und versöhnende Gnadengegenwart Gottes. Dem entspricht die Entwicklung des religiösen Verhältnisses, indem der Mensch zunächst durch unmittelbare Einwirkung auf die Gottheit sich von Furcht zu befreien sucht, dann von Ehrfurcht vor den erhabenen Göttern und Dankbarkeit gegen ihre Hulderweisungen bewegt wird, und erst in den ethischen Religionen zu den Gefühlen der Demuth, des Vertrauens und der Liebe, sowie zum Streben nach Gottähnlichkeit und Gottesgemeinschaft sich erhebt. Das Christenthum ist der Glaube an die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus, d. h. die Gewissheit, dass das vollkommene religiöse Verhältnis in ihm thatsächlich offenbart und durch ihn für uns vermittelt ist. „Das religiöse Prinzip des Christenthums ist daher das in Jesu persönlichem Selbstbewusstsein thatsächlich verwirklichte, mittelst des Glaubens an ihn als Thatsache des gemeinsamen und individuellen Bewusstseins sich beurkundende religiöse Verhältnis der Sohnschaft bei Gott, in welchem an die Stelle des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott in ihrem wahrhaft geistigen Sinne, als unmittelbar persönliche Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschengeiste, getreten ist".

Den objektiven Wahrheitsgehalt der nach ihrer psychologischen Entstehung und Gesetzmässigkeit untersuchten religiösen Vorstellungen für unser Wissen festzustellen, lehnt Lipsius nicht bloss für die Dogmatik, sondern auch für die Religionsphilosophie ab. Das ist eine Arbeit, welche über die Grenzen unsrer möglichen Erkenntnis hinausgeht. Dies bildet die Grunddifferenz zwischen Lipsius und Biedermann. Lipsius sieht in Biedermann's Behauptung des reinen Denkens eine Nachwirkung des idealistischen Irrthums, dass die logischen Gesetze unsers Denkens identisch seien mit den Gesetzen des objektiven Geschehens. Biedermann andrerseits sieht in Lipsius' Ablehnung auch der immanenten Metaphysik einen Rest der transscendenten Metaphysik, welcher ihn hindere, zur Macht des Denkens das rechte Vertrauen zu fassen. — In diesem Streit auf die eine oder die andere Seite zu treten, ist hier nicht unsre Aufgabe.

Der geistige Gehalt der religiösen Vorstellungen lässt sich nicht auf die Form des Wissens bringen, denn Wissen und Glauben haben ganz verschiedene Gebiete. „Das Gebiet der Wissen-

schaft ist die unsrer — inneren und äusseren — Erfahrung zugängliche Erscheinungswelt. Das Gebiet des Glaubens dagegen liegt immer über die gegenwärtige Erfahrung, ja über jede unter den gegebenen Bedingungen unsrer Erkenntnis mögliche Erfahrung hinaus". Die Metaphysik, welche eine Erkenntnis des Uebersinnlichen zu geben verspricht, unternimmt eine Aufgabe, welche sie nicht zu lösen vermag. Darauf deutet schon die Thatsache, dass die metaphysischen Systeme trotz des Anspruchs auf apodiktische Gewissheit niemals allgemeine Anerkennung gefunden haben. Es folgt mit Nothwendigkeit daraus, dass alle unsre Erkenntnis sich vollziehen muss in den Formen, welche in unsrer psychophysischen Organisation begründet sind. Diese nothwendigen Formen unsers Denkens gehen sämmtlich zurück auf die Form der räumlichen Anschauung. Daraus folgt: „Beruht die räumliche Anschauung als apriorische Form der Erfahrung im Subjekt, so kann sich auch ihre Gültigkeit nicht über den Bereich der Erfahrung hinauserstrecken. Beruhen ferner alle unsre Verstandesbegriffe auf räumlicher Anschauung, so folgt weiter, dass sie jenseits des Bereichs des räumlich (und zeitlich) erscheinenden Daseins keine Bedeutung haben". Die Welt der Erscheinungen ist das einzige Objekt unsrer Erkenntnis. „Wir müssen um der Begrenztheit unsrer Erfahrung willen annehmen, dass diese Erscheinungswelt, zu welcher ja das empirische Ich selbst, soweit wir es erkennen können, mitgehört, kein ausschliessliches Produkt unsres subjektiven Bewusstseins, sondern der Reflex eines objektiven Daseins in unserm Bewusstsein ist. Eben hierdurch entsteht uns als letzter Grenzbegriff unsrer Erkenntnis der Begriff eines „Dinges an sich", welches unwillkürlich als „Ursache der Erscheinung" vorgestellt wird, im Grunde aber nur eine problematische Bezeichnung für die Begrenztheit unsrer Erfahrung ist. Ueber diese Grenze hinaus gibts für die Wissenschaft nur noch Vermuthungen oder Postulate". Das Ding an sich im negativen Sinn ist das Objekt unsrer Erfahrung, sofern wir das subjektive Element derselben eliminiren, wird also durch Ausscheidung dieses subjektiven Elementes in fortschreitender Annäherung erkannt, aber die letzten „Ursachen" der Erscheinungen und ihrer Gesetze liegen jenseits aller Erfahrung. „Das „Ding an sich" oder das Noumenon im positiven Sinne, dieser supponirte Grund alles Denkens und Daseins überhaupt, ist wissenschaftlich nicht einmal mit Sicherheit erweislich, geschweige denn erkennbar". Wir können eine derartige Einheit vermuthen, „aber wir können nicht wissen, ob dieser postulirte Einheitsgrund unsrer Welt räumlich oder unräumlich ist, ob er mit dem Inbegriff alles Seins überhaupt, dem „Universum", oder der Totalität der lebendigen Kräfte zusammenfällt, oder ob er vielmehr zur objektiven Welt sich ähnlich verhält, wie das transscendentale Ich zu unserer Erscheinungswelt".

In der Vielheit der Erscheinungen die zu Grunde liegende

Gesetzmässigkeit aufzuzeigen, das ist die letzte Aufgabe der Wissenschaft. Wenn wir dagegen eine letzte Causalität oder eine höchste Einheit aller Erscheinungen behaupten oder den Gedanken eines Weltganzen entwerfen, so gehen wir über die Grenze der Erfahrung und daher der uns möglichen Erkenntnis hinaus. Metaphysik und Religion thun beide diesen Schritt*), aber beide folgen dabei nur der bildenden Anschauungskraft oder Phantasie. Beide entwerfen damit eine einheitliche Weltanschauung, aber beide gehen damit über das Gebiet des Wissens hinaus. Jede einheitliche Weltanschauung, obgleich sie über die Erfahrung hinausgeht, muss doch an die gesicherten Ergebnisse unsrer Erfahrungserkenntnis anknüpfen und darf gegen dieselben nicht verstossen. In dieser Rücksicht kommt auch derartigen Weltanschauungen, obgleich sie alle über die Erfahrung hinausgehen, ein verschiedener Werth zu. „Der praktische Werth einer solchen Weltanschauung wird in dem Grade beruhen, als sie die Selbstbehauptung unseres Geistes gegenüber dem Mechanismus der Erscheinungen zu sichern, den Werth unsres Daseins zu erhöhen vermag. Ihr wissenschaftlicher Werth beruht in dem Maasse, als es gelingt, ohne Zwang die Thatsachen unsrer Erfahrung ihr einzugliedern. In dem Maasse, als es uns gelingt, aus jener idealen Anschauung Sinn und Bedeutung, Zweck und Zusammenhang der Erscheinungswelt zu deuten, wird sie vor dem Verdachte bewahrt, blosse „Dichtung" zu sein".

Dies gilt von der Religion wie von der Metaphysik. Daraus ergibt sich, dass die Religionsphilosophie, wenn sie auch eine direkte Erkenntnis Gottes nicht zu bieten und einen direkten Beweis für die Richtigkeit der religiösen Weltanschauung nicht zu leisten vermag, doch wenigstens den indirekten Beweis liefern kann und soll, „dass die religiöse Lebensansicht unter allen möglichen Lebensansichten die befriedigendste sei". Daher hat auch die Dogmatik für die Bearbeitung des christlichen Dogmas die doppelte Rücksicht zu nehmen, einmal, dass die einzelnen Sätze den zutreffenden Ausdruck des christlichen Prinzips enthalten, ferner, dass sie mit den gesicherten Ergebnissen aller wissenschaftlichen Erfahrung vereinbar sind. — Gegen diese Forderung wendet Herrmann ein, dass dadurch die dogmatischen Aussagen ihres eigenartigen religiösen Gehaltes entleert und zu einer gleichartigen Fortsetzung des Welterkennens herabgesetzt werden. Auch Ritschl glaubt die Eigenartigkeit der religiösen Aussagen durch Ablehnung der Metaphysik nicht hinlänglich gewahrt, sondern knüpft dieselben im Sinne der Kantischen Ethikotheologie aufs Engste an das sittliche Bewusstsein an.

---

*) Von untergeordneter Bedeutung ist, dass Lipsius in der ersten Auflage der Dogmatik mit Ritschl die Auffassung der Welt als Einheit auch in der Philosophie aus religiösem Antrieb herleitet, dagegen schon in den Dogmatischen Beiträgen (S. 15) eine andre Ansicht vertritt.

III.

Leider besitzen wir von Ritschl selbst keine umfassende Behandlung religionsphilosophischer Fragen*); das Lehrbuch für den Religionsunterricht übergeht mit Recht die allgemeinen Erörterungen, das dogmatische Hauptwerk erörtert nur gelegentlich, oft in bedauerlich aphoristischer Weise diejenigen Probleme, welche mit der christlichen Centrallehre von der Rechtfertigung und Versöhnung in nur entferntem Zusammenhange stehen, die Streitschrift geht nur auf diejenigen Punkte ein, welche von Gegnern in Anspruch genommen waren. Daher erklärt es sich, dass auch unsre folgende Darstellung der Vollständigkeit ermangelt.

Ihren Anhängern oder den Gliedern der christlichen Kirche ist die christliche Religion unmittelbar gewiss; aber in ihrem Begriff liegen zwei Antinomien, welche eine wissenschaftliche Bearbeitung fordern; einmal nämlich erhebt diese geschichtlich besondere Religion den Anspruch, die allgemeine Religion der Menschheit zu sein, ferner verlangt sie als die vollendet geistige und absolut sittliche Religion, die Freiheit des Menschen mit seiner Abhängigkeit von Gott zusammen zu denken.

Wenn man unternimmt, die christliche Gottesidee als allgemeine Wahrheit geltend zu machen, so fragt sich zunächst, ob dies möglich ist? Religion und theoretisches Erkennen sind entgegengesetzte Geistesthätigkeiten, welche sich auf dasselbe Feld von Objekten, nämlich auf die Welt und auf das Geistesleben beziehen. Jede Religion ist Weltanschauung unter der Idee Gottes und Selbstbeurtheilung aus der Abhängigkeit von Gott im Verhältnis zur Welt. In der religiösen Weltanschauung werden die Vorstellungen über Erscheinungen in der Natur und der Menschengeschichte durch ihre Verknüpfung mit dem Gedanken Gottes auf einen eigenthümlichen Werth bestimmt. In diesen objektiven Zusammenhang reiht die religiöse Selbstbeurtheilung auch das Subjekt ein und ist in Folge dessen stets mit einem Gefühl der Lust oder Unlust verbunden, welches wiederum als Motiv

---

*) Von den Schriften Ritschl's kommen in Betracht: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung". (3 Bde. Bonn 1870—74). „Unterricht in der christlichen Religion". (2. Aufl. Bonn 1881). „Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr". (Bonn 1881). Eine freundlich gehaltene, klare Darstellung gibt Jul. Thikötter: „Darstellung und Beurtheilung der Theologie Ritschl's" in den Deutsch-Evangelischen Blättern, Jahrg. 1883. Heft 1—3. Von den Gegenschriften nennen wir: A. W. Dieckhoff: „Die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Ein Votum über die Theologie Ritschl's". (Leipzig 1882). A. Fricke: „Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, unter besonderer Beziehung auf Ritschl's Theologie". (Leipzig 1882). Chr. E. Luthard: „Zur Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie" in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, Jahrg. 1881. Heft 12. H. Weiss: „Ueber das Wesen des persönlichen Christenstandes" in den Theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1881. Heft 3.

wirkt zum Handeln der Gottesverehrung. „Die Religion besteht also subjektiv in Weltanschauung, Gefühlserregung, Willenstrieb; sie bedient sich der drei elementaren geistigen Funktionen, des Vorstellens, Fühlens, Wollens“.

Der religiösen Weltanschauung ist eigenthümlich, dass sie auf die Vorstellung von einem Ganzen angelegt ist. Dies gilt nicht bloss von den monotheistischen Religionen; auch in den meisten polytheistischen Religionen zeigt sich deutlich genug die Annahme einer Einheit im Hintergrund. „Ueberhaupt aber drückt die Vorstellung von der Welt als der Einheit und als dem Ganzen, wo sie zu Stande kommt, einen Erwerb des religiösen Erkennens aus, da sie durch die eigentliche Erfahrung und Beobachtung überhaupt nicht erreichbar ist“. — Die religiöse Selbstbeurtheilung kann meist nicht direkt erkannt werden, sondern nur indirekt aus dem Cultushandeln, zu welchem sie den Willen antreibt. Denn, „in jedem Falle ist der Cultus die Erscheinung des Willensentschlusses, die Abhängigkeit von Gott und die eigene Befriedigung durch die Geltung der religiösen Weltanschauung zu verwirklichen. Die Gottesidee ist das ideelle Band zwischen der bestimmten Weltanschauung und der Bestimmung, welche sich der Mensch in der so oder so angeschauten Welt gegeben weiss; der Cultus ist die Realisirung dieser anerkannten Bestimmung des Menschen durch die Anstrengung seines Willens“. Dabei macht sich der Unterschied geltend, dass im Heidenthum „die Menschen in das Leben der Götter versetzt werden und in Freude oder Leid an dem erhebenden Genusse desselben theilnehmen“, dass dagegen im Judenthum und Christenthum die Menschen im Cultus „nur die Nähe Gottes suchen, nicht mit dem göttlichen Leben sich identificiren“, und neben dem cultischen Handeln ein sittliches anerkennen. — „Die Gottesidee begründet jene Wechselbeziehung zwischen der Weltanschauung und Selbstbeurtheilung, sofern sie mit den Attributen der Macht und der geistigen Persönlichkeit ausgestattet ist“. Beide Attribute gehören nothwendig zusammen, denn nur in dieser Verknüpfung kann die Gottesidee das in der Religion zum Ausdruck kommende Bedürfnis befriedigen. „Alle Religion entspringt aus dem Contrast, in welchen sich die Menschen ursprünglich hineingestellt sehen, dass sie gemäss ihrer natürlichen Ausstattung unselbständige Theile der Welt sind, abhängig und gehemmt von andern Wesen, welche auch nur Theile der Welt sind, und dass sie gemäss ihrer geistigen Kraftausstattung sich von aller Natur unterscheiden, und sich zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt fühlen“. Die Gottesidee und die nach ihr bemessene Weltanschauung hat überall die Bedeutung, „dem Menschen über den Contrast zwischen seiner natürlichen Lage und seinem geistigen Selbstgefühl hinwegzuhelfen, und ihm eine Erhabenheit oder Freiheit über der Welt und dem gewöhnlichen Verkehr mit ihr zu sichern“. Um diesem Zwecke zu dienen bedarf die Gottesidee beider Attribute, der Macht und

der Persönlichkeit, weil nur dann die Anerkennung der Abhängigkeit von Gott eine Hebung des menschlichen Selbstgefühls zur Folge haben kann.

„Da etwas, was überall unter denselben Umständen eintritt, auf ein Gesetz hinweist, so ist die Religion als das geistige Organ des Menschen, sich mit der Hülfe Gottes von der gewöhnlichen natürlichen Bedingtheit seines Lebens frei zu machen, ein praktisches Gesetz des menschlichen Geistes". Dieser Zweck wird auch durch keine andre geistige Funktion erreicht, weder durch das Erkennen, noch durch das Handeln. „Die Ergänzung seines eigenthümlichen Selbstgefühls erreicht eben der Geist durch seine Beziehung auf Gott in der religiösen Weltanschauung so, dass seine Abhängigkeit von Gott ihn für die Abhängigkeit von der Welt entschädigt, und ihm seinen Werth verbürgt, mit und durch Gott ein eigenthümliches Ganzes zu sein". Dies Streben ist der charakteristische Ausdruck für den Trieb der Religion auf allen Stufen, doch gelangt es erst im Christenthum als der vollkommenen Religion zur vollständigen Klarheit und zur allseitigen Ausführung. Im Christenthum erst tritt die Wechselbeziehung klar hervor zwischen dem Verständnis der Welt als eines Ganzen aus dem offenbaren Endzweck des Reiches Gottes, und der Schätzung der menschlichen Person als einer Grösse, deren Werth durch die ganze Welt nicht aufgewogen wird, doch ist der Trieb nach diesem Ziel der Grund der Religion auf allen ihren Stufen. — Dazu kommt noch als gemeinsames Merkmal aller Religionen, dass sie ihren Ursprung aus Offenbarung ableiten. Auch der christlichen Religion ist es wesentlich, „dass man in der Person seines Stifters den Schlüssel für die Weltanschauung, den Maassstab für den Umfang und die Art der sittlichen Aufgabe, sowie für die Weltstellung anerkennt, welche der Mensch im Christenthum zu nehmen hat, und den Maassstab, nach welchem die Gottesverehrung, das Gebet berechtigt und vollgültig ist". Dies Merkmal der Offenbarung ist der Religion nothwendig, weil nur durch die in ihr wirksame Besonderheit die Religion ein Ganzes von Weltanschauung wird und den Impuls für bestimmte Handlungen erhält.

Religion und theoretisches Erkennen sind also wesentlich verschieden. Letzteres richtet sich auf die allgemeinen Gesetze des Erkennens und des Daseins von Natur und Geist. Mit den eignen Mitteln erreicht es garnicht das höchste allgemeine Gesetz des Daseins, es ist vielmehr immer ein Trieb der Religion, welcher dem Anspruch der Philosophie auf eine Gesammtweltanschauung zu Grunde liegt. Dieselbe ist auch ebenso ein Objekt der anschauenden Phantasie, wie die religiöse Vorstellung von Gott und Welt. Deshalb ist auch der Gegensatz bestimmter philosophischer Systeme und bestimmter religiöser Weltanschauungen nicht ein Conflikt des Glaubens mit dem Wissen, wie so häufig behauptet wird, sondern der Widerstreit verschiedener Weisen, dem religiösen

Trieb nach Entwerfung einer Gesammtweltanschauung nachzugeben. Betreffs der hellenischen Philosophie ist dies zweifellos. Es widersprach nicht bloss die sachliche Beobachtung der Natur und ihrer Gesetze der religiösen Verbindung zwischen Naturanschauungen und Gottesidee, es widersprach auch die straffe einheitliche Weltanschauung der Philosophen der mangelhaften Einheit des Polytheismus. Es gilt auch von dem Widerspruch, welchen in der Gegenwart Pantheismus und Materialismus gegen das Christenthum erheben. Mag die Naturwissenschaft die mechanische Gesetzmässigkeit aller sinnenfälligen Dinge aus der mannichfaltigen Bewegung der einfachen begränzten Kräfte richtig und widerspruchslos begreifen, als Gesammtweltanschauung begeht der Materialismus den Fehler, dass er den Unterschied der unorganischen Wesen von der höheren Stufe des Daseins ausser Acht lässt und auch letztere aus den Gesetzen des Mechanismus zu erklären sucht. „Also die Collision, welche vorgeblich zwischen Naturwissenschaft und christlicher Religion stattfindet, besteht in Wirklichkeit zwischen dem mit der wissenschaftlichen Naturbeobachtung verschmolzenen Triebe der Naturreligion und der Geltung der christlichen Weltanschauung, welche dem Geiste seinen Vorrang vor der ganzen Natur sicher stellt". Auch der Pantheismus hat die verschiedenen Formeln zur Erklärung des Weltganzen nicht durch Anwendung der eigentlichen wissenschaftlichen Erkenntnismethode gewonnen, mag er nun die abgestuften Gebiete der Wirklichkeit aus dem Gesetz der Construction der Raumgrösse ableiten, oder aus dem Gesetz des Pflanzenlebens, oder dem der lyrisch-musikalischen Empfindung, oder dem des logischen Denkens. Die weite Verbreitung der pantheistischen Weltanschauung erklärt sich nicht aus einer Zunahme des philosophischen Denkens, sondern daraus, dass sie den religiösen Trieb nach Gesammtanschauung der Welt mehr befriedigt, als die christliche Ueberlieferung. Sie kann aber den Menschen nur auffassen als eine vorübergehende Ausstrahlung der Weltseele oder als ein Glied der geistigen Entwicklung der Menschheit, welches durch den Fortschritt derselben überwunden und zur Unselbständigkeit herabgesetzt wird, und erreicht daher nicht diejenige Schätzung der Bestimmung und des Werthes der menschlichen Person, welche im Christenthum massgebend ist.

Wem die christliche Idee Gottes feststeht, der wünscht auch, dass das theoretische Erkennen dieselbe anerkenne. Das führt auf die Beweise für das Dasein Gottes. Diese nämlich wollen nicht die Gewissheit von der Wirklichkeit Gottes verstärken oder gar erst hervorrufen; die Wirklichkeit Gottes ist verbürgt durch die Erfahrung von seiner Wirksamkeit, nämlich durch die Gefühlserregungen und Willensbewegungen, welche dem Menschen die Gewissheit geben, dass er als eigenthümliches Ganze seine Stelle in der Welt oder über der Welt einnimmt. Die Beweise suchen nur das Neue zu erreichen, „dass in dem wirklichen Gott, der dem Menschen

sein spezifisches Selbstgefühl in und über der Welt verbürgt, auch das oberste Gesetz der Welt erkannt werde". Da die Religion ein praktisches Gesetz des menschlichen Geistes ist, kann die Gottesidee nur dann als Ausdruck des obersten Weltgesetzes erwiesen werden, wenn in die Vorstellung von der Welt die Bedeutung der menschlichen Geisteswelt ausdrücklich eingeschlossen wird. Deshalb erreichen auch der kosmologische und der teleologische Beweis, welche diese Rücksicht nicht nehmen, die Gottesidee nur dadurch, dass die religiöse Vorstellung des Weltganzen als das verschwiegene Motiv mitwirkt. Das theoretische Erkennen für sich führt weder auf einen einheitlichen Endzweck, noch auf eine zwecksetzende Intelligenz; jene Beweise geben daher nur eine Reflexion des Inhabers der christlichen Weltanschauung auf ihren Zusammenhang in sich. Erst der von Kant in der „Kritik der Urtheilskraft" aufgestellte moralische Beweis entspricht jener Forderung. Er geht davon aus, dass in der Sinnenwelt vernünftige Wesen nach moralischen Gesetzen handeln, welche ihr bestimmungsmässiges Dasein und Thun als Endzweck auch der sinnlichen Welt beurtheilen. Diese Thatsache der Erfahrung begreift man nur bei Anerkennung der christlichen Gottesidee. Kant fehlt nur darin, dass er diesen Beweis nur als praktischen gelten lassen will. Dadurch reducirt sich seine Bedeutung auf den Nachweis, dass die Werthschätzung des sittlichen Handelns als einer Realität, welche den Endzweck der ganzen Welt bildet, mit dem christlichen Glauben an die Wirklichkeit Gottes verbunden ist. Er hat vielmehr theoretische Bedeutung. Das theoretische Erkennen findet neben der Realität der Natur auch die Realität des Geisteslebens als gegeben vor; es muss nicht bloss beide als gleich wirklich anerkennen, sondern hat auch die Aufgabe, ein Gesetz des Zusammenseins der beiden verschiedenartigen Systeme von Wirklichkeit zu suchen. Im Wissen wie im Handeln behandelt der Geist die Natur als etwas, was für ihn da, oder was Mittel für seinen Zweck ist. Das Recht dazu gibt erst die christliche Gottesidee. „In der christlichen Religion nämlich sichert sich der Geist seine übernatürliche Eigenthümlichkeit als eines Ganzen durch die Gefühlsstimmung und Willenserhebung, welche bedingt sind durch die Idee des rein geistigen Gottes, der als der Schöpfer des Weltganzen Alles demgemäss leitet, dass die Menschen in der Gemeinschaft mit Gott und als Glieder seines sittlichen Reiches zum Zwecke der Naturwelt bestimmt sind". Will also die theoretische Erkenntnis nicht darauf verzichten, den Grund und das Gesetz des Zusammenseins von Natur und Geistesleben zu begreifen, so muss sie die christliche Gottesidee auch als wissenschaftlich gültige Wahrheit annehmen und den Grund wie das Gesetz der wirklichen Welt in dem schöpferischen Willen anerkennen, in welchem die Bestimmung der Menschen zum Reiche Gottes als der Endzweck in der Welt einzuschliessen ist. Dadurch ist der Anspruch der christlichen Re-

ligion gerechtfertigt, trotz der Besonderheit ihres geschichtlichen Ursprungs als allgemein gültige Wahrheit anerkannt zu werden.

Abzuweisen ist dagegen die im Mittelalter und in der protestantischen Orthodoxie gangbare Einmischung einer falschen Metaphysik in die Theologie. Aus dem spätern Platonismus ward für den Gottesbegriff das Schema des gränzenlosen, unbeschränkten Seins hereingebracht, welches nur den negativen Sinn von Nicht-Welt hat. Diesem Schema wurde dann der Begriff der Ursache untergeschoben, diese durch die Unterschiebung des Endzweckes der Welt zur Persönlichkeit erhoben, und endlich diesem formalen Schema der Persönlichkeit der ganze Inhalt der christlichen Gottesidee zugerechnet, obgleich kein nothwendiger Zusammenhang zwischen dem in sich verchlossenen Denken seiner selbst und den Attributen der Offenbarung und Menschenliebe nachgewiesen werden konnte. Wie dieses Verfahren geschichtlich erklärlich ist, so ist es auch geschichtlich bereits gerichtet durch den schneidenden Widerspruch, welcher seit dem Auftreten des Deismus unter Berufung auf die natürliche Vernunft gegen die christliche Offenbarung erhoben worden ist.

Dennoch wird auch gegenwärtig noch dasselbe falsche Verfahren beobachtet, dass man zunächst mit den Mitteln der Metaphysik eine sog. natürliche Theologie zu gewinnen sucht und alsdann den Nachweis unternimmt, die christliche Offenbarung sei wahr, weil sie mit jener übereinstimme und nur einige, von ihr unerreichbare Erkenntnisse hinzufüge. Diese hergebrachte Verwerthung der Metaphysik in der Theologie ist vom Uebel und muss mit aller Entschiedenheit abgewiesen werden. Die Metaphysik will die allgemeinen Gründe alles Seins untersuchen, sie fasst daher an demselben nur das gemeinsame Merkmal des Seins ins Auge und übersieht die besonderen Merkmale der verschiedenen Dinge, auch den Unterschied von Natur und Geist. Deshalb bedeutet die Einführung der metaphysischen Gotteserkenntnis in die christliche Theologie einen Rückfall in Heidenthum. Dazu kommt noch, dass die hergebrachte Metaphysik falsch ist, und zwar falsch nach den beiden Richtungen hin, dass sie die Erkenntnis der Erscheinungen unterscheidet von der Erkenntnis der Dinge an sich, und dass sie die Allgemeinbegriffe als das höhere, wirksame Sein in den Einzeldingen auffasst. Jenes verführt dazu, ein Wissen zu suchen von Gottes Sein an sich, abgesehen von seiner Offenbarung, dieses macht sich geltend in der Behauptung einer Wesens-Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, abgesehen von der Gemeinsamkeit der sittlichen Zwecke. (Unio mystica).

Das Christenthum ist „die monotheistische vollendet geistige und absolut sittliche Religion, sofern sie auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht und den Antrieb zu dem Handeln

aus Liebe in sich schliesst, welches auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist". Darin liegt die Schwierigkeit, dass die Abhängigkeit von Gott auf das höchste Maass gesteigert und zugleich die Bethätigung der menschlichen Freiheit nachdrücklich gefordert wird. Nur vorläufig wird diese Schwierigkeit dadurch gelöst, dass die religiöse Weltanschauung und Selbstbeurtheilung insoweit Sache unsrer Selbstthätikeit ist, als sie auf der subjektiven Anerkennung unsrer Abhängigkeit von Gott beruht. Völlig gelöst wird sie nur dadurch, dass derjenige Begriff, welcher die dem Christenthum eigenthümliche Abhängigkeit von Gott ausdrückt, nämlich die Rechtfertigung, „das Verhältnis, in welchem der einzelne Gläubige in seinem Heilsstande so von Gott abhängig ist, dass seine Sünde dabei nicht mehr in Betracht kommt" — so aufgefasst wird, dass auch die Selbständigkeit im sittlichen Handeln an der Abhängigkeit von Gott Theil hat. Diese Lösung ist in der christlichen Idee Gottes als der Liebe, deren Correlat das Reich Gottes, ist als der Endzweck der Welt, mit gesetzt. Die Rechtfertigung ist gleichbedeutend mit der Sündenvergebung, oder Aufhebung des Schuldbewusstseins. Die Schuld im sittlichen Sinne ist der Ausdruck derjenigen Störung des bestimmungsmässigen Wechselverhältnisses zwischen Sittengesetz und Freiheit, welche aus dem gesetzwidrigen Missbrauch der Freiheit folgt. In der christlich-religiösen Ansicht, welche Gott als Urheber und wirksamen Vertreter des Sittengesetzes denkt, bezeichnet die Schuld den Widerspruch gegen Gott, in welchen der Einzelne wie die Gesammtheit durch Nichterfüllung des Sittengesetzes eingetreten ist. Sündenvergebung als Aufhebung der Schuld bedeutet daher, „dass der in der Schuld ausgedrückte Widerspruch, in welchem die Sünder zu ihm stehen, diejenige Gemeinschaft der Menschen mit ihm nicht hemmen soll, welche er aus höheren Gründen beabsichtigt". Sie ist also keine wahrheitswidrige Verneinung des Bestandes der Sünde, sondern die Unlust über die begangene Sünde wirkt auch nach empfangener Vergebung in der Erinnerung fort. Dagegen schwindet das mit dem Schuldbewusstsein verbundene Misstrauen gegen Gott, zu dem man sich im Widerspruch weiss, ein neu hergestelltes Zutrauen zu Gott greift Platz, und die positive Zustimmung des Willens zu Gott als dem höchsten Zwecke tritt ein.

Die Eigenschaft Gottes, nach welcher derselbe Urheber der Rechtfertigung ist, ist die Liebe. Die Bedingung, unter welcher der Mensch die Rechtfertigung erlangt, ist der Glaube, d. h. die Richtung des Willens auf Gott als höchsten Endzweck. Wie die Rechtfertigung an die geschichtliche Erscheinung und Wirksamkeit Christi geknüpft ist, so bezieht sie sich auch in erster Linie auf das Ganze der von Christus gegründeten religiösen Gemeinde, auf den Einzelnen dagegen nur in dem Maasse, als derselbe sich durch den Glauben dieser Gemeinde einreiht.

Völlig erklärt ist jener Gedanke der Sündenvergebung erst

dann, wenn in die Idee Gottes der Gedanke einer nothwendigen Art der Gemeinschaft der Menschen mit Gott eingeschlossen wird. Die Art der Gemeinschaft wird immer durch den gemeinsamen Zweck bestimmt. Der christliche Gottesbegriff ist die Liebe, d. h. „Wille, welcher aus dem Motive des Gefühls vom Werthe eines Objektes sich entweder auf dessen Aneignung oder auf dessen Förderung in seiner Art des Daseins richtet". Noch genauer muss die Liebe dahin bestimmt werden: „die Liebe erstrebt stetig, den eigenthümlichen Selbstzweck des andern persönlichen Wesens auszubilden und anzueignen, indem diese Aufgabe als nothwendige Aufgabe der eigenen Selbstzweckbestimmung, der uns bewussten Eigenthümlichkeit, beurtheilt wird". In Folge dieser Liebe hat Gott die Welt geschaffen, d. h. eine Vielheit von ihm gleichartigen Geistern, und die Natur als nothwendiges Mittel ihrer Hervorbringung. Zur Einheit wird die natürliche Vielheit der endlichen Geister zusammengefasst im Reiche Gottes. „Gott also ist die Liebe insofern, als er seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen selbst". Die Erreichung dieses Zieles erhebt die Menschen über ihre Natürlichkeit, doch ist die Bestimmung dazu in ihr Wesen mit eingeschlossen. Das Reich Gottes ist die „extensiv und intensiv umfangreichste Vereinigung der Menschheit durch das gegenseitige sittliche Handeln ihrer Glieder, welches über alle natürlichen und partikularen Bestimmungsgründe hinausgreift". Reich Gottes und Kirche sind wohl von einander zu unterscheiden. „Kirche sind die an Christus Glaubenden, sofern sie im Gebete ihren Glauben an Gott den Vater oder sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen. Reich Gottes sind die an Christus Glaubenden, sofern sie, ohne die Unterschiede des Geschlechtes, Standes, Volkes an einander zu beachten, gegenseitig aus Liebe handeln, und so die in allen Abstufungen bis zur Grenze der menschlichen Gattung sich ausbreitende Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Güter hervorbringen". Das Reich Gottes ist so sehr das Correlat der Liebe Gottes, dass die Hervorbringung desselben nicht bloss der Zweck der Welt ist, sondern zugleich die vollendete Offenbarung Gottes.

Damit löst sich die Schwierigkeit, dass das Christenthum als vollendet geistige und zugleich absolut sittliche Religion die Abhängigkeit von Gott mit der Selbstthätigkeit des freien Handelns zusammen zu denken verlangt. Die Freiheit besteht in der Selbstbestimmung nach demjenigen Endzweck, welcher durch den allgemeinsten Inhalt es möglich macht, ihm alle individuellen Triebe und alle sittlichen Zwecksetzungen besondern Umfanges unterzuordnen, oder christlich ausgedrückt, die stetige Selbstbestimmung aus dem Endzweck des Reiches Gottes. Da das Reich Gottes der Endzweck der Welt ist, ist mit dem freien Handeln zugleich das Bewusstsein verbunden, dass alle Wechselbeziehungen

zwischen der umgebenden Natur und der eignen persönlichen Naturbestimmtheit nur den Werth der Mittel für den Handelnden haben. Zugleich aber muss der Handelnde sich im ganzen Umfange seiner Selbstthätigkeit als abhängig von Gott denken, denn das Reich Gottes ist in den Selbstzweck Gottes eingeschlossen und von ihm abhängig. Dass wir uns abwechselnd die Freiheit des Handelns und die Abhängigkeit von Gott vorstellen, ist nur Folge unsrer Endlichkeit, welche uns hindert, den Zusammenhang des Ganzen in allen Räumen und Zeiten zu übersehen.

Den Gedanken, „dass die Gegenstände des christlichen Glaubens nicht in den Bereich des Welterkennens fallen“, hat in engem Anschluss an Ritschl, aber mit grosser Einseitigkeit und in unklar-schwerfälliger Untersuchung, W. Herrmann weiter ausgeführt und tiefer begründet*).

Er beginnt mit der Behauptung: „Die Pflege einer gemeinsamen Form der Religion in einer Kirche ist nur möglich, wenn derselben noch andre Gründe für die Gültigkeit der religiösen Anschauungen zu Gebote stehen, als die subjektiven Erlebnisse der Gläubigen“. Diese Gründe zu entwickeln oder die Allgemeingültigkeit der Religion zu beweisen, ist Aufgabe der Theologie. Die christliche Theologie hat diese Aufgabe von Alters her zu lösen versucht durch Anknüpfung der religiösen Aussagen an die wissenschaftlichen Erklärungen der Natur; auch in der Gegenwart versuchen Theologen von entgegengesetzter Parteistellung dasselbe Mittel. Dennoch lässt sich zeigen, dass dieses Verfahren nothwendig zu einer Verleugnung des eigenthümlichen Charakters der religiösen Aussagen führen muss, dass dagegen jener Beweis nur durch die Anknüpfung der Religion an die Sittlichkeit geführt werden kann.

Die Behauptung, die Welt des Glaubens sei dem wissenschaftlichen Naturerkennen unzugänglich, schliesst die Behauptung ein, dass letzteres begrenzt sei. Diese Grenzen des wissenschaftlichen Naturerkennens fallen besonders in die Augen, wenn wir für unsre Betrachtung von demselben das reine Erkennen unterscheiden. Das reine Erkennen ist „diejenige Thätigkeit des vorstellenden Bewusstseins allein, welche unmittelbar mit dem Dasein desselben gesetzt wird, ohne dass dabei der Einfluss jenes Inhalts der Menschenseele, der im Fühlen und Wollen bewegt wird, sich geltend macht“. Diese isolirte Thätigkeit des Vorstellens kann freilich niemals Objekt der psychologischen Beobachtung werden, aber sie lässt sich an dem vorliegenden Produkt unsers Vorstellens aufzeigen. Diese reine Thätigkeit des Erkennens aufge-

---

*) Vergl. „Die Metaphysik in der Theologie“. Halle 1876. „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“. Halle 1879. Da die zweite Schrift nur eine erweiterte Ueberarbeitung der ersten ist, haben wir sie unsrer Darstellung zu Grunde gelegt. Auf die vielfachen Unklarheiten dieses Werkes macht Krauss aufmerksam in den Jahrbüchern für protestantische Theologie. 1883. Heft 2.

zeigt zu haben, ist das Verdienst der Kantischen Erkenntnistheorie, durch welche der Theologie erst die Möglichkeit geschaffen ist, als selbständige Wissenschaft neben der Philosophie zu existiren. Alles Erkennen beginnt mit einer Mannichfaltigkeit von Zuständen des Bewusstseins oder Vorstellungen, welche in beständigem Wechsel begriffen sind. In dieser Mannichfaltigkeit vereinzelter Vorstellungen weiss sich das Bewusstsein als das identische Subjekt, welches sie alle als seine Vorstellungen hat. Dies ist nur dadurch möglich, dass die vielen Einzelvorstellungen auf ein Beharrliches bezogen werden; dazu dienen die räumliche Anschauung, die Begriffe der Substanz, der Causalität und der Wechselwirkung. Dieses reine Erkennen erweist sich als grenzenlos, weil die Mannichfaltigkeit der Vorstellungen eine unbegrenzte ist und das Suchen nach Beziehungen der verschiedenen Gegenstände zu einander nirgends ein Ende nimmt. Dieselbe Grenzenlosigkeit scheint auch dem wissenschaftlichen Naturerkennen zuzukommen, ist dasselbe doch Nichts weiter als eine absichtliche Steigerung der Vorstellungsthätigkeit. So lange also das Erkennen in Mathematik und Naturwissenschaft rein in seiner Art bleibt, stösst es auf keine Grenze; finden sich Gedanken, welche eine solche Grenze bezeichnen, so müssen sie ausserhalb der Sphäre des reinen Erkennens ihren Ursprung haben. Solche Gedanken sind in unserm Naturerkennen unzweifelhaft vorhanden. Schon der Grundsatz einer zusammenhängenden Begreiflichkeit der Natur und der nur dadurch mögliche Begriff eines Weltganzen, lässt sich ebensowenig aus den Bedingungen der Erfahrung erkenntnistheoretisch ableiten, als empirisch beweisen. Dasselbe gilt vom Begriff der Seele und des Dinges an sich. Mit diesen Begriffen operiren wir im Naturerkennen, sie bezeichnen ebensoviele Grenzen unsers Erkennens und können deshalb nicht aus dem reinen Erkennen oder aus unsrer theoretischen Thätigkeit stammen. Sie nehmen ihren Ursprung aus der Person, die nicht bloss erkennendes, sondern zugleich fühlendes und wollendes Wesen ist, näher aus dem praktischen Bestreben, die Natur zu beherrschen. Ihnen kommt daher auch nicht in demselben Sinne Realität zu, wie den Objekten des reinen Erkennens: hier bestimmen wir die Realität eines Gegenstandes nach seinen Beziehungen zu Vorstellungen von wirklichen Dingen, welche wir bereits besitzen, jene Begriffe haben nur die Realität einer Vorstellung überhaupt, sie sind so real, wie das fühlende und wollende Individuum, oder so real wie unsre Person. Denn die lebendige Person selbst ist die eigentliche Grenze des Naturerkennens, indem sie auf Grund eines Gefühls ihre Realität behauptet und das Erkennen als Mittel für ihre Zwecke verbraucht.

So hat uns die Vergleichung des begrenzten wissenschaftlichen Naturerkennens mit dem unbegrenzten reinen Erkennen zu der Einsicht geführt, dass unsre Erkenntnis häufig durch den Umstand beeinflusst wird, dass wir nicht bloss erkennende, son-

dern zugleich fühlende und wollende Wesen sind. Diese praktische Welterkenntnis, welche das reine Erkennen dem Zwecke der Person unterordnet, nimmt eine doppelte Gestalt an; je nach den Motiven wird sie Metaphysik oder Religion. Die Metaphysik ist praktische Welterklärung im Dienste des Erkenntnisstrebens. Ihr Anspruch, eine Erweiterung unsrer Welterkenntnis zu geben, ist freilich falsch; sie will die Welt beherrschen, sie den Zwecken unsrer persönlichen Existenz unterwerfen, aber mit den Mitteln der Welt selbst, auf mechanischem Wege. Die in jeder Wissenschaft enthaltene Voraussetzung, dass eine zusammenhängende Naturerklärung möglich sei, durch Entwerfung eines Weltganzen zu erhärten, ist Aufgabe der Metaphysik. Deshalb knüpfen auch ihre Systeme stets an den jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Welterklärung an und werden durch deren Fortschritt widerlegt. Das treibende Motiv derselben ist der Wille des Menschen, die Natur zu beherrschen; dieser setzt das Urtheil voraus, dass die Welt als Mittel dem Menschen als Zweck untergeordnet sei, ein Urtheil, das nur auf Grund des persönlichen Selbstgefühls Anspruch auf Wahrheit erheben kann. Während die Arbeit in der Natur unsern einzelnen Zwecken dient, bleibt als höchster Zweck die Erhaltung des menschlichen Individuums. Um jene durchzusetzen wird in der Metaphysik die Welt einer Macht unterworfen gedacht, welche ihr in ihrem gegenwärtigen Bestande immanent ist und den letzten Erklärungsgrund für denselben abgibt. Wo es dagegen auf Erhaltung des Individuums ankommt, wird die Macht gemeint, „welche die Welt, sie möge sein, wie sie wolle, mit verborgener Gewalt dem höchsten Zwecke des Menschen unterwirft. Wenn die Ueberzeugung von der Realität dieser Macht das ganze geistige Leben des Menschen beherrscht, so hat derselbe Religion". In dem höchsten Zweck nimmt der Mensch neben der Erhaltung seiner Person auch das höchste Gut auf als die Gesammtheit seiner concreten, je nach dem Stande der Cultur wechselnden Einzelzwecke. Deshalb erhält auch in der Religion jene die Natur zum Besten des Menschen beherrschende Macht je nach der Beschaffenheit des höchsten Gutes einen concret bestimmten Charakter, soll sie doch über die Welt das höchste Gut ausbreiten, wie es im Geiste des Menschen bereits lebt. Deshalb muss auch die praktische Welterklärung der Religion nothwendig mit dem Anspruch absoluter Wahrheit auftreten, während die Metaphysik grade dann ihren wissenschaftlichen Werth verliert, wenn sie ihren hypothetischen Charakter aufgibt. Also: „Wenn ich ein Weltganzes vorzustellen suche, weil ich die Vielheit der Dinge in einem niemals fehlenden gesetzlichen Zusammenhange begreifen will, so begebe ich mich auf den Weg der Metaphysik. Wenn ich ein Weltganzes vorzustellen suche, weil ich mich als meines höchsten Gutes bewusste Person in der Vielheit der Dinge nicht verlieren will, so erhalte ich den Antrieb zum religiösen Glauben". Während also die Metaphysik „den dem Er-

kennen erschlossenen gesetzlichen Zusammenhang der einzelnen Theile zu bestätigen“ sucht, kann die Religion den Willen der höchsten Macht recht wohl so vorstellen, „dass ein gesetzliches Zusammenwirken der Theile der Welt damit unvereinbar erscheint“. „Diejenige Einheit der Welt, welche nur religiös interessirt, ist gegen die durch die wissenschaftliche Naturerklärung hergestellte Ordnung völlig indifferent“.

Hält man das Reale, auf welches sich die Metaphysik bezieht, für identisch mit demjenigen, welches von der religiösen Ueberzeugung umfasst wird, so kann man einen von zwei Abwegen nicht vermeiden. „Entweder versucht man unwillkürlich die freie Beweglichkeit der Forschung aufzuheben, welche die thatsächlich gegebene Welt ergründen soll, oder man wird auf der andern Seite dazu gedrängt, die Gewissheit des religiösen Glaubens von Erkenntnissen abhängig zu machen, deren schwankender Charakter den Bedürfnissen widerspricht, welche die Religion befriedigen soll. Die Interessen der wissenschaftlichen Welterkenntnis und der Religion drängen also in gleicher Weise dazu, die Differenz der Objekte in Metaphysik und Religion anzuerkennen“. Das Wahrhaftwirkliche der Metaphysik führt uns nicht über die erklärbare Wirklichkeit hinaus, weil es nur dasjenige ausspricht, was jener immanent ist, wenn wir ihre continuirliche Begreiflichkeit voraussetzen. Seine Realität beruht also auf der Beziehung desselben zu andern vorgestellten Objekten. Die Realität der Gegenstände des religiösen Glaubens beruht dagegen auf ihrem „Verhältnis zu der Bestimmtheit unsers Selbstbewusstseins, welche uns als unabänderlich gilt, weil wir ihren unvergleichlichen Werth im Gefühl zu erleben glauben. Wirklich ist hier also nicht das Erklärbare, sondern das, was von dem so in seiner Tiefe erfassten Selbstgefühl genossen werden kann, das Erlebbare. Als Einbildung dagegen weisen wir ab, was nicht aus dem Wesen (nämlich wie uns dasselbe subjektiv feststeht auf Grund unsers besondern höchsten Guts) des concreten Selbstgefühls heraus, sondern unter dem Einfluss einer vorübergehenden untergeordneten Stimmung als wirklich gesetzt war“.

Die Vermischung von Metaphysik und Religion ist nicht auf christlichem Boden entstanden, sondern von der Aristotelischen Philosophie übernommen. Aristoteles wird zur Erklärung der thatsächlich gegebenen Welt auf eine selbst unbewegte Ursache der Bewegung geführt und nennt dies Wesen, als ob es sich von selbst verstünde, Gott. Sehen wir auf den religiösen Sinn des Wortes Gott, so geschieht es mit Unrecht, denn dem unbewegten Beweger, dem leeren Denker des Denkens fehlt jeder zwecksetzende Wille, fehlt die Vorsehung für die Menschen; sehen wir auf den eigenthümlichen Charakter der Griechischen Volksreligion, so ist es berechtigt, denn wie der Mensch in ihr als blosses Naturwesen erscheint, so haben auch seine Zwecke an der Natur ihre Schranke und hinter den menschlich fühlenden, hülfreichen

Göttern erscheint als das Höhere eine fühllose Naturmacht der Nothwendigkeit. Den christlichen Apologeten musste es höchst willkommen sein, den gebildeten Heiden die wichtigen Gedanken der Einheit und der Geistigkeit Gottes als Resultate ihrer eignen Philosophie entgegenhalten zu können. Daraus erklärt sich historisch, dass in der Theologie des Mittelalters an die Stelle der christlichen Gottesidee der metaphysische Begriff einer höchsten Ursache der gegebenen Welt trat. Dieses Grundübel der Theologie muss endlich beseitigt werden.

Jenes Bündnis des christlichen Glaubens mit heidnischer Metaphysik war jedoch nicht zufällig, sondern ging aus dem unabweisbaren Bedürfnis hervor, zu beweisen, „dass die Realitäten des christlichen Glaubens nicht bloss schöne Einbildungen sind, in denen wir uns wohlgefallen, sondern dass sie allen Menschen als wirklich zu gelten haben". Dies ist nur auf Eine Weise möglich, „es muss gezeigt werden, dass die Welt des Glaubens zu einem Wirklichen, dessen Anerkennung von allen Menschen gefordert werden darf, in einer solchen Beziehung steht, dass das letztere ohne die erstere nicht vollständig gedacht werden kann". Nachdem sich erwiesen hat, dass der gesuchte Anknüpfungspunkt in der durch die Sinne gegebenen Welt nicht gesucht werden darf, wird derselbe im Sittlichen aufgezeigt.

Das Sittliche ist eine Nothwendigkeit am Wollen. Zugleich liegt im Begriff des Sittlichen vorausgesetzt, dass die „sittlich" genannte Nothwendigkeit am Wollen unterschieden ist von der Nothwendigkeit des Geschehens. Diese beruht auf dem Befasstsein in solchen Zusammenhängen, durch welche das Geschehen für ein einheitliches Bewusstsein vorstellbar wird, jene auf dem Gefühl für einen Werth, welches dem Willen eine bestimmte Richtung zu geben vermag. Das Selbstgefühl vollzieht die Ordnung der Werthe; ihm wird Ein Werth unausweichlich vorgestellt, nämlich der ungetrübte Genuss des eignen Daseins oder die Glückseligkeit. Deshalb könnte man vermuthen, das Sittliche falle zusammen mit der Glückseligkeit, zumal jedes empirische Wollen des Menschen als ein vom Gefühl der Lust abhängiges Begehren erscheint. Der allgemeine Gedanke der Glückseligkeit erweist sich jedoch als untauglich, die Nothwendigkeit am sittlichen Wollen zu erklären, denn er ist ausser Stande, bestimmte Grundsätze des Handelns zu erzeugen. Das Sittliche also ist eine Nothwendigkeit am Wollen, aber diese Nothwendigkeit bedeutet weder die Begreiflichkeit aus einem grösseren Zusammenhang, noch beruht sie auf dem Streben nach Glückseligkeit, sie besteht in der Relation zu dem Selbstgefühl einer Person. Die Nothwendigkeit des Sittlichen gilt für Personen, „d. h. für denkende Wesen, welche im Selbstgefühl ihr Dasein geniessen und von diesem Mittelpunkt aus die Beziehungen desselben bestimmen". Als nothwendiger Bestimmungsgrund für den Willen eines solchen Wesens kann nur gelten, was als unumgängliches Mittel für den Selbstzweck

der Person gedacht wird. Wird die Zweckvorstellung aus einer erfahrenen Lust geschöpft, so wird die Person einem zufälligen Ereignis untergeordnet; der Versuch, sich auf Grund von Lusterfahrungen als Endzweck über die Natur zu erheben, hat sich in den Naturreligionen als verfehlt erwiesen; das denkende Erkennen führt in keiner Weise auf das Unbedingte und das Selbstseinwollen der Person. Im Gegentheil, der im wissenschaftlichen Naturerkennen zur Geltung kommende Begriff des Unbedingten hat seine Wurzel in unserm persönlichen Leben, das sich von dieser Welt abscheidet und dadurch mit dem Unbedingten für solidarisch erklärt. Die Person denkt sich dann als Endzweck, denn der Gedanke des Endzwecks hat in dem Gebiet der Beziehungsbegriffe keine Stätte, sondern ist „eine Conception der Person, welche bestrebt ist, ihr Innenleben von der Natur zu unterscheiden, dasselbe als ein in sich geschlossenes Ganzes aus dem Gebiet der Beziehungsbegriffe herauszuheben“. Auf diese Weise ihr inneres Leben in dem Gedanken des Endzwecks abzuschliessen ist die Person nur dann im Stande, wenn sie ihr Wollen einem unbedingten Gesetze unterworfen denkt. „Unbedingtes Gesetz des Wollens ist dasjenige, welches nicht durch die Rücksicht auf ein Naturereignis, nicht durch die Reflexion auf eine Lusterfahrung und die aus ihr sich erhebende Zweckvorstellung gerechtfertigt zu werden braucht, sondern ohne alle solche Begründung als geltend anerkannt wird“. Nur wenn wir ein solches unbedingtes Gesetz anerkennen, können wir die ethischen Begriffe gewinnen; es wird auch nicht durch Abstraktion aus vorangegangenen sittlichen Erfahrungen geschöpft, sondern es ermöglicht überhaupt erst sittliche Erfahrung als deren apriorische Bedingung. Die einzig mögliche Begründung des Sittengesetzes und seiner Nothwendigkeit besteht deshalb darin, dass wir uns demselben unbedingt unterwerfen und seine umgestaltende Kraft in unserm Leben kennen lernen. Diese Begründung des Sittengesetzes gibt auch Kant, und „der einzig haltbare Gedanke derselben ist dieser: das unbedingte Gesetz für das Wollen gibt der Person das Mittel, ihren Anspruch auf ein von der Natur unterschiedenes Leben vor sich selbst zu rechtfertigen. Die Person, welche ihr eigenthümliches Leben festhalten und erhöhen will, muss das Sittengesetz denken“. „Denn sich einem unbedingten Gesetz für unterworfen halten und sich als autonomes Wesen, als über alle Natur erhobene Persönlichkeit denken, ist einerlei“.

Im Vorigen hat das Sittengesetz sich uns enthüllt als die verborgene Voraussetzung für alles Denken, welches die Realität des persönlichen Lebens zu behaupten sucht. Früher ist erwiesen, dass auch die Religion diesem Gebiete der praktischen Welterklärung angehört, da alle religiöse Welterklärung den Sinn hat, „der Person mit ihren höchsten Gütern den gesammten Naturzusammenhang für unterworfen zu halten, oder wenigstens das

Wesen desselben nach jenem Zwecke zu bestimmen“. Deshalb wird die Anerkennung der Realität des Sittlichen auf die Religion bedeutenden Einfluss ausüben. Zunächst qualificirt erst sie den Menschen zum Subjekt der Religion. Von Natur ist er es nicht. In der Religion weiss sich der Mensch in der Abhängigkeit von Gott über die Welt erhoben. Diese Erhebung über die Welt lässt sich nur so darstellen, dass die gesammte Welt auf ihn als Endzweck bezogen wird. Das durch die Natur bedingte Wohlsein des Menschen kann nur mit Unrecht als Endzweck gefasst werden; dies ist der innere Widerspruch, an dem die Naturreligionen zu Grunde gegangen sind. Mit Recht kann der Mensch als absoluter Endzweck erst dann angesehen werden, wenn er das Sittengesetz als verpflichtend betrachtet, oder als sittliche Persönlichkeit. So wird erst durch das Sittengesetz die begriffsmässige Vollendung der Religion ermöglicht. Ebenso dient das sittliche Bewusstsein zur Vollendung der Gottesidee. Die Gottesidee erhält nämlich ihre nähere Bestimmung von dem concreten höchsten Gut, das in der Religion verwirklicht werden will. So lange der Mensch als höchstes Gut nur die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse erhofft, kann auch sein Gott sich nicht über die Natur erheben, sondern „die Gottesidee verschwimmt in unmerklichen Uebergängen mit dem Gedanken der unheimlich fremden Naturmacht, mag sie im Uebrigen in dem Bilde eines allmächtigen bewussten Geistes ausgeführt oder durch die dürftigen Symbole des Fetischismus versinnlicht werden“. Durch das Sittengesetz kommt dem Menschen als zu erstrebendes höchstes Gut die Herrschaft der sittlichen Persönlichkeit über die Welt zum Bewusstsein, zu seiner Verwirklichung reicht die Natur nicht aus, es ergibt sich die Idee des wahrhaft überweltlichen Gottes. Dieser Gott ist zugleich den Menschen offenbar, freilich nicht für Verstand oder Phantasie, ihn unmittelbar anzuschauen, wol aber für den sittlichen Willen, denn das Wesen dieses Gottes ist der unveränderliche Wille der Herrschaft der Persönlichkeit über die Natur. Darin ist zugleich der teleologische Charakter der Religion begründet, denn der Mensch weiss sich von Gott abhängig nur in demjenigen, was er sein will. Bekommt somit erst unter dem Einfluss des Sittengesetzes die religiöse Selbstbeurtheilung des Menschen als eines übernatürlichen Wesens und die Idee eines überweltlichen Gottes ihren concreten Inhalt, so lässt sich auch sagen, dass man erst dadurch zum rechten Begriff des Uebernatürlichen sich erhebt. Derselbe wird nämlich nicht gewonnen durch logische Abstraktionen vom Natürlichen, sondern nur im Gedanken an das Sittengesetz. „Das Ganze persönlicher sittlicher Geister, dem die Sinnenwelt als Mittel seiner Verwirklichung unterworfen ist, ist die durch Freiheit mögliche übersinnliche Welt. Das Charakteristische an der letzteren ist daher nicht die Negation der sinnlichen Welt, wie bei dem falschen Supranaturalismus, sondern die Unterordnung der ganzen empi-

rischen Welt unter einen Zweck, der nur durch Freiheit, durch die Macht sittlicher Gesinnung verwirklicht werden kann. Die Realität dieser übersinnlichen Welt, sofern sie von Gott abhängig ist, nennt Kant das heilige Geheimnis, das Mysterium der Religion" *).

Was die Beziehung der Religion auf die Sittlichkeit anlangt, so bedarf freilich die Begründung der Ethik in keiner Weise der Religion, da die Geltung des Sittengesetzes auch ohne sie unbedingt feststeht. Aber die Entfaltung der Sittlichkeit im einzelnen Menschen bedarf der Gewissheit, dass die natürlichen Beziehungen desselben zur Natur und zur Menschheit als Mittel eingehen können und müssen in die Organisation des sittlichen Reiches der Geister. Diese Gewissheit erhält der Mensch in der Religion, „folglich gelangt die Sittlichkeit durch die Vermittlung eines religiösen Urtheils zu individueller Wirklichkeit in einem Menschenleben". „Daraus ergibt sich, dass Religion und Sittlichkeit die nicht aus einander abzuleitenden aber auf einander angewiesenen Functionen sind, in welchen persönliches Leben, ein aller Erklärbarkeit sich entziehendes und demnach seiner Realität gewisses Innenleben des Menschen zu Stande kommt".

Diese Beziehung der Religion zur Sittlichkeit lässt uns auch den gesuchten Beweis für ihre allgemeine Gültigkeit finden, welcher sie vor dem Vorwurf bewahrt, sie sei lediglich Besitz des einzelnen Subjekts und als solcher blosse Einbildung. Die Religion erhebt diesen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit ihrer Ueberzeugungen. Die allgemeine Herrschaft der Sittlichkeit liegt nun freilich nicht als empirisches Faktum vor, aber unser eignes sittliches Bewusstsein zwingt uns, das Verständnis für die in ihm enthaltenen Bedingungen des persönlichen Lebens bei allen Menschen vorauszusetzen. Diese Ueberzeugung, dass das Gefühl für die befreiende Macht des Sittengesetzes auch in den Andern erwacht sei oder erwachen werde, lässt die religiöse Gemeinschaft die universelle Geltung ihrer Anschauungen behaupten. „Diese Allgemeingültigkeit besteht freilich nicht darin, dass die religiösen Gedanken sich auf Wahrheiten, die allen Menschen ohne Unterschied verständlich wären, zurückführen lassen, sondern darin,

---

*) Von hier aus polemisirt Herrmann gegen die von Lipsius gemachte Unterscheidung: das Natürliche sei das Räumliche, das Uebernatürliche sei das Unräumliche, d. h. das Geistige, und gegen dessen Versuch, die Realität der Religion aus ihrer psychologischen Gesetzmässigkeit nachzuweisen. Würde dies gelingen, und prinzipiell spricht Nichts dagegen, so wäre doch damit Nichts gewonnen, denn „die auf solche Weise entdeckte Gesetzmässigkeit der geistigen Vorgänge ist Nichts weiter als eine Abzweigung des Naturgesetzes". Ferner wird die Behauptung von Lipsius zurückgewiesen, die Erfüllung des sittlichen Selbstzwecks werde nur auf der höchsten Entwicklungsstufe und auch da nur vornehmlich, nicht ausschliesslich, von dem Menschen in der Religion erstrebt.

dass sie mit einer Thatsache verknüpft sind, deren Anerkennung wir garnicht vollziehen können, ohne dieselbe als die Forderung des Ideals von allen Menschen zu verlangen“. Die Religion erweist sich daher für den sittlichen Geist als nothwendige Function, während alle Anstrengungen der Psychologie vergeblich sind, sie für den Menschengeist überhaupt als nothwendig zu erweisen. Die Wahrheit der Religion gilt nicht für alle Menschen, bloss als erkennende Wesen, sondern nur für diejenigen, welche, beeinflusst durch ein zufälliges geschichtliches Faktum, ihre persönliche Selbstgewissheit bis zur Anerkennung des Sittengesetzes verfolgen.

Das Sittliche nämlich hat seine Realität nur in der Selbstgewissheit der Person; wenn eine absolute Wissenschaft unter dem Namen der Metaphysik den Versuch macht, es zu begreifen, wird das Sittliche als solches aufgehoben. Jeder Versuch dieser Art unterwirft nämlich das Sittliche den allgemeinen Formen des Seins und Geschehens, will es erklären und als ein Gegebenes begreifen, aber der sittliche Wille ist kein empirisches Faktum, sondern besteht in der rein persönlichen Ueberzeugung, dass ein unbedingtes Gesetz für unsern Willen gültig ist. Jede Metaphysik, welche einen gemeinsamen Grund des sittlichen Geistes und der Natur als den Abschluss unsrer Welterkenntnis sucht, stellt beide auf dieselbe Stufe, und indem sie für die Ueberordnung des Sittlichen über die Natur keinen Raum lässt, hindert sie die Ueberzeugung von der Realität desselben. Sie ist ein versteckter Protest gegen die Realität des Sittlichen und damit gegen diejenige der innern Welt, welche sich um den persönlichen Menschengeist ausbreitet. „Die Metaphysik, welche den gemeinsamen Grund des Sittlichen und der Naturwelt erkennen will, ist nicht nur unsittlich, sondern auch irreligiös; sie bestreitet die Realität des Sittlichen und die absolute Geltung der positiven Religion“. Die christliche Religion dagegen macht alle Versuche der Metaphysik unnöthig: diese wollen nämlich Nichts Andres, als die im Interesse unsrer Weltbeherrschung in jeder Wissenschaft stillschweigend enthaltene Voraussetzung einer zusammenhängenden Erklärbarkeit der Welt auf Grund unsrer jeweiligen Welterkenntnis erweisen; die religiöse Weltanschauung betrachtet die Welt als das von Gott gesetzte Mittel für unsre Thätigkeit im Dienste des höchsten Gutes und setzt damit nothwendig voraus, dass sie sich zusammenhängend erklären lasse.

Allein von dieser Auffassung aus lässt sich auch die Bedeutung des Geschichtlichen für die Religion gebührend würdigen. Der Rationalismus, d. h. „dasjenige theologische Verfahren, welches über die Geltung der religiösen Wahrheit nach Maassstäben entscheidet, die nicht aus der Religion selbst erzeugt werden können“, ist stets geneigt, das Besondere der positiv-geschichtlichen Offenbarung aufzulösen in das Allgemeine von Vernunftwahrheiten, sei

es in allgemein moralische Sätze, wie der Kantische, sei es in allgemein metaphysische, wie der intellektualistische Rationalismus. Jesus als Träger der göttlichen Offenbarung hat keine andre Bedeutung, denn als erster und bevorzugter Lehrer von Wahrheiten, welche unsre Vernunft auch ohne ihn erkennen konnte; oder, wie der moderne spekulative Rationalismus sich ausdrückt: in Jesus ist zuerst das christliche Prinzip Wirklichkeit geworden, d. h. diejenige Beziehung Gottes zum Menschen zuerst ins Bewusstsein getreten, welche in ihrem beiderseitigen Verhältnis objektiv begründet ist und in jedem von uns in derselben Weise subjektive Wirklichkeit werden soll. Mag man nun dem Vorgang Jesu eine mehr oder minder grosse Bedeutung für unser religiöses Leben zuschreiben, jedenfalls vollzieht sich nach dieser Auffassung in uns die Offenbarung in ganz derselben Weise, wie in Jesus, und das Urtheil, dass unser persönliches Heilsleben von ihm abhängt, ist ein lediglich historisches. Gegenüber dieser Entleerung der positiven Religion ist unbedingt daran festzuhalten, dass im Begriff der Religion das Moment der Offenbarung nothwendig mit enthalten ist, und zwar nicht als subjektives Erlebnis des Einzelnen, sondern als einmaliges äusseres Geschehen. „Offenbarung nennen wir ein Ereignis, in welchem wir die Kundgebung des auf unsre Seligkeit gerichteten göttlichen Willens erkannt haben". Darin liegt eben das Gegebensein der Religion. Deshalb ist auch in uns die Form der religiösen Gewissheit eine wesentlich andre, als in Jesus, „bei uns erwächst dieselbe aus einem Ereignis, welches wir nicht in uns selbst erleben, sondern welches von aussen an uns herantritt; bei ihm liegt sie unmittelbar in seinem Selbstbewusstsein". Die Abhängigkeit unsers religiösen Lebens von Jesus wird also nicht in einem bloss historischen, sondern in einem unmittelbar religiösen Urtheil ausgesprochen. Diese Offenbarung Gottes ist uns der Mensch Jesus in seinem Lebenswerk, denn eine sittliche Persönlichkeit ist das Einzige, vor dem ein zum Bewusstsein seiner sittlichen Würde gelangter Geist sich zu beugen vermag.

Kurz erwähnt seien noch zwei Schriften, welche ebenfalls in den von Ritschl gewiesenen Gedankengängen sich bewegen, und nur in Abweichungen von untergeordneter Bedeutung eine gewisse Selbständigkeit bezeugen. Der ungenannte Verfasser der Schrift: „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit" (I. Th. Gotha 1880. 2. Aufl. 1881) findet ebenfalls die Nöthigung, über das nicht wissbare Uebersinnliche etwas anzunehmen nur im Gebiet des Moralischen, glaubt jedoch, die Theologie müsse in das Gebiet des Wissens wenigstens soweit eingehen, dass sie die Behauptung der wissenschaftlichen Unhaltbarkeit des Christenthums widerlege. Auch Julius Kaftan: „Das Wesen der christlichen Religion" (Basel 1881) schliesst sich auf das Engste an Ritschl an. Eigenthümlich ist ihm fast nur der Versuch, die gewohnte Dreitheilung der psychischen

Functionen durch die Behauptung zu beseitigen, das Wollen sei aus Gefühl und Vorstellung zusammengesetzt, und nur diese beiden seien auf einander nicht reducirbare Grundelemente aller psychischen Vorgänge, — sowie die Eintheilung der Religionen nach dem viergliedrigen Schema, ob viele innerweltliche Güter oder Ein überweltliches Gut erstrebt wird, und ob diese Güter natürliche oder sittliche sind.

Siebenter Abschnitt:

Herbart, Beneke, Lotze, Fechner.

I.

Im Gegensatz zu dem von Fichte, Schellig und Hegel begründeten monistischen Idealismus hat es bekanntlich Johann Friedrich Herbart (4. Mai 1776 — 14. Aug. 1841) unternommen, einen pluralistischen Realismus zu erweisen *). Die Philosophie ist „Bearbeitung der Begriffe“. Die Begriffe sind uns in der Erfahrung gegeben, kommen daher auch in den einzelnen Erfahrungswissenschaften vor. Die Philosophie ist also völlig immanente Wissenschaft, d. h. sie hat dasselbe Objekt, wie die Erfahrungswissenschaften und betrachtet nur das gemeinsame Objekt von einer eigenthümlichen Seite.

Es zeigen sich uns drei verschiedene Arten der Bearbeitung der Begriffe, und demnach zerfällt die Philosophie in drei gegen einander unabhängige Theile. Zunächst gilt es, die Begriffe möglichst klar und deutlich zu fassen, d. h. einen Begriff vom andern, sowie die verschiedenen Merkmale desselben Begriffes von einander zu unterscheiden, und Urtheile und Schlüsse zu bilden; das ist die Aufgabe der Logik. Manche Begriffe erscheinen bei genauerer Betrachtung widerspruchsvoll; aufgeben können wir sie nicht, weil wir sie in der Erfahrung gegeben vorfinden; es gilt also, sie durch Ergänzung so zu verändern, dass diese Widersprüche verschwinden, und das ist Aufgabe der Metaphysik. Noch andre Begriffe fordern in unserm Vorstellen einen Zusatz, der in

---

*) Seine Werke wurden benutzt nach der Gesammtausgabe von Hartenstein. (11 Bde. Leipzig 1850 ff.) Ausserdem vergl. Alexis Schwarze: Die Stellung der Religionsphilosophie in Herbarts System. Inaugural-Dissertation. Halle 1880. Ernst Katzer: Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart, in den Jahrbüchern für protestantische Theologie. Jahrg. 1878. H. Holtzmann: Der Religionsbegriff der Schule Herbart's, in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jahrg. 1882. Albert Schoel: Zur Kritik der Herbartischen Religionsphilosophie. Leipzig 1883.

einem Urtheil des Beifalls oder des Missfallens besteht; deren Bearbeitung ist Aufgabe der Aesthetik. Ein Theil derselben ist die Ethik, welche die zustimmenden oder die missbilligenden Urtheile über Bestimmungen unsers Willens behandelt.

Als widerspruchsvoll erweisen sich bei näherem Nachdenken die unentbehrlichsten Begriffe, wie das Ding mit mehreren Merkmalen, die Veränderung, sowie die damit zusammenhängenden, Raum, Zeit und Bewegung. Die Metaphysik behandelt sie nach der „Methode der Beziehungen“, d. h. sie sucht den Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat, welcher allgemein darin besteht, dass Verschiedene dasselbe sein sollen, dadurch zu beseitigen, dass das scheinbar Eine Subjekt in mehrere Subjekte zerlegt und das Prädikat als die Folge des bestimmten Verhältnisses derselben aufgefasst wird. Durch diese Widersprüche erweist sich das in der Erfahrung Gegebene als das nicht wahrhaft Seiende, sondern als blosse Erscheinung. „Wieviel Schein, soviel Hinweisung auf Sein“. Es ist also die Aufgabe gestellt, das wahrhaft Seiende aufzusuchen, und aus demselben den in der Erfahrung vorliegenden Schein zu erklären. Das Seiende ist absolute Position, das schlechthin Gesetzte, daher schlechthin einfach und ebenso unveränderlich. Es ist nicht Eines, sondern vieles, es ist eine, wenn auch begrenzte, so doch sehr grosse Vielheit von realen Wesen oder „Realen“, deren jedes von besonderer Qualität, aber einfach und unveränderlich ist. Das Zusammensein mehrerer Realen führt nicht zu einer Veränderung ihrer Eigenschaften, sondern jedes behält seine unveränderliche Qualität. Insofern nun zwei Reale verschiedene Qualitäten haben, sucht jedes die seinige an die Stelle der andern zu setzen, und wiederum sich gegenüber dem Andrängen der andern zu erhalten. Das ist die Theorie der „Störungen und Selbsterhaltungen“, durch welche Herbart wenigstens den Schein des Aufeinanderwirkens der einfachen und unveränderlichen Realen erklärt, und welche in der Psychologie eine so bedeutende Stelle einnimmt. Treten nun verschiedene Reihen von Realen zusammen mit gemeinschaftlichem Ausgangspunkt, so erscheint dieser als das Eine Ding, jene als die mehreren Merkmale desselben; tritt in dem Zusammensein der Realen ein Wechsel ein, so haben wir die Erscheinungen der Veränderung.

Von der Aesthetik hat Herbart selbst nur die Ethik behandelt, oder denjenigen Theil, welcher es mit den gefallenden und missfallenden Verhältnissen der Willensthätigkeiten zu thun hat. Die Beurtheilung einer Handlung als gut oder böse beruht nach Herbart auf der Billigung oder Missbilligung, welche wir unwillkürlich und unwiderstehlich bei dem Anblick einer That empfinden. Alle sittlichen Urtheile gehen zurück auf fünf Ideen, auf die Ideen der innern Freiheit, d. h. der Einstimmung des Willens mit dem eignen Urtheil, der Vollkommenheit, d. h. des richtigen Grössenverhältnisses der mannichfaltigen Willens-

äusserungen, des Wohl- oder Uebelwollens, d. h. der Uebereinstimmung oder des Widerstreites des eignen Wollens mit einem fremden, des Rechtes, d. h. der Vermeidung des Streites durch Uebereinstimmung mehrerer Willen, der Vergeltung oder Billigkeit, d. h. der Erwiderung einer erwiesenen Wohl- oder Uebelthat.

Dies sind die charakteristischen Grundgedanken der Philosophie Herbart's. An die Ethik schliessen sich Pädagogik und Politik an, dient doch die Erziehung der Bildung zur Tugend, der Staat den Bedürfnissen der Gesellschaft. An die reine Metaphysik schliesst sich eine angewandte, welche nach ihren Gegenständen in drei grosse Fächer zerfällt, in Psychologie, in Naturphilosophie und in natürliche Theologie oder philosophische Religionslehre. Diese letztere hat Herbart nirgend zusammenhängend und eingehend behandelt. Auch gesammelt genügen die Aeusserungen, welche hier und da zerstreut in seinen Werken vorkommen, kaum, um uns ein klares Bild von seiner Auffassung der Religion zu entwerfen.

Zunächst folgt aus dem rein immanenten Charakter der Metaphysik, dass eine spekulative Erkenntnis des Uebersinnlichen, daher auch Gottes, als unerreichbar abgelehnt wird. „Metaphysik betrachten wir lediglich als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung". Daher kann ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie, welches als Erkenntnis etwa mit der Naturphilosophie und Psychologie verglichen werden könnte, nicht errichtet werden, und die Versuche andrer Systeme, welche von Gott als von einem bekannten, in scharfen Begriffen aufzufassenden Gegenstande reden, sind als Anmassungen abzuweisen. Zu einem Wissen von Gott fehlen uns nun einmal die Data, daher verhält sich die Metaphysik zur Religionslehre rein negativ. — Dieser Verzicht auf eine metaphysische Erkenntnis Gottes bedeutet auch keinen Mangel auf Seiten der Religion. Religion und Erkenntnis sind ihrem innern Wesen nach so verschiedenartig, dass dieser Gedanke völlig ausgeschlossen ist, und zwar nicht minder, wenn wir auf den Grund der Ueberzeugung, als wenn wir auf das Objekt derselben in Religion und Metaphysik sehen. Schon Kant wusste, dass der allgemein vorhandene und nothwendige religiöse Glaube nicht von denjenigen metaphysischen Begriffen und Sätzen getragen, und auch nicht merklich gefährdet werden kann, wodurch die Schulen sich das Ansehn geben, denselben zu stützen oder zu verbessern. „Alle irdische Erfahrung ist beschränkt. Führte sie auch wirklich auf Begriffe von der Welt, so hat doch die Religionslehre nicht auf Astronomie gewartet, vielweniger auf Kosmologie. Allerlei Beweise sind versucht und verworfen, was bewiesen werden sollte, stand und blieb fest. Dass die Festigkeit von andrer Art ist, als Logik und Erfahrung, liegt am Tage. Es ist eine Festigkeit des Glaubens, der mit dem moralischen Willen, ja, mit der Bedürftigkeit des menschlichen Lebens zusammenhängt. Dieser Glaube

ist da, er braucht nur nicht gestört zu werden. Dass Manche ihn wie ein metaphysisches Prinzip, wie eine Quelle des methodischen Denkens haben behandeln wollen, dieser Missgriff brachte ihn in Conflikt mit den Naturkenntnissen. Dadurch kann er selbst eine nachtheilige Rückwirkung erleiden; denn die Erfahrung geht ohne ihn ihren Gang". „Religion beruht auf Demuth und dankbarer Verehrung. Die Demuth wird begünstigt durch das Wissen des Nicht-Wissens. Die Dankbarkeit kann nicht grösser sein, als gegen den Urheber der Bedingungen unseres vernünftigen Daseins. Die Verehrung kann nicht höher hinaufschauen, als zu dem Unvermesslich-Erhabenen". „Läge das höchste Wesen im Kreise unseres Wissens als ein erreichbarer Gegenstand, so könnte ebensowenig die Religion den zerrütteten Menschen in ein neues, besseres Land einführen, als im vorigen Falle. Und selbst dem geistig Gesunden wird der Gedankenkreis beengt, die Aussicht benommen, wenn er die höchste aller Vorstellungen, wozu er sich erheben kann, als abgeschlossen, oder auch nur der Hauptsache nach als fertig und sattsam bestimmt betrachten soll". Metaphysische Spekulation kann höchstens, wie das Beispiel der früheren Systeme zeigt, auf das Unendliche, auf den Urgrund aller Existenz, auf das höchste Wesen oder dergleichen führen, aber alles das ist nicht der Gott, zu dem der Fromme betet.

Obgleich aber eine spekulative Einsicht in Dasein und Wesen Gottes abgelehnt wird aus dem doppelten Grunde, weil sie unerreichbar und weil sie religiös ungenügend ist, soll doch nicht jede Anknüpfung des Gottesglaubens an unsre Welterkenntnis vermieden werden. Der Glaube an Gott ist nicht blosse Sache des Beliebens, sondern „alles Andre, was Jemand versuchen möchte lieber zu glauben, ist ungereimt. Diese fest bestimmte Einsicht nun ist der Religion nicht gleichgültig, sondern sie gehört zum Bedürfnis derselben. Denn jene Tröstung, Ermahnung, Erhebung muss einen Punkt haben, von wo sie ausgeht". Diese Ueberzeugung von Gott gründet sich auf die teleologische Betrachtung der Natur. „So gewiss nun unsre Ueberzeugung feststeht, dass den Erscheinungen menschlichen Handelns auch menschliche Absicht, menschliches Wissen und Wollen vorangeht, ebenso gewiss muss es erlaubt sein, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen". Beruht der religiöse Glaube auch, wie wir nachher sehen werden, in erster Linie auf dem praktischen Bedürfnisse, so doch daneben „auch auf dem Gegebenen, auf der Naturbetrachtung, als eine theoretisch nothwendige Ergänzung unseres Wissens". „Keine andre Hinweisung auf Gott findet den noch unbefangenen, gesunden Verstand so willig, stimmt so leicht zu frommen Empfindungen, als die teleologische". In religiöser Hinsicht ist deshalb „die kleinste Spur des Schönen und Schicklichen in der Natur mehr werth, als alle innern Anschauungen, die sich von Schwär-

mereien nicht unterscheiden lassen". Das Zweckmässige in der Natur, das unmöglich geleugnet werden kann, das auch ebensowenig mit Kant auf unsre subjektive Betrachtungsweise reducirt werden darf, dient dem Glauben als Bestätigung. Aber eine spekulative Erkenntnis ist auch von hier aus nicht möglich. „Niemals wird die Teleologie entbehrlich werden; aber auch niemals wird sie feste Grenzen erlangen".

Der subjektive Ursprung der Religion ist auch ein ganz andrer, als die Betrachtung der Zweckmässigkeit der Natur. Er liegt vor allem in der moralischen Bedürftigkeit des Menschen. „Die Lehren von Gütern, Pflichten und von der Tugend verwandeln sich im Gebrauche des Lebens nur zu leicht in Lehren von Uebeln, von begangenen Fehlern und von Lastern". Dauerndes Glück sucht der Mensch vergebens im Leben und auch die Resignation, zu welcher er sich entschliesst, bringt keine volle Zufriedenheit. Der Pflichten gibt es viele: pünktliche Ordnung und strenge Selbstbeobachtung sollen helfen, sie zu erfüllen, aber in unbewachten Augenblicken geschehen Fehltritte, deren Folgen sich nicht beseitigen lassen. Der Mensch strebt mit Eifer nach Tugend, aber verfällt nur zu leicht den Lastern der Unmässigkeit und des Eigennutzes, oder denen des Grolls und des Unmuths. „Gesetzt, diese leicht fortzusetzenden Beschreibungen wären allgemein richtig, und so fände die Religion den Menschen, was hätte sie zu thun? Dreierlei ohne Zweifel: den Leidenden zu trösten, den Verirrten zurechtzuweisen, den Sünder zu bessern und dann zu beruhigen. Hiermit ist ihre dreifache Stellung angezeigt; denn man wird ohne Mühe bemerken, dass zur Güterlehre, zur Pflichtenlehre und zur Tugendlehre eine Ergänzung gehört, weil keine Lehre in der Welt im Stande ist, den Menschen vor Leiden, vor Uebertretungen und vor innerm Verderben zu sichern. Das Bedürfnis der Religion liegt am Tage; der Mensch kann sich selbst nicht helfen; er braucht höhere Hülfe! Die Religion setzt das Ewige dem Zeitlichen entgegen. So schneidet sie die Sorgen ab und bringt ganz andre Gefühle hervor, als die des irdischen Leidens. Sie vermindert das Gewicht der einzelnen Handlungen des Menschen, indem sie eine höhere Ordnung der Dinge zeigt: die Ordnung der Vorsehung, welche mitten unter menschlichen Fehltritten dennoch das Gute fördert. Sie stellt allem falschen Heroismus das Ideal eines göttlichen Leidens (wenn man sich so ausdrücken darf) gegenüber, welches aus Dulden und Wirken dergestalt zusammengesetzt ist, dass jede menschliche Tugend, damit verglichen, als eine ohnmächtige Ueberspannung erscheinen würde. Hierdurch demüthigt sie nicht bloss den Tugendhaften, sondern sie beschämt auch die Sünde in ihrem Innersten, indem sie dem lüsternen Eigennutz die Aufopferung, dem Groll die Liebe zeigt".

Die Religion ist also in erster Linie für die moralisch Kranken, und aus deren Bedürfnis nach Heilung erwachsen. Aber

auch an dem moralisch Gesunden, soweit wir von solchen überhaupt reden können, hat die Religion eine Aufgabe zu erfüllen. Sie soll ihn warnen, dass er nicht erkranke, ihn stärken und noch mehr erheitern, ihm eine kräftige Stütze sein, dass er im Widerstreit der mannichfaltigen Güter, Pflichten und Tugenden nicht fehlgehe. Daher hat die Religion als Ergänzung und Stütze der Sittlichkeit allgemeine und grosse Bedeutung. Die Geschichte zeigt uns z. B. am Judenthum, am napoleonischen Zeitalter etc., dass die Religion in Zeiten der Umwälzung die einzige erhaltende Macht ist. „Die Kirche ist das Band, welches die Menschen auch da noch zusammenhält, wo durch irgend ein Unglück die Fugen des Staates anfangen zu klaffen, oder gar der Staat selbst zu Grunde geht". Unbegründet ist daher auch die hin und wieder ausgesprochene Besorgnis, als könne die Religion einmal aufhören und der Atheismus Mode werden.

Die Religion hängt also auf das Engste mit der Moral zusammen*), — „indem man irgend etwas Religiöses berührt, hat man unstreitig eben dadurch auch das Sittliche bezeichnet, was im Religiösen allemal enthalten ist" — dennoch ist es nur ein Fehler philosophischer Systeme, die Sittenlehre selbst als den Kern der Religion zu betrachten. „Das heisst, den Beziehungspunkt mit der Ergänzung, die sich auf ihn bezieht, zusammenwerfen, folglich die ganze Beziehung aufheben". „Der leidende, verirrte, verdorbene Mensch muss in eine andre Gegend versetzt werden, die Moral aber hält ihn auf seinem Standpunkt fest, sie gebietet ihm, sich in seinem Kreise, nur mit veränderter Richtung fortzubewegen und das grade ist's, was der schon zerrüttete Mensch nicht mehr vermag". — Ja, selbst das wäre verkehrt, die Bedeutung der Religion allein in ihrer Beziehung zur Moral zu finden. Sie hat neben der moralischen auch eine allgemein ästhetische Bedeutung. „Sie ist auch Gegenstand einer durchaus heitern Betrachtung, und dies wird am fühlbarsten durch den Eindruck der verschiedenen Kunstwerke, denen sie nicht bloss Veranlassung gibt, sondern von welchen grade die bedeutendsten eben nur in heiligen Hallen den rechten Platz gewinnen. Mit einem Worte, die Religion macht ausser dem moralischen Eindruck noch einen ästhetischen, und das ist ihr so wesentlich, dass, wenn sie gar nicht ästhetisch wirken sollte, sie auch gar nicht moralisch wirken könnte". „Sie tröstet überdies den unschuldig Leidenden, und erhebt das Gemüth in einen höhern Gedankenkreis. Sie gewährt Feierstunden, in welchen der Arbeiter sich

---

*) Daraus in der Weise Katzer's einen „moralischen Beweis für das Dasein Gottes" herauszuquetschen, erscheint mir verfehlt. Was über den Gedanken der Vergeltung gesagt ist, ist richtig; was über die Durchführbarkeit des Guten gesagt ist, wird dadurch unklar, dass die beiden durchaus verschiedenen Gedanken von der Tugendhaftigkeit des Menschen und von einem System sittlicher Güter stets ineinanderfliessen.

erhebt; sie beschäftigt und erheitert. Hier trifft sie zusammen mit den schönen Künsten, die von jeher dem Aufschauen zum Höheren ihre edelsten Erzeugnisse widmeten".

Darin liegt die Erklärung davon, dass Religion, obgleich sie nur im Zusammenhang mit Moral ihre Vollendung findet, doch ohne sie vorkommen, sogar durch gewissenlose Priester zu einem der ernsten Moral widerstreitenden Ceremoniendienst gemissbraucht werden kann. „Die Heiligthümer sind älter als die Sittenlehre; eine dumpfe Ehrfurcht für dieselben, ein Staunen ohne eigentlichen Gegenstand wuchs mit den Menschen auf, ehe die moralischen Begriffe sich entwickelten; es war also etwas vorhanden, was man Religion nannte, ehe der Beziehungspunkt für dieselbe feststand". Auch die ästhetischen Beziehungen scheinen für diese sog. Religion vor der Moral nicht auszureichen, sagt doch Herbart anderswo: „Bekannt ist das alte: timor fecit Deos; allein dies trifft nicht den Hauptpunkt. Allgemeiner ist die Neigung, von jeder plötzlichen Aufregung, nicht bloss in der Aussenwelt, sondern auch im eignen Innern, den Grund in einem Lebenden vielmehr als im Todten zu suchen. Und nicht bloss Bachus und Ceres traten an die Stelle des Weins und Getreides, sondern so oft sich der Mensch über eine Veränderung seiner Gemüthslage, über einen plötzlich in ihm aufsteigenden Gedanken wunderte, ebenso oft glaubte er sich von einer unsichtbaren Kraft berührt, wovon ganz deutllich noch in den Homerischen Gedichten die Spuren uns überall entgegenkommen. Die Frömmigkeit erlaubt dem Dichter nicht, irgend eine bedeutende Handlung einem Menschen zuzuschreiben, wenn nicht eine Gottheit innerlich und äusserlich mitwirkt, ja, den Anstoss gibt". So oft den Menschen etwas Angenehmes oder Unangenehmes traf, demüthigte er sich in Bitte oder Dank; sobald geselliger Gemeingeist hinzukam, wurden Dank und Bitte zu öffentlichen Handlungen. — Es wird niemals gelingen, aus diesen Andeutungen Herbart's eine auch nur halbwegs vollständige und klare Theorie über die Entstehung der Religion zu gewinnen.

Nur wenig bestimmter und vollständiger sind Herbart's Aeusserungen über Gott und sein Verhältnis zur Welt. Wir kommen zum Begriff Gottes von der Zweckmässigkeit in der Natur aus. Daher ist Gott vor allem „ein Ens realissimum. Es ist ferner die Idee der Weisheit (Einstimmung der Einsicht und des Willens), wodurch wir zu dem bekannten unvermeidlichen Anthropomorphismus genöthigt werden, Bewusstsein und Willen aus unserer innern Erfahrung herzuholen, um in unsrer Vorstellung von Gott den ersten Haltungspunkt zu finden. Es ist die Idee der unendlichen Macht, wodurch wir zwar die Relation Gottes zur Welt, aber nicht die geringste innere Bestimmung seiner Qualität erreichen". Gott ist also ausserweltliche Persönlichkeit; er ist Schöpfer der Welt, freilich nicht im Sinne einer Hervorrufung aus Nichts, sondern im Sinne einer zweckmässigen

Ordnung der ewigen Realen. „Wenn der Künstler die Wesen zusammenfügt und trennt, folglich sie zu bestimmten Selbsterhaltungen bringt, andre aber abhält, so ist er dadurch Schöpfer der Substanz und im Grossen Schöpfer der Natur". Soll der religiöse Glaube die Bedürfnisse des Menschen befriedigen, soll der Mensch zu seinem Gott beten und in dem Gedanken an Gott Ruhe finden können, so müssen Gott vor allem Einheit, Persönlichkeit und Allmacht zugeschrieben werden. Vollendet aber wird der Gottesbegriff erst durch die praktischen Ideen; ohne sie ist ein reiner und fruchtbarer Gottesbegriff ganz unmöglich. „Die Idee von Gott enthält zuvörderst Weisheit und Heiligkeit, — zusammen genommen innere Freiheit; dann Allmacht, als höchste Vollkommenheit; reine und allumfassende Güte, das Wohlwollen, endlich Gerechtigkeit, insbesondere die sogenannte distributive, die Nichts Andres ist als Billigkeit". „Nimmt man diese Eigenschaften aus der Idee von Gott heraus, so bleibt Nichts übrig, als ein nackter, gleichgültiger theoretischer Begriff, wo nicht offenbare Schwärmerei". „Man redet Worte ohne allen Sinn, wenn man von Gott spricht, ohne ihn sogleich in demselben Augenblicke zu denken als den Heiligen, dessen Wille zur Einsicht stimmt, als den Erhabenen, dessen Macht am Sternenhimmel und in dem Wurm sich offenbart, als den Gütigen, welchen das Christenthum schildert, als den Gerechten, der schon im mosaischen Gesetze erkannt wird, als den Vergelter, vor welchem der Sünder sich fürchtet, so lange ihm nicht Gnade verkündigt wird".

In theologischen Kreisen hat Herbart's Philosophie wenig Freunde und noch weniger Verwendung gefunden. Sogar an heftiger Bekämpfung hat es nicht gefehlt, erklärt doch z. B. Meier in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie (Jahrg. 1872): „Das System als solches mit seinem nicht hinwegzuleugnenden Dualismus, mit seinem ausgesprochenen Gegensatze gegen den trinitarischen Gottesbegriff, den es als durchaus unphilosophisch verwirft, da ursprüngliche Vielheit in Einem das Ende und der Ruin aller gesunden Metaphysik sei, mit seinem Mangel an Verständnis für die Bedeutung eines positiven Sündenbegriffes u. s. w.; sowie nach seiner entschieden unorganischen, einer einheitlich-substantiellen Welt- und Gottesanschauung widerstrebenden Methode ist dem positiven Christenthum fremd, wie es denn eine spekulative Theologie im Sinne der modernen Philosophie geradezu perhorrescirt". Ist diese Haltung in dem Entwicklungsgang der neueren Theologie auch ausreichend begründet, so möchte sie uns doch fast Wunder nehmen, wenn wir sehen, wie die Schüler Herbart's sich zur kirchlichen Lehre des Christenthums stellen. Während Herbart selbst der christlichen Religion allerdings das lebendigste persönliche Interesse entgegenbringt, schweigt er doch über die meisten und wichtigsten Lehren des kirchlichen Systems, greift einige, wie die Lehre vom radikalen Bösen und von der Besserung (Wiedergeburt), gar entschieden an. Die Schüler da-

gegen benutzen die Freiheit, welche die durchaus immanente Metaphysik ihnen lässt, vielfach, wenn auch im verschiedenen Grade, zur Apologie der kirchlichen Lehre. Am weitesten geht in dieser Beziehung wol G. F. Taute: Religionsphilosophie. Vom Standpunkte der Philosophie Herbart's. (Leipzig. 1840). Trotz der zwei starken Bände fehlt der abschliessende Theil.

Der religiöse Glaube bedarf des strengen Wissens nicht, oder richtiger gesprochen, er ist über das jeweilige Wissen einer Zeit allemal hinaus. Es würde daher zwischen Glauben und Wissen einen Widerstreit nicht geben, wenn nicht der Glaube theils ein überkommenes eigenes Wissen in sich trüge, theils ein neues Wissen immer frisch aus sich erzeugte. Die Grenzen des Wissens und die Berechtigung des Glaubens begriffsmässig zu bestimmen, ist die Aufgabe der Religionsphilosophie. Wie die Philosophie für alles Gegebene, so sucht sie für die Religion die Erkenntnisprinzipien, d. h. die durch die Erfahrung gegebenen Anfänge der Spekulation, und die Realprinzipien, d. h. was durch Berichtigung der Widersprüche spekulativ herauskommt.

Alle Probleme der theoretischen und praktischen Philosophie sammeln sich im gegebenen Ich an, auch dasjenige der Religion. Zunächst nämlich tritt die Religion uns entgegen als eine Thatsache des handelnden, denkenden und fühlenden Ich; indem aber ihre Gegenstände einer höhern Ordnung angehören, geht das religiöse Ich über die weltlichen Dinge hinaus, tritt in Gegensatz zum weltlichen Ich, unterwirft es sich und bestimmt es nach der Natur der religiösen Dinge. Die wichtigsten Züge der Religion, sofern sie Thatsache des Ich ist, bilden die Annahme von Göttern, vorgestellt als selbstbewusste, wirkliche, übermächtige und übermenschliche Iche, wenn auch schwankend zwischen dem Fetisch der Wilden und dem reinen Geist der Culturvölker, der Glaube an Vorsehung, Versöhnung und Unsterblichkeit, Begriffe, welche in allen Religionen, wenn auch in roher, unbestimmter Form vorkommen, Vertrauen zu Gott, Ergebenheit in seinen Willen, Geduld und Standhaftigkeit in Leiden, dankbare Demuth bei freudigen Vorkommnissen, treue Pflichterfüllung in allen Lagen des Lebens. In dieser Weise zeigt die Religion sich als eine Naturkraft von eigenthümlichem Leben, für welche die Theorie lediglich den Begriff eines richtigen Verständnisses sucht.

Sie beginnt mit Gott, als dem absoluthöchsten Gegenstand der Religion. Seine Existenz ist für die Religion unumstössliche Thatsache, bedarf aber für die Wissenschaft des Beweises. Diesen Beweis auf dem Wege von Thatsachen zu führen, unternimmt die religiöse Reflexion, vertreten durch Anselm, Descartes, Leibnitz, Wolf, Kant; den als existirend erwiesenen Gott nun auch seinem Wesen nach zu begreifen ist Aufgabe der Theosophie, wie sie auf Grund des absoluten Idealismus von Fichte, Schelling und Hegel bearbeitet ist. Die Widerlegung aller dieser Systeme, (welche der Verfasser mit grosser Ausführlichkeit gibt) führt zu

dem Resultat, dass wir auf ein religiöses Erkennen verzichten müssen und uns begnügen mit einem religiösen Glauben. Dieser aber kann seine richtige spekulative Begründung nur empfangen auf dem Boden der allein haltbaren Philosophie, nämlich derjenigen Herbart's.

Indem die Metaphysik bei Betrachtung der Probleme des Dinges mit mehreren Merkmalen, der Veränderung und des Ich darauf geführt wird, dass das wahrhaft Reale eine unbestimmbare Menge qualitativ einfacher Wesen ist, durch deren Störungen und Selbsterhaltungen der bunte Wechsel der Erscheinungswelt hervorgerufen wird, gewinnt sie, obgleich ganz und gar innerhalb der Naturwissenschaften verweilend, für die Religion einen doppelten Werth: „einmal den positiven, dass dadurch das Gebiet der Schöpfung als ein thatsächlich-glänzendes Denkmal göttlicher Macht und Weisheit erkannt wird, indem das Sein der Wesen nicht allein als ein im Wege der Naturgewalt, oder, was dasselbe heisst, einer absoluten fatalistischen Nothwendigkeit, schlechthin Unaufhebbares, sondern zugleich also geordnet sich erweist, dass es den höchsten göttlichen Zweckbegriffen zugänglich und fügsam bleibt; dann den negativen, dass der Pantheismus oder der Begriff einer, trotz des Unterschiedes, absoluten substantiellen Identität Gottes mit der Welt durchaus wegfällt, wodurch die Naturwissenschaften, sammt der mathematischen Gesetzmässigkeit, die ihnen wesentlich, wie überhaupt alle ernste wissenschaftlichen Bestrebungen, weil sie in den Bereich der Werke Gottes gehören, mit der Religion nicht in Zwiespalt, sondern in Einstimmung kommen". Auch die, allein nach mathematischen Prinzipien wissenschaftlich zu gestaltende Psychologie, obgleich sie unmittelbar mit religiösen Dingen Nichts zu thun hat, steht zur Religion und deren Wahrheiten in einer positiven und in einer negativen Beziehung, indem sie einerseits den Begriff einer gesetzmässigen Bildung und Pflege des dem Menschen anerschaffenen göttlichen Ebenbildes wissenschaftlich bewährt, andrerseits, die substantielle Identität alles geistigen Lebens in der Totalität der Dinge verneinend, das Selbstbewusstsein Gottes, welches der christlichen Religion zufolge mit ursprünglicher Eigenthümlichkeit und dem creatürlichen Leben vorangehend muss gedacht werden, als unabhängig von der auf Grund der göttlichen Ordnung der Dinge erfolgenden Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins darstellt und erweist. Auch die praktische Philosophie, welche nur auf den ästhetischen Urtheilen des Wohlgefallens und des Missfallens aufzubauen ist, steht zur Religion in derselben doppelten Beziehung. Positiv bekommt erst von hier aus der Gottesbegriff seine sittliche Vollendung, indem die göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, der Gerechtigkeit, der Billigkeit erst jetzt ihren vollen Inhalt bekommen. Negativ erscheint im Zusammenhange der Ideenlehre das Böse als ein schlechthin Verwerfliches, das zum Guten in absolutem

Gegensatz steht und daher vor Gott in keiner seiner Gestalten bestehen kann.

Zeigt sich somit, dass keine dieser Wissenschaften Gott nach seinem Dasein und Wesen erkennen lässt, sondern nur Beiträge liefert zur nähern Bestimmung des irgendwie sonst gewonnenen Gottes, so müssen wir versuchen, ob die Betrachtung der religiösen Erscheinungen uns weiter führt. Der Mensch stösst in der wirklichen Welt nothwendig auf den Gegensatz des Angenehmen und des Unangenehmen. Beide drängen sich der unmittelbaren Empfindung als gegeben auf und erscheinen deshalb als äussere Mächte. Glück und Unglück wären auf diesem Standpunkt die Götter des Menschen, vor denen er alle Scheu haben und deren Gunst und Ungunst er durch mancherlei äussere Werke, welche ein Gottesdienst, und durch innere Gemüthserregungen, welche Andacht und Gebete wären, zu erwerben resp. abzulenken bemüht sein würde. Das Endziel seines Strebens wäre vollendete Glückseligkeit. — An unsre Handlungen knüpft sich unmittelbar und unwillkürlich, aber mit unvermeidlicher Nothwendigkeit ein Urtheil des Beifalls oder des Tadels, jenes bringt uns reinen Frieden, dieses ewigen Unfrieden. Diese sittlichen Urtheile werden zurückgeführt auf eine äussere Macht, deren Begriff verknüpft wird mit jener Glück und Unglück austheilenden Macht. Sie ist es zugleich, welche dem nach sittlicher Reinheit strebenden, aber doch immer wieder fehlenden Menschen eine sittliche Ergänzung, dem wegen seiner sittlichen Unreinheit zerschlagenen Gemüth Gelegenheit zur Versöhnung gibt, sie ist nicht bloss eine absolut heilige, sondern zugleich eine versöhnende Macht. Die Verehrung derselben besteht theils in äussern Handlungen, theils in innern Gemüthserregungen, oder in Gottesdienst und Gebeten, ihr Ziel ist absolut sittliche Vollendung oder Heiligkeit mit Zurückweisung jeder Verdammnis. — Jedem Menschen tritt ins Bewusstsein der Gegensatz des Lebens und des Todes als abhängig von einer äussern Macht, welche als ewig lebendige Macht in der Form der Ichheit angeschaut wird, und weil zugleich absolut selig und heilig, als ein persönlicher, substantiell von der Welt verschiedener Gott. Diesem Gotte dienend, hofft der Mensch mit Zuversicht auf ein ewiges Leben, das, weil der Tod Thatsache ist, nur mittelst einer Auferstehung des Fleisches eintreten kann. Alles dies sind wirkliche Vorgänge im menschlichen Bewusstsein. Nennen wir die Grundlage des durch die unmittelbare Empfindung, durch sittliche Billigung und durch das Lebensbewusstsein zufriedengestellten Ich ein religiöses Ich, und das, was das religiöse Ich von sich ausschliesst, ein religiöses Nicht-Ich, so lässt sich das Prinzip aller Religion dahin formuliren: Religion ist das Erzeugnis erfahrungsmässig gegebener Vorstellungen und Vorstellungsmassen, welche im Verhältnis eines religiösen Ich und Nicht-Ich zu einander stehen, und sich gegenseitig bis unter die Bewusstseinsschwelle zu drängen suchen.

Das religiöse Ich besitzt nicht die Mittel, durch eigene Kraft das vollendete Vorstellen zu erreichen, dies wird ihm nur möglich durch ein Gegebensein des Gegenstandes seines Strebens, d. h. durch Anschauung Gottes als eines religiösen Ich im Zustande des vollendeten Vorstellens. Die Faktoren des religiösen Ich sind also: das Angenehme in engster und erweiterter Bedeutung, volle sittliche Reinheit oder Heiligkeit des Willens, Unsterblichkeit als ein persönliches, ewiges Leben. Könnte das religiöse Ich durch sich selbst zur vollendeten Vorstellung kommen, so müsste es allmächtig, allwissend, allgegenwärtig und ewig, allweise, Schöpfer seiner Existenz und absolut heilig sein. Weil es das nicht ist, bedarf es der Förderung durch äussere Hülfe, d. h. eines Wesens, in welchem, als einem religiösen Ich im wirklichen Zustande des vollendeten Vorstellens, es allein seine volle Befriedigung zu finden im Stande ist. Ein solches Wesen ist Gott. Vorsehung, Versöhnung, Unsterblichkeit sind diejenigen Begriffe, welche das Ich über sich hinausführen, Gott anzuschauen als ein ausserweltliches Wesen, von dem die Welt als seine Schöpfung abhängt.

Die Philosophie des Christenthums hat nicht das Recht, die Lehren der christlichen Religion an den Grundsätzen weltlichen Wissens zu prüfen, sondern indem sie den Thatbestand der evangelischen Geschichte feststellt, hat sie diese selbst als Thatsache anzuerkennen. Eine von der sinnlichen Erscheinung und dem persönlichen Bewusstsein unabhängige, wahrhaft reale Welt muss auch die Wissenschaft zugeben. Diese Welt kann allein der Gegenstand, die Sphäre und das Mittel der übernatürlichen Wirkung Gottes sein. Die Vorgänge und Gegenstände der Welt der wahren Realien, mittelst deren Gott wirkt und sich offenbart, hält der Fromme fest kraft seines Glaubens: es sind Glaubensthatsachen. Kraft dieses Glaubens an die Thatsächlichkeit der intelligibeln Welt besitzt die Religion ein eignes, von der Philosophie und aller Wissenschaft durchaus unabhängiges und verschiedenartiges Gebiet. In unsrer Welt der Erscheinungen wirken die Glaubensthatsachen der realen Welt auf übernatürliche Weise, d. h. im Gegensatz zu unsern gemein-empirischen Vorstellungen. Aber jede Schriftauslegung verfährt unwissenschaftlich und geradezu gewaltsam, welche Glaubensthatsachen wie gemein-empirische Dinge behandelt und ohne Bedenken göttlich-unmittelbare Offenbarungen, Inspirationen, Weissagungen, Wunder darum verwirft, weil sie mit der Natur gemein-empirischer Vorgänge nicht übereinstimmen. An der Hand dieses Grundsatzes erscheinen als Grundthatsachen der evangelischen Geschichte: die übernatürliche Geburt des Erlösers, seine übernatürliche Inauguration, seine übernatürliche Wirksamkeit, d. h. Gottmenschheit und Wunderthaten, die übernatürlichen Vorgänge bei dem Tode des Erlösers, seine übernatürliche Auferstehung und Himmelfahrt. Dabei verschlägt es wenig, dass der Verfasser selbst hier und dort rationalisirt, z. B. das Wunder zu Kana dahin erklärt: wie wir aus

Sauerstoff und Wasserstoff durch den elektrischen Funken Wasser schaffen, „so handelte es sich bei dem Wunderwein von Kana lediglich um den göttlichen Funken, vermöge dessen die so ziemlich über all in der atmosphärischen Luft vorhandenen rohen Weinelemente plötzlich in solche Zustände zu versetzen waren, dass sie natürlichen Wein ergaben". Dabei erklärt sich auch die Güte des Weines: „jene schleimigen, rohzuckerartigen, unreifen, harten und herben Theile" stammen ja von der Pflanze. Im Grossen und Ganzen werden die Einwürfe der historischen Kritik mit der bekannten Höflichkeit und Gründlichkeit eines kleinen Apologeten widerlegt. Die Verschiedenheit und doch wieder Verwandtschaft der vier Evangelien erklärt sich nämlich einfach daraus, dass Matthäus lediglich die evangelische Geschichte als solche gibt, Johannes die Geschichte des vom Himmel herabgekommenen eingeborenen Gottessohnes und wirklichen Gottmenschen, Markus und Lukas dagegen das göttliche Wesen des Heilands mit den Vorgängen der Geschichte verknüpfen, und zwar jener hauptsächlich auf subjektivem, dieser besonders auf objektivem Wege.

Leider ist das Werk nicht fortgeführt, und bleiben wir deshalb im Unklaren darüber, wie der Verfasser in den als „Begriffsmässiges" und „Vermittelndes" angekündigten Abschnitten die philosophische Rechtfertigung des positiven Christenthums weiter führen würde.

Als einer der bedeutendsten Herbartianer hat auch Moritz Wilhelm Drobisch in seinen „Grundlehren der Religionsphilosophie" (Leipzig 1840) es unternommen, „die Philosophie im Geiste Herbart'scher Untersuchungsweise mit der Theologie auseinanderzusetzen".

Wie die Philosophie überhaupt die Aufgabe hat, Thatsachen zu erklären, und sich nicht anmassen darf, solche hervorzubringen, so muss auch die Religionsphilosophie die Religion als ein Gegebenes anerkennen. Die Religion ist uns in doppelter Weise gegeben, subjektiv als fromme Gemüthsstimmung, als Sehnsucht nach einem Höhern und Mächtigeren, das uns befreit und erlöst von der physischen, moralischen und intellektuellen Beschränktheit und Ohnmacht unsrer Natur, objektiv als ein historisch überliefertes Positives, als ein zusammenhängendes Ganzes von theoretischen Lehren und praktischen Vorschriften. Die positive Religion wirkt auf das religiöse Bedürfnis nicht bloss durch Befriedigung desselben, sondern auch durch die Gewalt der Autorität, indem sie sich als geoffenbarte Religion ankündigt. „Es würde voreilig und anmassend sein, diese Behauptung ohne weitere Untersuchung, etwa bloss ihrer Unwahrscheinlichkeit für unsre jetzige Denkweise wegen, verwerfen zu wollen". Auch der Umstand, dass es mehrere positive Religionen gibt, und jede den Anspruch erhebt, die allein echte und wahre Offenbarung zu besitzen, widerlegt jenen Anspruch nicht. „Es braucht und soll gar nicht eine Akkommodation des Erstern (d. h. des Gebers der Offenbarung) an Zeit, Umstände, Vorurtheile u. dergl. m. ange-

nommen werden, was immerhin für unwürdig gehalten werden mag. Die sich offenbarende Gottheit mag zu allen Zeiten ihren Auserwählten im reinsten Licht der Wahrheit gestrahlt haben, das menschlichgeistige Auge wird doch Anfangs geblendet worden sein und statt des scharfbegrenzten klaren Urbilds nur buntfarbige, regellos gestaltete Flecken wahrgenommen und sich erst allmählich zum richtigeren Schauen erhoben haben: Gott brauchte sich nicht dem Menschen, der Mensch aber musste sich dem Offenbarungsglanz Gottes akkommodiren, in dem Sinne nämlich, wie man von Akkomodation des Auges an verschiedene Entfernungen und Erleuchtungsgrade zu sprechen pflegt".

Der im subjektiven und im objektiven Sinn gegebenen Religion gegenüber hat die Philosophie die Aufgabe, das Gegebene zu begreifen, d. h. in begrifflichen Zusammenhang zu bringen. Betreffs der subjektiven Religion ist damit eine wissenschaftlich-philosophische Bearbeitung des durch das religiöse Gefühl gegebenen Stoffs gefordert, betreffs der objektiven eine begriffliche Durchdringung der positiven Religion. Dabei darf die Philosophie weder als religiöser Skepticismus alles Unbegreifliche sofort abweisen, noch als religiöser Dogmatismus die Wahrheit der positiven Religion als unantastbar voraussetzen, sondern muss die rechte Mitte halten als religiöser Kriticismus. Dieser „wird, wenn er in der positiven Religion Widersprechendes, Ungereimtes findet, das sich auf keine Weise logisch denkbar machen lässt, dieses als unglaublich verwerfen, dasjenige, worin die philosophische Religionslehre mit der positiven übereinstimmt, durch jene für wissenschaftlich begründet halten, und, wenn noch Andres sich vorfindet, was die Philosophie zu begründen nicht vermag, was aber doch auch nicht als unmöglich verworfen werden darf, dieses dem subjektiven Glauben überlassen". Dabei kann die Religionsphilosophie sich mit Betrachtung der christlichen Religion begnügen, denn diese ist nach dem Maassstab der psychologischen Reife der Religionen die höchste.

Auch die positiven Religionen sind in psychologischem Sinn kein künstliches, sondern ein natürliches Erzeugnis; sie sind nicht Kunstprodukte, sondern Naturgewächse unseres Geistes. Nun bemerken wir zunächst an den Individuen in den verschiedenen Lebensaltern eine verschiedene Reife des Geistes: dem Kinde eignet die Aeusserlichkeit des Sinnes und die Zerstreutheit der Phantasie, dem Jüngling die tieferen Gefühle, der Verstand und heftige Leidenschaften, dem Manne Charakterstärke und besonnene Vernunft. Aehnliche Phasen der Entwicklung zeigen sich an jeder gesellschaftlichen Vereinigung menschlicher Individuen, indem die gesellschaftlichen Formen Anfangs eine unbestimmte Allgemeinheit haben, dann sich schärfer und eigenthümlicher ausprägen, endlich aber erschlaffen oder erstarren. Diesen Stufen der psychologischen Reife entsprechend, zerfallen die positiven Religionen in drei Classen. Die erste Classe bilden die Religionen der Natur-

gottheiten, wo blosse Naturkräfte Gegenstand der Verehrung sind und eine Personification derselben, wenn sie überhaupt stattfindet, nur als Allegorie dient. Die zweite Stufe ist diejenige der menschlichpersönlichen Götter, wo der idealisirte Mensch in seiner geistleiblichen Totalität den Typus für die Götterwelt hergibt. Die dritte Stufe ist die, auf welcher nur Ein sittlichgeistiger, persönlicher Gott anerkannt wird, aus dessen Vorstellung alles Sinnliche verbannt ist und der daher nur im Geiste durch den Gedanken erkannt werden kann. Dies ist das Christenthum, die Religion der Liebe und Demuth: Gott erscheint als der Vollkommene, als die ewige Liebe, als der Vater aller Menschen; das Eigenthümliche seiner positiven Lehren bildet die Erlösung und Versöhnung durch Christus, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, der als solcher als göttliche Persönlichkeit, als eingeborner Sohn des Vaters geglaubt wird.

Den Ausgangspunkt der Religion bildet allerdings das Gefühl. „Gefühle, entsprungen aus der Beschränktheit und Ohnmacht der menschlichen Natur, der physischen wie der moralischen und intellektuellen, erzeugen das Bedürfnis der Befreiung von diesen Schranken, der Erlösung von diesem Drucke. Und so entsteht ein Streben nach Erhebung über das Endliche“ — aber bei diesem bloss subjektiven Gefühl dürfen wir nicht stehen bleiben, denn wer nur deshalb an einen Gott glaubt, weil er ihn wünscht, der bildet sich nur einen Gott ein, hat ihn nur für sich selbst gemacht. Auch die Versuche Jakobi's und Schleiermacher's, den religiösen Gefühlen objektive Bedeutung zu vindiciren, sind unhaltbar; es ist das nur möglich auf dem Wege der logischen Beweisführung. Die drei theoretischen Beweise, der ontologische, kosmologische und teleologische bilden eine geschlossene Reihe, sofern sie resp. vom blossen Begriff, von der Zufälligkeit aller, und von der Zweckmässigkeit mancher Erfahrungsgegenstände ausgehen, sofern sie weiter Gott zu erweisen suchen resp. als den Seienden, den Wirkenden und den absichtlich Wirkenden. Der ontologische und kosmologische Beweis aber sind beide verfehlt; der teleologische Beweis hat freilich eine objektive Grundlage. Denn Schönheit und Zweckmässigkeit sind wirklich objektiv in der Natur vorhanden, da sie aber nicht in allen, sondern nur in einigen Erfahrungsobjekten sich zeigen, da sie auch durch mehrere Mächte, und überdies durch Mächte von grosser, aber immerhin beschränkter Weisheit hervorgebracht sein können, führt auch dieser Beweis nicht auf den Gott der christlichen Religion. Diesen erreichen wir nur auf Grund ethisch-praktischer Beweise. Wer das Gute fest und ernstlich will, muss nothwendig an einen moralischen Endzweck der Welt und dessen Erreichbarkeit glauben, d. h. glauben, dass die Gesetze des Naturlaufs die Mittel darbieten zur Verwirklichung des moralischen Weltzweckes. Dies ist nur möglich, wenn die Natur und ihre Gesetze durch einen moralischen Urheber hervorgebracht sind. So sind wir also durch

unsre sittliche Verpflichtung zum Guten darauf hingewiesen, als Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung unsrer Pflicht einen Gott anzunehmen. Eine demonstrative Gewissheit vom Dasein Gottes ist allerdings nicht möglich; sie würde auch der ächten Moralität nicht förderlich sein, denn wenn auch der Uebertretungen des Gesetzes weniger würden, so würde das doch mehr Folge der drohenden göttlichen Autorität als der veredelten Gesinnung sein.

Dieser Gott muss gedacht werden als die absichtlich wirkende Ursache des sittlichen Zweckes der Welt und der zur Erreichung desselben zureichenden, in der Natur vorhandenen Mittel. Als absichtlich wirkende Ursache hat Gott Intelligenz und Willen, und zwar beides in vollkommenstem Grade, als Weisheit und Allmacht, ist deshalb bewusste geistige Persönlichkeit. Als den Guten dürfen wir Gott durch alle sittlichen Grundbestimmungen, deren Gesammtheit das Ideal des Sittlichguten gibt, näher bestimmen, also ihm die Eigenschaften der Heiligkeit, der Vollkommenheit, der Liebe, der richtenden und der vergeltenden Gerechtigkeit beilegen. Die Allmacht darf nicht auf das logisch Undenkbare ausgedehnt werden, auch nicht auf die Erschaffung der einfachen Elemente der Wesen, der Monaden, denn in deren Begriff liegt es, nicht entstanden zu sein. Die Weisheit darf, weil es sich um die Erreichung eines sittlichen Zweckes handelt, ihre zweckmässigen Mittel nicht mit Nothwendigkeit wirken lassen, sondern muss ihren Gebrauch der Wahl der vernünftigen Geschöpfe überlassen. Sie zerfällt deshalb in Vorherbestimmung und Zulassung. Die Heiligkeit ist nicht Wirkung blinder Naturnothwendigkeit, nicht Frucht eines sittlichen Prozesses, sondern Folge bewusster Einsicht. Die Vollkommenheit lässt uns die von Gottes Willen ausgehende Welt als die möglichst gute ansehen. (Optimismus). Die Liebe ist nur dann sittlich, wenn sie keine Selbstliebe ist, wenn also Gott streng ausserweltlich gedacht wird. Die richtende Gerechtigkeit fordert als ihre nothwendige Voraussetzung die Allwissenheit, welche, der Zulassung wegen, nicht als Vorherwissen, sondern als ein dem Geschehen gleichzeitiges, also empirisches Wissen zu denken ist. Die Allgegenwart Gottes kann nur als der räumliche Ausdruck der Allwissenheit angesehen werden, und darf, um mit der Ausserweltlichkeit sich zu vertragen, nicht als eine unmittelbare genommen werden. Der Glaube an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes fordert die Annahme eines dem sinnlichen Dasein nachfolgenden Gerichts und Zustandes der Vergeltung, also den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit.

Geht man in der Bestimmung des göttlichen Wesens darüber hinaus, die praktischen Ideen auf die Idee Gottes anzuwenden, so verfällt man stets in einen mehr oder weniger verfeinerten psychischen Anthropomorphismus, denn als Wegweiser dient uns nur die Analogie zu unsrer menschlichgeistigen Persönlichkeit.

Diese Analogie dürfte zuerst dahin führen, wie zu den Phänomenen unsers Geistes, so auch zur Idee Gottes eine Seele als reales Substrat hinzuzudenken und diese zur Welt in dieselbe Beziehung zu setzen, in welcher unsre Seele zu unserm Leibe steht. So mag Gott immerhin als Weltseele gedacht werden, wenn man nur die moralisch nothwendige Ausserweltlichkeit Gottes festhält. Um die Verbindung und die Trennung der Weltseele von der Welt beide festzuhalten, darf die Weltseele „nicht überall, als ein die ganze Welt durchdringender Aether, nicht im Mittelpunkt des Weltsystems als eine alles erleuchtende, erwärmende und durch ihre Anziehung regierende Sonne vorgestellt werden, sondern einem allsehenden Auge, einem allhörenden Ohre, einer allvermögenden Hand, in der das Schaffen ruht wie das Zerstören, vergleichbar, ist ihr Sitz nur an der äussersten Grenze der Welt zu denken, wie der Sitz der Menschenseele nahe an die Grenze ihres Leibes fällt“. Die Verbindung Gottes mit der Welt mag der Eine vermittelt denken durch ein System sensibler und motorischer Nerven, der Andre durch Engel, als Boten und treue Diener des Herrn, wenn nur beide bedenken, dass Dieses wie Jenes nur Gleichnis ist. Gott denkt, wie wir, das Wahre, Gute, und Schöne, aber noch weiter gehend in der Analogie, würden wir auf leere Phantastereien gerathen.

Dieser moralische Theismus mit seiner Lehre von dem lebendigen, moralisch intelligenten, persönlichen und ausserweltlichen Gott steht in schroffstem Gegensatz zu dem naturalistischen Pantheismus, wie verschieden die nähern Bestimmungen desselben auch sein mögen.

Uebergehen wir die philosophisch gehaltenen Untersuchungen von Allihn: „Die Grundlehren der allgemeinen Ethik“ (Leipzig 1861), und die in mancher Beziehung interessanten und lehrreichen Schriften des Theologen aus der Herbartischen Schule, Thilo: „Die Wissenschaftlichkeit der modernen Theologie in ihren Prinzipien beleuchtet“ (Leipzig 1851) „Die theologisirende Rechts- und Staatslehre“ (Leipzig 1861) eine Reihe historisch-kritischer Abhandlungen über die religionsphilosophischen Ansichten der bedeutenderen Philosophen in der „Zeitschrift für exacte Philosophie“. Nur der Schriften von Otto Flügel sei noch etwas eingehender gedacht. In der Schrift: „Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes“ (Leipzig 1869) soll die Wahrheit des Christenthums, speziell die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte durch eine Apologie der Wunder gerettet werden. Aber der Apologet selbst hat nicht den Muth, den strengen Wunderbegriff festzuhalten, sondern stellt das göttliche Wunder in Parallele mit der menschlichen Industrie, und sieht sein Wesen nicht in einer Aufhebung des Naturgesetzes, sondern in einer weisen Verwendung desselben für besondere Zwecke. „Da man den Gedanken nicht festhalten kann, es geschähe etwas ohne zureichende Ursache, wird man sich wohl begnügen müssen mit der

Erklärung, die göttliche Thätigkeit combinire die natürlichen Ursachen so, dass dadurch etwas bedingt wird, welches abweicht von dem gewöhnlichen Naturlauf, und Wunder heisst". Dieser Gedanke lässt sich freilich nur durchführen, wenn die Spinozistische Identität von Gott und Welt, und ebenso die verschiedenen Formen des Immanenzverhältnisses aufgegeben und Gott durchaus transscendent gedacht wird. „Man wird also gewisse Medien voraussetzen müssen, welche einmal, nach Art der Sinnesnerven im Menschen, Gott Kunde vom weltlichen Geschehen bringen, zum andern, nach Art der motorischen Nerven, den Willensakt Gottes fortpflanzen und zur That werden lassen". Eine spekulative Erkenntnis Gottes ist unmöglich, doch führt die Zweckmässigkeit der Natur nicht bloss mit grösster Wahrscheinlichkeit auf das Dasein Gottes, sondern auch auf nähere Bestimmungen seines Wesens. „Negativ muss behauptet werden, Gott ist keine blosse Idee, noch ein allgemeiner Begriff, noch ein dem menschlichen Geist innewohnender Gedanke, noch ein der Welt immanentes Prinzip, oder eine moralische Weltordnung oder dergleichen. Positiv hingegen zeigt sich, Gott ist ein selbständiges Wesen, seinem Sein nach verschieden und unabhängig von der Natur; ferner deutet der Bau der Welt hin auf Einsicht und Willen und damit auf Persönlichkeit, und endlich folgt daraus, dass er seinen Willen durch Wirksamkeit auf die Welt durchgeführt hat, eine gewisse Verbindung zwischen ihm und der Welt, wenn man will, eine dynamische Immanenz". Diese mangelhafte Gotteserkenntnis wird ergänzt durch die unmittelbare Offenbarung der christlichen Religion.

In der Streitschrift: „Die spekulative Theologie der Gegenwart" (Cöthen 1881) sucht Flügel nachzuweisen, dass der Pluralismus Herbart's aus philosophischen und aus theologischen Gründen dem herrschenden Monismus weit vorzuziehen sei. Philosophisch unhaltbar, weil auf den undurchführbaren Gedanken des ewigen Werdens begründet, sei der Monismus theologisch bedenklich, weil er Gott und Welt nicht auseinanderzuhalten, daher auch gut und böse nicht hinlänglich zu unterscheiden wisse. Der Pluralismus dagegen vereinige die völlige Abhängigkeit der Welt von der ausserweltlichen Persönlichkeit Gottes mit ihrer relativen Selbstständigkeit, ermögliche dadurch allein eine wirkliche Theodicee und lasse Raum, das Verhältnis Gottes zur Welt in verschiedener Weise zu denken.

II.

Es sei gestattet, hier zwei Männer anzureihen, welche mit Herbart manche Berührungspunkte haben, aber doch zu selbständig sind, als dass sie ihm oder einem Andern einfach als Schüler könnten untergeordnet werden, Beneke und Lotze.

Für Friedrich Eduard Beneke (17. Febr. 1798 — 1. März 1854) ist die Psychologie die Grundwissenschaft*), auf welcher auch die Metaphysik beruht. Ihre Aufgabe besteht darin, alle Erscheinungen des seelischen Lebens auf ihre einfachsten Elemente zurückzuführen, nämlich auf die zahllosen, durch fortgehende Neubildungen stets vermehrten „Urvermögen" der Seele, diese elementarsten Theile der psychischen Substanz, und auf die äusseren Reize, um aus ihnen nach den Gesetzen der „Spurenbildung" und der „Verbindung des Gleichartigen" auch die zusammengesetztesten psychischen Gebilde zu erklären. Die Metaphysik will sich fern halten von den ausschweifenden Spekulationen aus blossen Begriffen, wie sie in den nach-Kantischen Schulen zu so stolzen aber wenig zuverlässigen Systemen geführt haben, sie erstrebt vielmehr im Geiste eines gesunden Empirismus von dem breiten, sichern Boden der Erfahrung aus mehr eine Sicherstellung als eine Erweiterung unsrer Erkenntnis. Vom Boden der empirischen Psychologie aus findet sie mit Leichtigkeit die Lösung des von Alters her verhandelten Problems, welches Verhältnis zwischen dem Vorstellen und dem Sein anzunehmen sei, und damit die endgültige Entscheidung des Jahrhunderte lang geführten Streites zwischen Idealismus und Realismus. Im Ich nämlich oder im Selbstbewusstsein fallen Vorstellung und Sein unmittelbar in einen Akt zusammen, wir erkennen daher völlig adäquat nur unser eignes Seelensein. Auch der äussern Wahrnehmung von unserm Leibe legen wir unwillkürlich und mit Nothwendigkeit ein Sein bei. Diese Selbsterkenntnis ist der feste und sichere Ausgangspunkt unsers Wissens. Alles übrige Sein erkennen wir nur insofern, als wir nach Analogie unsrer Selbstwahrnehmungen auch den übrigen Wahrnehmungen ein Sein beilegen; wir erkennen es in Folge dessen auch nur soweit, als seine Verwandtschaft mit unserm Sein reicht oder wir im Stande sind, jenes Sein selbst zu werden. So vermögen wir z. B. die Seelenzustände eines Menschen, der an Charakter, Bildung, Lebensschicksalen etc. uns sehr ähnlich ist, fast völlig zutreffend zu erkennen, da wir sie in uns förmlich nachbilden können; weit unvollkommner erkennen wir schon die Seelenzustände eines an Charakter und Bildung von uns wesentlich verschiedenen Menschen. Dem entsprechend ist auch unsre Erkenntnis des Seelenlebens der höheren Thiere zutreffender als die Erkenntnis der niederen, und wiederum erkennen wir die Thiere bedeutend wahrer, als die anorganischen Körper. Diese Behauptung einer stufenweise abnehmenden Uebereinstimmung zwischen Vorstellen und Sein beendet auch den Streit zwischen

*) Von seinen Schriften seien hier genannt: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 1. Aufl. Berlin 1833. 3. Aufl. 1861. System der Metaphysik und Religionsphilosophie, aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet. Berlin 1840.

dem subjektiven Idealismus, welcher das An sich der Dinge für völlig unerkennbar erklärt, und dem gewöhnlichen Realismus, welcher die Dinge genau so zu erkennen vorgibt, wie sie sind. — Diese Uebertragung der Selbsterkenntnis auf die Erkenntnis andrer Dinge erstreckt sich auch auf die mit dem Anspruch auf Realität gegebenen Formen und Verhältnisse, auf das räumliche Nebeneinander, das zeitliche Nacheinander und das ursächliche oder Causalverhältnis.

Unsre Erkenntnis also ist in doppelter Weise beschränkt, nicht bloss, sofern sie nur an Gegebenes, an die Erfahrung anknüpfen kann, statt aus Begriffen sich eine eigne Welt zu schaffen, sondern auch, sofern wir nur unser eignes Seelensein wirklich adäquat vorzustellen vermögen, alles andre Sein nur in gradweise zunehmender Unangemessenheit. Wir haben aber das Verlangen nach einer weit umfassenderen und zutreffenderen Erkenntnis, wir tragen in uns die Sehnsucht, unsre bruchstückartigen Vorstellungen von der Welt zu einem in sich geschlossenen Ganzen zu erheben. Dies ist eine der Quellen unsrer religiösen Ueberzeugungen. Aus ihr gehen Vorstellungen, Begriffe und Sätze hervor, mittelst deren wir für die Anschauung und die Erklärung der Welt eine grössere Einheit suchen. Daher ändert sich auch die Gottesvorstellung mit unsrer wachsenden Erkenntnis der Welt: solange des Menschen Welt nicht weiter reicht als seine Familie, sein Stamm oder Volk, solange kennt er auch nur Familien- oder Stammesgötter; später wird freilich die ganze Welt Gott untergeordnet, aber mehreren Göttern, jedem in einer besondern Beziehung; erst der Auffassung der Welt als eines nach Umfang wie nach Inhalt zusammengehörigen Ganzen entspricht der strenge Monotheismus. Dies theoretische Verlangen nach Ergänzung unsrer lückenhaften Welterkenntnis erklärt aber nur die Gottesvorstellung, nicht die Gottesverehrung, den Cultus. Zur Erklärung dieser Seite der Religion werden wir hingewiesen auf die praktischen Bedürfnisse des Menschen. Auf das Gute ist unser Verlangen gerichtet, aber von Uebel und Bösem werden wir von allen Seiten bedrängt. „Die Welt, soweit sie uns günstig ist, gewährt uns keine Befriedigung, und ihrer Ungunst haben wir nicht Kraft, nicht Haltung genug entgegenzustellen. Durch unbefriedigtes Verlangen, durch unerfüllte Sehnsucht, durch den Drang der Noth, den Druck der Trübsal werden wir unwiderstehlich darüber hinausgetrieben und suchen und finden Haltung lediglich in einem über die Welt Hinausliegenden, im Uebersinnlichen“. Nicht die Furcht, sondern der Wunsch, das Verlangen, die Sehnsucht ist die Grundwurzel der Religion, das Gefühl der Abhängigkeit, wie Schleiermacher, oder das Bedürfnis der Glückseligkeit, wie Kant es bezeichnet. Aber nicht das Gefühl der Schwäche, der Nichtigkeit ist das Werthvolle in der Religion, sondern „die Haltung, welche wir dem gegenüber in dem Guten finden, in dem Ewigen, zu welchem die irdischen Drangsale und

Erschütterungen nicht hinanreichen". Ohne diese Erhebung zu und in Gott wird der Mensch durch dies Abhängigkeitsgefühl niedergeschlagen, gelähmt, kleinmüthig und verdriesslich. „Ganz anders die wahre Religion. Indem sie den Menschen mit der Ueberzeugung von der Eitelkeit alles Irdischen durchdringt, raubt sie ihm doch nicht die Empfänglichkeit, was sich ihm Förderliches darbietet, dankbar gegen den Geber alles Guten zu geniessen, und indem er von unbedingtem Vertrauen auf Gott erfüllt durch die Vorstellung der Abhängigkeit von ihm nicht beunruhigt wird, sondern sich in derselben heiter und zufrieden fühlt, ist er nur um so mehr der Liebe offen zu denen, die unter der gleichen Abhängigkeit stehen und besonders zu denjenigen unter diesen, welche davon härter als er getroffen werden". Uns bleiben daher in der Welt nur drei Möglichkeiten, entweder uns selbstbeschränkt zu isoliren, oder die Welt für ein Narrenhaus zu halten und uns der Verzweiflung darüber haltlos hinzugeben, oder uns im Glauben an Gott und die Vorsehung darüber zu erheben. Nur durch die Religion können wir daher dauerhaft glücklich und zufrieden werden, insofern ist sie allgemein menschliches Bedürfnis, und als Bedingung der höchsten sittlichen Entwicklung ist sie Pflicht. Auch diese praktischen Bedürfnisse durchlaufen drei Stufen, je nachdem der Mensch nur dem Sinnlichen hingegeben ist, oder auch geistigen Interessen lebt, oder zum Streben nach Sittlichkeit sich erhoben hat. Aus den mannichfachen Verbindungen dieser Stufen mit denen der theoretischen Vorstellung von Gott ergibt sich der verschiedene Charakter der positiven Religionen.

Diese psychologischen Quellen unsrer religiösen Ueberzeugungen aufzudecken ist Sache der Religionsphilosophie, dagegen ist sie ausser Stande, den Gegenstand derselben wissenschaftlich zu erkennen. Der Gegenstand der religiösen Ueberzeugung, das Uebersinnliche, ist überhaupt kein Gegenstand des Wissens, da es in keiner Weise gegeben ist oder gegeben sein kann, sondern ein Gegenstand des Glaubens und der Ahnung, deren Gewissheit nicht auf objektiven Gründen der Erkenntnis beruht, sondern auf der subjektiven Nöthigung der Gefühle und Wünsche. Die Religion freilich objektivirt das Uebersinnliche und ist nur dann lebendig und kräftig, wenn sie Gott als objektive, äussere Existenz anschaut, die Religionsphilosophie aber soll sich darüber klar werden, dass die Realität des Geglaubten nach Erkenntnisverhältnissen nur mehr oder weniger wahrscheinlich ist und dieser Mangel an Begründung von Gefühlen und Bestrebungen oder Bedürfnissen her ausgefüllt wird.

Die Religionsphilosophie hat zwei Hauptprobleme, Gott oder den Urgrund der Welt und die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode. Für die Unsterblichkeit führt Beneke unter zustimmender Wiederholung der Kritik der gewöhnlichen Beweise eine Argumentation, welche auf das Engste mit seiner Psychologie

zusammenhängt: Unser Bewusstsein hat zwei Quellen, die noch unerfüllten psychischen Urvermögen und die äusseren Reize, die gegenseitig von einander abhängig sind, indem einerseits die äussern Reize nur aufgenommen werden durch unerfüllte Urvermögen und andrerseits neue Urvermögen nur aus Anlass sinnlicher Einwirkungen angebildet werden. Im Fortschritt des Lebens werden nun, da jede psychische Thätigkeit im Innern der Seele eine Spur zurücklässt, die inneren Spuren immer zahlreicher, oder die Substanz der Seele immer stärker. Da nun die Bewusstseinsentwicklung durch die Stärke der inneren Anlagen oder durch die Anzahl der in ihnen verschmolzenen Spuren geregelt wird, wendet sich das Bewusstsein im Fortgange des Lebens immer mehr von dem Aeussern, Sinnlichen ab, dem Innern zu, bis ein Moment eintritt, wo die Thätigkeit nach aussen oder die sinnliche Auffassung völlig aufhört. Dies ist der Zeitpunkt des natürlich-nothwendigen Todes. Für die Annahme jedoch, dass damit auch das innere Seelensein aufhören werde, liegt nicht der geringste Grund vor, im Gegentheil, da die stetig wachsende geistige Stärke des innern Seelenseins das Aufhören der Verbindung mit der Aussenwelt oder den Tod herbeiführt, ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass auch die Seele nach dem Tode aufgelöst werden wird. Ueber die Art und die Umgebungen dieses Fortlebens lässt sich freilich ein bestimmtes Wissen nicht aufstellen, sondern nur Vermuthungen und Ahnungen.

Auch das Dasein Gottes lässt sich für das Wissen nicht genügend erweisen, denn alle dafür vorgebrachten Beweise verfallen der Kritik. Die Eigenschaften, welche wir dem göttlichen Wesen beilegen, sind nicht absolut erdichtet, sondern irgendwie aus der Erfahrung geschöpft; sie sind theils von den Naturkräften und Naturentwicklungen, theils von den geistigen Kräften und Thätigkeiten des Menschen hergenommen, theils von demjenigen, was beiden gemeinsam ist. Die naturalistischen Prädikate eignen vorzugsweise der Anschauungsweise des Pantheismus, welcher irgendwie Gott und Welt als Eins darstellt, mag er nun die Immanenz Gottes in der Welt oder die Emanation der Welt aus Gott lehren. Ihm gegenüber steht der Theismus, welcher eine reelle und wesentliche Verschiedenheit zwischen Welt und Gott behauptet, oder die Welt nicht nach einer Naturnothwendigkeit sondern nach seinem Willen aus Gott hervorgegangen setzt. Unleugbar ist der Theismus allein im Stande, die praktischen Bedürfnisse der Religion zu befriedigen; auch die Behauptung, der Pantheismus allein genüge einer haltbaren Welterklärung, ist durchaus unbegründet. Die abstrakten Eigenschaften sind Pantheismus und Theismus gemeinsam, wenn auch in etwas verschiedenem Sinn. Die Unendlichkeit ist nur der allgemeinste Ausdruck unsrer Unfähigkeit, die Idee Gottes angemessen zu vollziehen; ihre nothwendige Voraussetzung bildet die Einheit oder Einzigkeit Gottes, obgleich ein strenger Beweis dafür nicht beigebracht werden kann

und das praktische Bedürfnis sogar zu einer Vielheit göttlicher Wesen hinneigt. Von den einfachen Grundverhältnissen des Seins sind die göttlichen Eigenschaften der Einfachheit, Allgegenwart, Ewigkeit und Allmacht abstrahirt. Erst durch die geistigen oder anthropomorphistischen Eigenschaften wird Gott als Person gedacht. Da sie sämmtlich vom Menschen entlehnt sind, lassen sie sich auch ordnen nach den drei Grundformen des menschlichen Geistes, dem Vorstellen, Fühlen und Begehren. Gefühle werden Gott ganz allgemein beigelegt, mag nun der Götzendiener glauben, durch Darbringung des Opfers seinem Götzen Genuss zu bereiten, durch Entziehung desselben Furcht und Zorn zu erregen, oder mag der Christ annehmen, dass Gott über den Frommen Freude empfinde und Schmerz über den Sünder. Und doch ist das Charakteristische des Gefühls, das Unbefriedigtsein und das Befriedigtwerden, ohne Frage eine menschliche Schwäche, die auf Gott nicht übertragen werden darf; nur wenn wir diese fern halten, dürfen wir von Gottes Wohlgefallen am Guten und Missfallen am Bösen, oder von seiner wohlwollenden Liebe gegen die Menschen reden. Dem Vorstellen gehören die Eigenschaften der Allwissenheit und Allweisheit an, dem Wollen die Eigenschaften der Allheiligkeit und Allgütigkeit, doch müssen wir uns hüten, dort das Moment der Passivität, hier dasjenige der Bedürftigkeit auf Gott zu übertragen. Kurz, da auch betreffs der Erkenntnis Gottes der Grundsatz gilt, dass wir nur dasjenige mit voller Wahrheit vorstellen können, was wir bei und in diesem Vorstellen werden können, so müssen wir von vorne herein auf eine adäquate Erkenntnis Gottes verzichten, doch sind aus demselben Grunde die dem Theismus eignenden anthropomorphistischen Eigenschaften auch theoretisch zutreffender, als die dem Pantheismus eignenden naturalistischen. Uebrigens kommt es für die Religion auch garnicht darauf an, ob die Vorstellungen von Gott metaphysisch wahr sind, sondern auf die ihnen zu Grunde liegenden Empfindungen. „Bei der Ausbildung derselben im Vorstellen können wir dem Anthropomorphismus in keiner Art entgehen, und so ist denn im Grunde wenig daran gelegen, in welchem Grade wir uns denselben zu Schulden kommen lassen. Es hat daher, wie paradox es auch vielleicht beim ersten Hören klingen mag, eine tiefe Wahrheit, wenn Jakobi einmal sagt: Hat er mich mit der Hand gemacht, dieser Geist und Gott? Dem Frager mit diesen Worten antwortet die Vernunft ein festes Ja, denn hier, wo jeder, auch der entfernteste Versuch, durch Analogie einer wirklichen Einsicht näher zu kommen, dem Irrthum entgegenschreitet, ist der hart anthropomorphisirende Ausdruck als offenbar symbolisch der Vernunft, die entgegengesetzte Wirkungsarten nie kann assimiliren wollen, der liebste". Noch weniger sind religiöse Empfindung und Gesinnung mit bestimmten Dogmen, d. h. streng begrenzten Begriffen und Sätzen genau in Parallele zu bringen, daher die vielen Streitigkeiten um Dogmen nur ein betrübendes Zeugnis

ablegen, wie wenig wahrhaft religiöser Sinn im Allgemeinen verbreitet ist.

Die richtige Bestimmung des Verhältnisses der Religionsphilosophie zur positiven Religion ist weder in der Forderung enthalten, jene müsse von dieser bindende Befehle annehmen, denn die Philosophie gibt sich selbst ihre Gesetze, noch in dem Vorgeben, die Philosophie müsse an die Stelle der Religion treten, denn jene kann weder dem Menschen Trost und Haltung gewähren in den Bedrängnissen des Lebens, noch eine zureichende Erkenntnis von den Gegenständen der Religion geben. Beide sind zunächst von einander verschieden, sofern den Gegenstand der Religionsphilosophie ein Allgemein-Menschliches bildet, das, „was in Hinsicht der Religion allgemein-menschlich prädeterminirt ist, und sich also auch wirklich bei allen Menschen entwickeln würde, wenn ihre Entwicklung ungestört und zu angemessener Höhe fortschritte", den Gegenstand der positiven Religionen und Theologieen „ein Historisches, was zu einer bestimmten Zeit, unter bestimmten Völkern, an und mit bestimmten Individuen (äusserlich und innerlich) geschehen ist". Daneben aber greifen beide vielfach in einander, denn „auf der einen Seite kann sich doch das Historische nicht anders als auf der Grundlage des Allgemein-Menschlichen entwickeln", und „auf der andern Seite ist uns das Allgemein-Menschliche zunächst und unmittelbar nicht als solches gegeben, sondern nur in individueller Ausbildung", es muss also „erst aus dem Positiven herausgearbeitet werden". Wenn beide richtig bearbeitet werden, ist deshalb ein Conflikt zwischen ihnen unmöglich.

Durch consequente Fortführung der mechanischen Weltansicht das gute Recht, ja, die Unausweichlichkeit der idealen Weltanschauung zu erweisen, ist das Ziel, welches sich **Rudolph Herrmann Lotze** (21. Mai 1817—1. Juli 1881) gesteckt hat*).

Unser Denken hat nicht die Aufgabe, eine Welt aus sich hervorzubringen, es hat nicht einmal die ähnliche Aufgabe, die Entstehung der vorhandenen Welt nachzuconstruiren, es soll vielmehr die irgendwie gewordene Welt schlechthin gegebener Thatsachen nach ihrer Wirklichkeit anschauen und begreifen. Ermüdet von den zahllosen Versuchen, die Welt zu ergreifen, hat unser Denken zunächst seine Ausrüstung für diese Aufgabe geprüft, und es fand sich im Besitz einer Reihe nothwendig gültiger Wahrheiten. Entsagend der mythologischen Weltanschauung seiner Kindheit, beschränkt sich das Denken auf die allseitige Bearbeitung der Erfahrungen und schafft die exakte Wissenschaft, in welcher es alles Geschehen auf die Nothwendigkeit ursächlichen Zusammenhanges zurückzuführen sich bemüht. Niemals aber vollzieht sich

---

*) Von seinen Werken kommen hier in Betracht: „Mikrokosmos" (3 Bde. Leipzig 1856—64. 3. Aufl. 1876—80). „Metaphysik" (Leipzig 1879). „Grundzüge der Religionsphilosophie" (Leipzig 1882).

unser Vorstellungsleben oder unser Erkennen isolirt für sich, sondern zu allen Zeiten ist es begleitet und durchdrungen von Gefühlen der verschiedensten Art. Sie lassen sich nicht als secundäre Erscheinungen ableiten von besondern Verwicklungen der Vorstellungen, sondern es ist ein gleich ursprünglicher Zug unsers Geistes, vorzustellen, und in Lust und Unlust des Werthes der Vorstellungen inne zu werden, je nachdem sie den Geist im Sinne seiner eignen Natur anregen oder dem natürlichen Ablauf seiner Thätigkeit zuwider sind. Auf dem Gefühl beruht vor allem das Selbstbewusstsein, denn nicht darin besteht der fundamentale Unterschied des Selbst- vom Weltbewusstsein, dass dort Subjekt und Objekt des Erkennens identisch sind, hier auseinanderfallen, sondern darin, dass alles, was das eigne Ich trifft, für das Gefühl eine unendlich höhere Bedeutung hat, als was die ganze übrige Welt erfährt, das Selbstbewusstsein ist also nur die Ausdeutung unsers Selbstgefühls. Das Gefühl verbürgt uns die unerschütterliche Gewissheit, dass nicht bloss unser eignes Handeln aus freiem Willen hervorgeht, dass auch die Gesammtheit aller Erscheinungen nicht die Ungereimtheit eines blinden, nothwendigen Wirbels sein kann. Die Allgegenwart der Gefühle ist es, welche uns das Verständnis aller natürlichen Schönheit eröffnet, indem sie uns lehrt, die Welt der Werthe in die Welt der Formen zu kleiden, oder aus der Verhüllung der Form das in ihr enthaltene Glück herauszufühlen. Und „wenn wir von dem Weltall ebensowohl die zählbare Endlichkeit einer bestimmten Grösse als die unvollendete und unvollendbare Grenzenlosigkeit abhalten möchten, wenn wir von seiner Vorstellung verlangen: dass sie ein Ganzes und innerlich abgeschlossenes Eine darbiete, das doch zugleich das Umfassende aller Einzelnen sei, so folgen wir in dieser und in anderen Forderungen nicht mehr der blossen Neigung eines gleichgültigen Verstandes, dem sein Gegenstand ohne diese Bedingungen undenkbar würde, sondern wir folgen den Eingebungen einer werthempfindenden Vernunft, die auch das Denkbare abweist, solange es nur denkbar ist und nicht durch die innere Würde seines Inhalts zugleich die Anerkennung seiner Gültigkeit in der Welt erringt". Dies Gefühl normirt auch unser Handeln, und zwar nicht bloss auf den niedern Stufen, wo die Lust unmittelbar das Maassgebende ist, sondern auch auf den höheren, denn alle sittlichen Ueberzeugungen, wie sehr sie auch wechseln mögen im Fortschritt der Cultur, gehen in letzter Linie auf Werthurtheile zurück.

Es treten uns also drei Anfänge unsrer Erkenntnis entgegen, denn „alle unsre Zergliederung des Weltlaufs endet damit, unser Denken zum Bewusstsein nothwendig gültiger Wahrheiten, unsre Wahrnehmung zur Anschauung schlechthin gegebener Thatsachen der Wirklichkeit, unser Gewissen zur Anerkennung eines unbedingten Maassstabes aller Werthbestimmungen zurückzuführen". In dieser Dreiheit des Anfanges liegt der tiefste

Grund der Schwierigkeiten, eine allgemein anerkannte Lehre über den Zusammenhang aller Dinge aufzustellen, denn es will nicht gelingen, alle drei in einen gemeinsamen Gedanken zu vereinigen, oder aus einem von ihnen die beiden andern als natürliche Folgen abzuleiten. Doch sind jene drei Anfänge auch nicht von gleicher Bedeutung, so dass sich, je nach dem Ausgangspunkt, drei verschiedene Auffassungen der Welt ergeben würden, sondern die gegebenen Thatsachen der Wirklichkeit sind das Eine Objekt, welches entweder mit den in uns liegenden Erkenntnismitteln erkannt, oder nach den ebenfalls aus unserm Innern entnommenen Werthurtheilen gedeutet oder geschätzt wird. Beides tritt zunächst auf mit dem Anspruch und in der Form des Wissens, und damit ergibt sich der bekannte Gegensatz der mechanischen und der idealen Weltanschauung. Jene geht darauf aus, alles Geschehen an der Hand des Causalitätsgesetzes auf nothwendig wirkende Ursachen zurückzuführen, aber wie sehr sie auch unser Verlangen nach Erkenntnis befriedigt, unser Herz lässt sie kalt; diese betrachtet die Welt in einem Lichte, das die Bedürfnisse unsers Gemüths befriedigt, aber zur Erklärung der Dinge Nichts beiträgt.

So lange der Mensch unbefangen dahin lebt, hält er in glücklicher Inconsequenz beide ungetrennt neben einander fest, wie sie aus dem unmittelbaren Ineinander von Vorstellung und Gefühl natürlich erwachsen. Kommt ihm die Unhaltbarkeit dieser Mischung zum Bewusstsein, so versucht er beide reinlich von einander zu scheiden und doch beide festzuhalten, nämlich jede bis zu einem gewissen Punkte hin gelten zu lassen. Das geht wol, solange man in den Untersuchungen des Einzelnen sich bewegt, sobald es aber gilt, eine zusammenfassende Ansicht über die Welt als Ganzes zu gestalten, genügt es nicht mehr, zuzugeben, dass neben dem mechanischen Verlauf der Natur die ideale Bedeutsamkeit sich auch vorfinde, da ist die Forderung unabweisbar, für beide Fragen aus Einer Quelle Beantwortung zu suchen und eine bestimmte Vorstellung auszubilden, über das Verhältnis, in welchem in der Natur der vorbildende Gedanke zu den arbeitenden Ursachen seiner nachbildenden Verwirklichung stehen soll. Denn dass der Gedanke die Welt beherrscht, steht für uns unerschütterlich fest. Wirklich genügt wird jener Forderung nur, wenn die mechanische Ansicht der Welt, auf ihre eignen Grundlagen zurückgeführt, uns nöthigt, von selbst den Weg einzuschlagen, welcher zur idealen Ansicht als unserm unvermeidlichen Ziel hinführt.

Als das Seiende der Dinge erscheint zunächst das Empfundenwerden, aber bei näherer Betrachtung erweist dies sich nur als eine Beziehung des Seienden zu erkennenden Wesen neben mancherlei andern Beziehungen, und das Sein der Dinge wird am richtigsten bestimmt als die Wirklichkeit eines Stehens in Beziehungen. Auf der Besonderheit dieser Beziehungen beruht die

eigenthümliche Qualität der einzelnen Dinge und auf der durchgehenden Gleichmässigkeit derselben die unverbrüchliche Geltung der Naturgesetze, denn diese sind nicht selbständig den Dingen gegenüber, sondern die Dinge wirken in einer Weise, dass unserm Nachdenken ihres Wirkens möglich ist, ein Gesetz zu finden, nach welchem wir, aus gegebenen Zuständen eine Folge voraussagend, mit der Wirklichkeit wieder zusammentreffen. Diese Beziehungen sind auch nicht etwas realiter zwischen den Dingen Stehendes, sondern Zustände in den Dingen selbst; deren Wechselwirkung ist aber nur dann denkbar, wenn alle einzelnen Dinge, sofern sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich nur Theile einer einzigen, sie alle umfassenden, innerlich in sich hegenden unendlichen Substanz sind. „Nur dann wird die Veränderung, welche eines von ihnen erfährt, zugleich ein Zustand des Unendlichen sein und nicht nöthig haben, über eine unausfüllbare Kluft hinüber diesen Zustand erst zu erzeugen, nur dann kann die Folge, die in dem Unendlichen gemäss der Wahrheit seiner eignen Natur aus jenem Zustande entspringt, zugleich als eine Veränderung andrer einzelner Dinge erscheinen, ohne eines neuen Hergangs zu bedürfen, welcher sich in ihnen hervorbrächte".

Die Besonderheit der vielen einzelnen Dinge beruht deshalb nicht darauf, dass jedem eine besondere, in sich unterschiedslose Qualität zukomme, sondern auf der Einheit der Wirkungsweise, welche nur auf Grund verschiedener Bedingungen eine Verschiedenheit der Erscheinungen oder Bewährungen zulässt. Auch besteht die Wechselwirkung der Dinge nicht in räumlichen Bewegungen, der Raum ist nicht eine äussere, objektive Form, in welcher die Dinge sich bewegen, er ist vielmehr als Form der Anschauung nur in den Dingen. Die Stelle, welche jedes Ding in der intellektuellen Ordnung der Welt durch die Gesammtheit seiner Beziehungen zu allen übrigen Dingen einnimmt, kommt ihm selbst und den übrigen zum Bewusstsein als Anschauung ihres räumlichen Verhältnisses; jeder Veränderung in der intellektuellen Ordnung der Welt entspricht deshalb in der räumlichen Anschauung eine Bewegung, welche daher ursprünglich als Veränderung des Orts und nicht als Durchlaufung des Raumes aufzufassen ist. Die intellektuelle Ordnung der Welt ist nun auch nicht als blosses Gegenbild des Raumes zu denken, und die Beziehungen der Dinge nicht irgendwie als zwischen ihnen hin und her gehende Fäden, sondern alle Vermittlungen sind innerlicher, intellektueller Art, alle Beziehungen existiren nur im Geiste der Beziehenden, und alle Wechselwirkung der Dinge vollzieht sich ohne Vermittlung von Zwischengliedern in der Weise, dass eine Veränderung des innern Zustandes eines Wesens sofort und unmittelbar eine entsprechende Veränderung des inneren Zustandes aller übrigen Wesen zur Folge hat. Schon die Betrachtung der irgendwie belebten Materie hatte auf die Annahme unräumlicher Atome hingeführt, welche jeden Druck und jede Spannung nicht äusserlich erleiden sondern inner-

lich empfinden und erfahren. Auch für die Fragen nach dem Wunder liegt hier die einzig befriedigende Antwort. Man sagt mit dem Namen des Wunders zu wenig, wenn man in ihm nur das Ungewöhnliche, aber doch in seiner Entstehung Berechenbare sieht, zu viel, wenn man in ihm eine völlige Unterbrechung der allgemeinen Naturgesetze findet. „Die wunderbar wirkende Macht, welche sie auch sein mag, richtet sich nicht unmittelbar gegen das Gesetz, um seine Gültigkeit aufzuheben, sondern indem sie die inneren Zustände der Dinge durch die Kraft ihres innern Zusammenhanges mit ihnen ändert, verändert sie mittelbar den gewohnten Erfolg des Gesetzes, dessen Gültigkeit sie bestehen lässt und fortdauernd benutzt".

Bisher sind bloss die Bedingungen ausgesprochen, welche erfüllt sein müssen, sollen wir irgend einem Wesen die Wirklichkeit des Seins zusprechen können; es liegt auf der Hand, dass der landläufige Begriff des Dinges diesen Bedingungen nicht genügt. Wollen wir also nicht bei dem Eingeständnis unseres Nichtwissens stehen bleiben, auch nicht zur idealistischen Leugnung der Dinge fortgehen, so bleibt Nichts übrig, als den Begriff des Dinges dahin zu vervollständigen, dass er jenen Bedingungen genügt. Diese Forderung erfüllt nur die eigenthümliche Natur des Geistes, und wir können dem Idealismus mit seiner Leugnung der Dinge nur dann ausweichen, wenn wir seine Behauptung, dass nur die Geister real sind, umkehren zu dem Satz, dass alles Reale Geist sei. „Entweder nur die Geister sind und die ganze Welt der Dinge ist eine Erscheinung in ihnen, oder auch die Dinge, die uns als beharrliche und doch selbstlose Ausgangs-, Durchschnitts- und Zielpunkte des Geschehens erscheinen, sind Wesen, welche in verschiedenen Abstufungen mit den Geistern den allgemeinen Charakter der Geistigkeit, das Fürsichsein theilen".

Nachdem die Natur der endlichen Dinge erkannt ist, gilt es, auch den Begriff des Einen unendlichen Wesens aufzuklären, welches als die unentbehrliche Voraussetzung aller Begreiflichkeit des Endlichen betrachtet ist. Unberechtigt nämlich ist die Forderung, diesen höchsten Gegenstand allein dem Glauben zu überlassen, denn wie man auch über den Ursprung religiöser Wahrheiten denken mag, jedenfalls muss das Erkennen durch eine Arbeit des Nachdenkens auch sie dem Zusammenhang unsrer wissenschaftlichen Ansicht von der Welt eingliedern. Dieser Aufgabe der Deutung und Vertheidigung des Glaubensinhaltes dienen seit Alters die Beweise fürs Dasein Gottes, doch erreichen sie nicht das vorgesteckte Ziel. Im Begriff Gottes laufen die beiden Betrachtungsreihen des Endlichen, die Erkenntnis des Wahren und die Schätzung des Werthvollen, zusammen, „metaphysische Eigenschaften der Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht bestimmen ihn als den Grund aller Wirklichkeit des Endlichen, ethische der Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligheit genügen dem Verlangen, in dem höchsten Wirklichen auch das Höchste des Werthes wiederzufinden". Auch führt die tiefergehende Unter-

suchung der Natur des Seienden an dasselbe Ziel, welches der Sehnsucht des Gemüthes allein genügt, nämlich zum Begriff des persönlichen Gottes. Unser Gemüth ist fest überzeugt, dass lebendige, sich selbst besitzende und geniessende Ichheit die unabweisliche Vorbedingung und die einzig mögliche Heimat alles Guten und aller Güter ist, deshalb finden wir im Beginn der Religion nirgends ein Bedürfnis, geistige Lebendigkeit auf blinde Realität als festeren Grund zurückzudeuten. Erst die fortschreitende Ausbildung des Nachdenkens führte zu dem Bedenken, dass mit dem Begriff des höchsten Seienden die Form des geistigen Lebens, oder mit dem des unendlichen Geistes die Form der persönlichen Existenz unverträglich sei, und damit zu den Versuchen, „in Vorstellungen einer ewigen Weltordnung, einer unendlichen Substanz, einer sich entwickelnden Idee genügendere Arten der Existenz für das Höchste zu suchen und die Form des persönlichen Seins gering zu schätzen, die dem unbefangenen Gemüth früher als die einzig würdige gegolten hatte“. Diese Versuche jedoch erweisen sich sämmtlich als unhaltbar. Unstatthaft ist es zunächst, das höchste Wesen als unbewussten Geist zu denken, ein Begriff, der überhaupt etwas Wirkliches nicht bedeutet. Unbewusste Zustände und Vorgänge kommen allerdings innerhalb unseres geistigen Lebens vor, aber sie erweisen sich grade dadurch „bloss als Hemmungen oder Schranken eines bewussten Geisteslebens, aber nicht so, dass sie ohne Voraussetzung eines solchen eine eigne Art des Daseins bildeten, die nicht wieder ganz identisch mit einem völlig geistlosen, blinden Wirken wäre“. Auch sind die Bedenken unbegründet, als werde das höchste Wesen durch Beilegung des Prädikates der Persönlichkeit einem andern gleich realen Wesen entgegen, und daher beschränkt gesetzt. Persönlich nämlich ist ein Geist schon dann, „wenn er in Gegensatz gegen seine eignen Zustände, zunächst also gegen seine eignen Vorstellungen, sich als das einheitliche, sie alle vereinigende Subjekt weiss, an welchem sie bloss unselbständige Zustände sind“. Die bekannte Beschränktheit des endlichen Geistes haftet seiner Endlichkeit an, nicht seiner Persönlichkeit. „Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung für sie, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung“. Dieser absoluten Persönlichkeit des Unendlichen stehen nun die ewigen Wahrheiten, die Formen des Wirklichen und die Gesetze ihres Geschehens nicht als ein Selbständiges gegenüber, das Gott mit Freiheit wählt, und ebensogut nicht wählen könnte, oder das gar für Gott selbst eine Norm wäre, sondern es sind die thatsächlichen Formen des göttlichen Wirkens. Der vollendeten Einsicht würde auch offen vorliegen, wie die allgemeinen Gesetze mit dem formgebenden Gedanken zusammenhängen und in welcher Beziehung beide zu dem ewig Werthvollen stehen, für sie wäre nur

Eines, „nur die eine wirkliche Macht, die uns unter dem dreigestaltigen Bilde eines zu verwirklichenden Zweckes erschiene, zuerst ein gewollter, bestimmter Werth, um dieser Bestimmtheit willen eine geformte und sich formende Wirklichkeit, endlich in diesem Wirken eine ewige Gesetzlichkeit zu sein". Dies Ziel freilich ist der wissenschaftlichen Arbeit im Einzelnen unerreichbar, aber als Ziel steht es nicht minder fest, und damit zugleich die Einsicht, „dass die Gültigkeit des Mechanismus schrankenlos, aber seine Bedeutung überall eine untergeordnete ist".

Die tiefer dringende Wissenschaft hat somit den Zwiespalt zwischen mechanischer und idealer Weltanschauung gelöst. Dasselbe leistet unmittelbar für das Lebensgefühl des Menschen, wenn auch nur in einzelnen begünstigten Augenblicken die Religiosität, „in welcher das Bewusstsein der eignen Gebrechlichkeit mit dem andern eines nichtsdestoweniger ewigen Weltberufes verschmolzen ist, und die Ueberzeugung eines eignen Zusammenhanges zwischen unserm irdischen Dasein und dem geheimnisvollen Ganzen des Weltbaues gleichwol die Empfänglichkeit für die kleinen Aufgaben des erstern nicht mehr trübt". Die Vereinigung dieser widerstrebenden Gedanken gelingt nicht etwa durch die Kraft eines grösseren Wissens, sondern durch die Kraft eines lebendigen Glaubens, welcher der Stimme des Gewissens nicht geringere Bedeutung beilegt, als dem Zeugnis der Sinne.

Die Heimat aller einflussreichen Religionen ist das Morgenland, wo die Phantasie der Menschen frühzeitig auf das Ganze gerichtet war und den Anschauungen des Weltganzen ein tiefgreifender Einfluss auf die Gestaltung des privaten und öffentlichen Lebens gewährt wurde. Als erste Führerin zu religiöser Anschauung pflegt die Natur zu gelten, indem sie die Phantasie einladet, nach rückwärts in Geschichten der Weltentstehung Aufklärung über die Wunderbarkeit des Vorhandenen, nach vorwärts einen Zusammenhang der Dinge zu suchen, in welchen das vergehende irdische Leben um fortzudauern einmündet, und beides mit der jeweiligen Kenntnis des Wirklichen zu einem Ganzen zu verknüpfen. Derartige Mythologien dienen nicht bloss theoretischen Interessen, sondern enthalten zugleich ein Urtheil über den Werth der Welt, und über die Erfüllung, welche der Zusammenhang der Dinge den ununterdrückbaren Bedürfnissen des menschlichen Gemüths gewährt oder versagt, sowie über die Stellung, welche der Mensch zur Natur hat oder handelnd sich geben soll. „Nur um deswillen mag man mit Recht in jener Verknüpfung, Ausdeutung und Ergänzung der Naturerscheinungen die ersten Anfänge der Religion suchen; den vollen Werth des Namens wird man erst Weltauffassungen zugestehen können, in denen zum massgebenden Ausgangspunkt wird, was hier nur verstohlen mitwirkt: die bewusste Anerkennung der unbedingten Geltung und Wahrheit des Sittlichen und des Heiligen gegenüber alle dem, was Thatsache ist oder Thatsache zu sein scheint". Sittliche Wahrheiten aber

lernen wir nicht aus der Beobachtung der Natur, sondern nur aus den geselligen Beziehungen der Gemeinschaft. Darin zeigt sich deshalb in der Geschichte der Religionen der Fortschritt, dass in der mehr oder weniger phantastischen Betrachtung der Natur die Werthschätzung derselben für menschliche Zwecke immer mehr massgebend wird bis zur unbestrittenen Herrschaft sittlicher Ideen.

Darin liegt dem entsprechend auch die Vollendung der durch Christus uns gewordenen Offenbarung, dass sie ausschliesslich religiöse Wahrheit in ebenso ausschliesslich religiöser Fassung enthält. Weder die Ordnung der sichtbaren Natur zu erklären, noch das Leben der Menschheit äusserlich zu ordnen, ist ihr Bestreben, sondern die Verklärung und Wiedergeburt des einzelnen Menschen, dessen endliche Persönlichkeit der Tempel Gottes werden soll. „So wenig kosmologische Weisheit daher das Christenthum entwickelte, so wenig auch unmittelbar sociale Theorien; in dem neuen innern Leben, das es forderte und möglich machte, gab es dagegen den wesentlichen Kern, aus welchem nicht zwar die Kenntnis, wohl aber die Würdigung der Natur, nicht eine bestimmte Form menschlicher Gesellschaftsverhältnisse, daher die Fähigkeit, jede vorgefundene Lage der Umstände im rechten Sinne zu benutzen und zu gestalten, sich entwickeln konnte“. Auch über den Zusammenhang der irdischen Wirklichkeit mit dem Geheimnis des göttlich geordneten Weltganzen enthält die christliche Offenbarung wenig zur Erklärung des Baues der übersinnlichen Welt, und weist nur um so nachdrücklicher hin auf die beseligende Bedeutung jenes Zusammenhanges, „sie bereichert nicht das Wissen durch eine Fülle einzelner Wahrheiten, sondern stiftet ein neues Leben auf dem Grunde einer Wahrheit, die nicht besessen wird, wenn sie bloss gewusst wird, sondern nur, wenn sie als beständiges Lebensgefühl den ganzen Menschen durchdringt“. Im Heidenthum verschwindet hinter der Naturherrlichkeit der Götter ihre Sorge um das Geisterreich und die Menschheit, „das Christenthum hob nicht allein das Geisterreich als die allein wahre Welt hervor, in der Gott wirkt, sondern der Mensch ist auch nicht mehr Nichts vor ihm. Die Hoffnung freilich, durch eigne Kraft selig zu werden, ist ihm genommen; aber in der Kindschaft Gottes weiss der Geringste sich als Gegenstand ewiger Beachtung der höchsten Macht, die jetzt der Glanz der sichtbaren Welt nur nebenher offenbart“.

Die Zugehörigkeit zur christlichen Religion macht die Kirche nicht bloss von der lebendigen Aneignung dieser Lehren abhängig, sie fordert ausserdem noch den Glauben an den ganzen Zusammenhang des geschichtlichen Herganges, durch den sie als Offenbarung in die Welt gekommen ist. Die Dogmatik hat alsdann unzählige Versuche gemacht, im Sinne der christlichen Religion auch das Weltdasein zu erklären und die Geschichte jener Offenbarung in diese Erklärung mit aufzunehmen. Gegenüber der

rationalistischen Hervorhebung der Moral bei völligem Verzicht auf die Erkenntnis des Uebersinnlichen ist allerdings geltend zu machen, dass wir irgend eine Ueberzeugung über den vernünftigen Zusammenhang der Welt besitzen müssen, in welchem das Leben eine Bestimmung, die sittlichen Bestrebungen eine unverlierbare Bedeutung haben, aber „eine natürliche Reaktion liess diesen Drang zu kosmologischer Ausbildung der Weltansicht nach seiner Unterdrückung wieder hervortreten und hat ihn jetzt, wie mir scheint, weit über die Grenze hinausgetrieben, innerhalb deren er Hoffnung auf Erfolg und auf heilsame Wirksamkeit für das christliche Leben hat“. Die in der Gegenwart so zahlreichen Versuche, aus der Schrift den Hergang der Schöpfung im Einzelnen zu erforschen, oder die Dreieinigkeit Gottes im Zusammenhang mit den drei Weltanfängen der Philosophie zu erläutern, oder die Christologie spekulativ zu construiren, erweitern weder unsre Erkenntnis des Wirklichen, noch fördern sie unser religiöses Leben. „Von diesem Boden, auf den uns das Christenthum gestellt hatte, von dem Glauben an die alleinige, letzte Realität des Guten und Heiligen scheint uns diese Spekulation auf den alten heidnischen Boden der Kosmologie zurückzuführen, für welche Gott nicht in unergründlichen Thaten der Liebe, sondern nur in naturgesetzlichen Emanationen seines Wesens begreiflich ist“.

Zu diesen allgemeinen Gedanken, wie sie schon in den früheren Schriften ausgesprochen waren, mag zur Ergänzung noch das Wichtigste aus den „Grundzügen der Religionsphilosophie“ hinzutreten.

Was zunächst die Begriffsbestimmung und die Gliederung dieser Wissenschaft anlangt, so wird als die Aufgabe bezeichnet: „zunächst zu ermitteln, wie viel in der That die Vernunft allein uns über die übersinnliche Welt sagen kann; dann: wie weit ein geoffenbarter religiöser Inhalt mit diesen Grundlagen vereinigt werden kann“. Die Gliederung des Versuchs, „zu zeigen, wie unser Geist durch seine theoretischen, ästhetischen und moralischen Bedürfnisse genöthigt wird, zu der Anschauung der Erfahrungswelt bestimmte Ergänzungen durch die Annahme einer übersinnlichen Welt hinzuzusuchen“, geschieht nach den „längst feststehenden Capiteln der Religionsphilosophie“. Als solche werden aufgeführt: 1. Vom Dasein Gottes. 2. Pluralismus und Monismus. 3. Von der Natur des höchsten Prinzips. 4. Vom Begriff der Schöpfung. 5. Von der Erhaltung der Welt. 6. Von der Weltregierung. 7. Von dem wirklichen Weltlauf. 8. Religion und Moral. 9. Dogmen und Confessionen.

Die Lehre von der Schöpfung hat religiöse Bedeutung nur dann, wenn sie ein fortbestehendes Rechtsverhältnis zwischen Gott und Welt begründet, und zwar den beiden Gedanken Ausdruck gebend, dass sowol die Thatsache der Schöpfung als der Inhalt der geschaffenen Welt ihren Grund einzig und allein in Gott selbst haben. Halten wir daran fest, dass „wirklich ist das-

jenige, was einem endlichen Geist als von ihm unabhängige Wahrnehmung gegeben ist", so besteht die Verwirklichung des Weltgedankens Gottes darin, „dass Gott einzelne endliche Geister schafft, und in diesen jenen Weltgedanken als äussere Wahrnehmung oder nun als ihren Gedanken entstehen lässt". Ist somit die Welt „nur ein System von Erscheinungen, welches Gott einem Geisterreiche als Veranlassung seines Handelns und als Gegenstand seiner Wahrnehmung sichtbar werden lässt", so fällt jedes Recht fort, diese uns beobachtbare Welt für die ganze Schöpfung Gottes zu halten. Es ist durchaus denkbar, „dass Gott eine Mehrheit von Weltordnungen für eine Mehrheit von Geisterwelten ercheinen lässt, von denen die eine nicht innerhalb des Bereiches der andern von der Beobachtung aufgefunden zu werden braucht". „Der religiöse Glaube setzt eine solche höhere Weltordnung unter dem Namen des Himmelreiches dieser irdisch wahrnehmbaren Welt gegenüber". „Sie kann als Ordnung ganz andrer Art beständig gleichzeitig vorhanden sein, ohne in dem Ablauf der Begebenheiten dieser Welt sich bemerkbar zu machen". „Anderntheils haben wir keinen Grund, die Mehrheit dieser Weltordnungen als völlig auseinander fallend anzusehen, müssen sie im Gegentheil in der Einheit Gottes zu einem höhern Plan verbunden denken. Obgleich wir daher nicht wissen, auf welche Weise ein endlicher Geist aus dieser Ordnung seines irdischen Lebens in eine jener höheren übertreten könne, so finden wir doch diesen Uebergang möglich, und die religiösen Anschauungen, welche dies irdische Leben mit jener höhern Vollendung des Himmelreichs in Verbindung setzen, lassen freilich keinen philosophischen Beweis ihrer Nothwendigkeit zu, stehen aber gar nicht in Widerspruch, vielmehr in völliger Uebereinstimmung mit den philosophischen Begriffen, zu denen uns diese Analyse der Vorstellung der Schöpfung geführt hat". Diese Schöpfung beruht auf dem Willen Gottes, der nicht als ein historischer Akt zu denken ist, bedingt durch ein geistiges Vorleben Gottes, wol aber als motivirt durch die Liebe, welche Gott mit seiner Schöpfung in beständigem Zusammenhang des Mitfühlens und Miterlebens ihrer Ereignisse stehen lässt.

Zur Schöpfung die Erhaltung der Welt als zweite selbständige Handlung Gottes hinzuzufügen, hat seine Schwierigkeit, mag man nun die Erhaltung als „Neuschöpfung" oder als „Selbsterhaltung" auffassen. Es muss genügen, in den Begriff der Schöpfung das Fortbestehen des Geschaffenen mit einzuschliessen, und zugleich dies Fortbestehen an die beständige Fortdauer des Willens zu knüpfen, der diese wirklichen Elemente geschaffen hat und allein ihre Wechselwirkung begründen kann. Wegen dieser stetigen Wirksamkeit des Willens ist eine plötzliche Aenderung in der Natur der Elemente und damit ein Wunder allerdings möglich, aber nach Aussage der Erfahrung, „würde uns jeder plötzliche Eingriff, welcher Natur und Wirkungsweise physischer Elemente änderte, völlig unglaublich sein und zulässig bloss dies,

dass in dem Innern der Gemüther durch unmittelbare göttliche Einwirkung Aenderungen geschähen, theils in Form der Inspiration, welche die Erkenntnis oder Anschauung erweitert, theils in der Form einer Vision, welche nicht vorhandene äussere Thatbestände zu sehen glaubt, theils in der Form einer Stärkung des Willens bis zur Aufopferung".

Der Begriff der Weltregierung wird von einer Schwierigkeit gedrückt, denn er leitet uns an, den Verlauf der Welt zwischen Schöpfung und Gericht als einen Entwicklungsgang zu einem bestimmten Ziele zu denken, und doch dürfen wir in Bezug auf Gott nicht in derselben Weise von successiver Verwirklichung seiner Absichten reden, wie in Bezug auf endliche Wesen. Dass Gott dem Ablauf der Zeit entnommen ist, bringen wir in den Eigenschaften der Ewigkeit und Allwissenheit zum Ausdruck, aber es sind mehr nur Postulate als klar vollziehbare Begriffe. Inhalt des Weltzwecks kann nur das absolut Werthvolle sein, Werth aber hat nur, was das Gefühl der Befriedigung gewährt.

Fassen wir die Wirklichkeit des Weltlaufs ins Auge, so haben alle kosmogonischen Theorien über Anfang und Ende der Welt, alle Hypothesen über die Entwicklung der irdischen Geschöpfe oder die Entstehung des Menschengeschlechts keinen religiösen Werth. Bedeutung hat nur die Frage nach dem Uebel und dem Bösen. Eine theoretische Lehre, welche das Dasein der Uebel mit dem Begriff des völlig guten Gottes in Einklang bringen könnte, gibt es nicht; dennoch sind wir überzeugt von der Wahrheit des religiösen Glaubens. „So betrachten wir diese Ueberzeugung als eine Entschliessung des Charakters. Und die Religion beginnt uns eigentlich erst mit diesem theoretisch nicht beweisbaren, dennoch aber von uns anerkannten Gefühle einer Verpflichtung oder einer Gebundenheit durch denselben unendlichen Inhalt, deren Wahrheit wir theoretisch nicht beweisen können".

Das einzige den Menschen gemeinsame Motiv, die religiöse Ueberzeugung festzuhalten, liegt in den Aussprüchen des Gewissens, welche allerdings zunächst nur sagen, was sein soll, aber von hier aus eine Folgerung erlauben auf das, was ist. Sie führen uns auf drei Sätze, „welche wir als die charakteristischen Ueberzeugungen jeder religiösen Auffassung, im Gegensatz zu blosser Verstandes-Weltansicht betrachten können: die sittlichen Gesetze bezeichnen wir als den Willen Gottes, die einzelnen endlichen Geister nicht als Naturproducte, sondern als Kinder Gottes, die Wirklichkeit nicht als blossen Weltlauf, sondern als ein Reich Gottes".

„Mehr als der Inhalt der angeführten drei Sätze ist in der That auch durch die christliche Offenbarung nicht offenbart. Das Durchdrungensein von ihnen und die freiwillige Unterwerfung unter den göttlichen Willen, den sie verlangen, ist die lebendige trostvolle Religiosität oder die Religion als Verfassung des Gemüts". Schon der Einzelne hat das Bedürfnis, die unmittelbaren religiösen Erfahrungen und Ahnungen in eine Reihe formulirter

und mittheilbarer Sätze zu bringen; gesteigert wird dies Bedürfnis in der religiösen Gemeinschaft, und somit entstehen die gemeingültigen Dogmen und Symbole. „Allgemeingültige objektive Dogmen werden die doppelte Bestimmung haben, die im Laufe der Zeit gewonnenen Lösungen der Zweifel festzuhalten, andrerseits aber gewisse Umrisse zu bezeichnen, über welche hinaus die subjektiven Phantasien nicht gehen sollen, ohne sich dem Irrthum auszusetzen". Weil die Dogmen blosse Symbole sind, sollte man die Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft nie auf den Wortlaut derselben verpflichten. Die Versuche zur Theorie zerfallen in drei Theile; der erste Theil, die Theologie im engern Sinne ist allein der Philosophie hinlänglich zugänglich, indem diese einige Bestimmungen des göttlichen Wesens zulässt, andre ausschliesst, noch andre fordert, ohne sie in adäquaten Begriffen liefern zu können; der zweite Theil behandelt „die Stellung, welche durch die Stiftung oder Offenbarung der Religion das menschliche Geschlecht zu Gott eingenommen hat". Nach dem Obigen „steht der Ueberzeugung garnichts entgegen, dass Gott in einzelnen Augenblicken und in einzelnen Personen der Menschheit näher gestanden habe oder in eminenter Weise sich in ihnen offenbart habe als in anderen". Der dritte Theil, die Eschatologie, verträgt keine theoretische Ausbildung, da alles Einzelne der jenseitigen Zukunft uns verborgen ist. — (Wenigstens erwähnt sei, dass Ritschl grundlegende Gedanken seiner Ausführungen von Lotze entlehnt hat).

In eigenthümlicher Wendung begegnet uns derselbe Gedanke einer allgemeinen Weltbeseelung bei Gustav Theodor Fechner. Ausgehend von der Erfahrung, aber Ernst machend mit der Forderung, an der Hand der Analogie eine Erkenntnis auch dessen zu erstreben, was über die Erfahrung hinausliegt, kommt Fechner zu einer eigenartigen Weltauffassung, welche in gleicher Weise den Forderungen der exacten Wissenschaft wie den Bedürfnissen des Gemüths genügen soll*). Im Gegensatz gegen die allgemein herrschende mechanische Weltanschauung, welche weder theoretisch noch praktisch befriedigen könne, sucht Fechner mit allen Mitteln moderner Forschung die Ueberzeugung von der allgemeinen Beseelung der Welt und aller ihrer Theile wieder zur Geltung zu bringen, anknüpfend an das, was die Menschen in ihrer Kindheit instinctiv geahnt, und zugleich bemüht, den tiefsten Grundgedanken der christlichen Religion eine wissenschaftliche Begründung zu geben.

Betrachten wir die Erde, sofern zu ihr alles gehört, was durch die Schwere um ihren Mittelpunkt zusammengehalten wird, also Wasser, Luft, Menschen, Thiere und Pflanzen, so ist die

*) Von den zahlreichen Schriften Fechner's seien hier genannt: Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung. 3 Bde. Leipzig 1851. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Leipzig 1879.

Analogie mit unserm Leibe unverkennbar. So betrachtet stellt nämlich die Erde ein durch Continuität der Materie, wie in Zwecken und Wirken innig verknüpftes System dar, welches sich in eine Mannichfaltigkeit besonders unterscheidbarer Gebiete und Theile gliedert und in ein nimmer rastendes Spiel von Thätigkeiten sich entfaltet, in welche Gliederung von Theilen und Thätigkeiten unser Leib selbst mit eingeht. Auch auf eine Seele in diesem Leib der Erde führt uns die Analogie. Fassen wir nämlich die einzelnen Punkte der Aehnlichkeit und Verschiedenheit zwischen uns und der Erde näher ins Auge, so findet sich Uebereinstimmung in allen den Punkten, welche nach irgend einer Ansicht über das Verhältnis von Leib und Seele als wesentliche Kennzeichen oder Andeutungen eines beseelten Sonderwesens sich in der Materialität geltend machen können, während die Verschiedenheit darauf hinweist, dass die Erde ein im höheren Sinne lebendiges, selbständigeres, individueller geartetes Wesen ist, als wir selbst sind. Dass die Erde alle lebendigen Geschöpfe aus ihrem eignen Schoosse erzeugt hat und noch als eigne Theile besitzt, macht es gradezu unmöglich, sie selbst als todt und unbeseelt zu betrachten. Was nun unser Verhältnis zur Erde anlangt, so liegt auf der Hand, dass unsre Leiber als untergeordnete Theile dem grösseren und höheren individuellen Leib der Erde angehören. Aber auch unsre Geister gehören in derselben Weise als Theilwesen dem grössern und höhern individuellen Geiste der Erde an, welcher nicht bloss die Summe aller irdischen Einzelgeister ist, sondern die alle begreifende, einheitliche, höhere bewusste Verknüpfung derselben. Erst in dieser Ueberzeugung finden die gangbaren Vorstellungen von einem Geiste der Menschheit ihre tiefere Begründung.

Unsre Erde ist nur einer unter vielen, einander wesentlich gleichen Weltkörpern. Wie jene, so sind auch diese individueller Beseelung theilhaftig und bilden ein Reich höherer uns übergeordneter himmlischer Wesen. Sowol in körperlicher als in geistiger Beziehung entsprechen die Gestirne den Anforderungen, welche wir an höhere uns übergeordnete Wesen machen können; auch findet diese Ueberzeugung eine Bestätigung nicht nur in dem ursprünglichen Gestirndienst der Naturvölker, sondern ebenso in unserm Engelglauben. Wie alle Gestirne nach materieller Seite der Natur als dem Inbegriff alles Körperlichen angehören, so alle Geister der Gestirne dem Geiste, welcher der ganzen Natur zugehört, d. i. dem göttlichen Geiste. Wie aber die irdischen Einzelgeister in dem sie umfassenden Geiste der Erde ihre individuelle Selbständigkeit und Freiheit nicht verlieren, sondern nur ihre oberste bewusste Verknüpfung finden, so auch die Geister der Gestirne in Gott.

Der göttliche Geist ist ein einiges, höchst bewusstes, wahrhaft allwissendes, d. i. alles Bewusstsein der Welt in sich tragendes und hiermit auch das Bewusstsein aller Einzelgeschöpfe in höheren Bezügen und höchster Bewusstseinseinheit verknüpfender

Geist. Als solcher steht Gott zu den Weltwesen nicht in dem Verhältnis der höchsten Stufe zu den niederen, sondern während jene zu einander im Verhältnis von Stufen stehen, ist Gott das höchste und zugleich das alles umfassende Wesen. Wie unser Bewusstsein eine Reihe selbständiger Gruppen in sich trägt und über sie übergreifend zur Einheit zusammenfasst, so verknüpft in Gottes Bewusstsein sich alles zur Einheit, was in seiner Welt von niedern und höhern Wesen empfunden wird. Obgleich alle Weltwesen umfassend und in allen sich abbildend, ist Gott uns Menschen näher als irgend einer höhern Stufe, und sein Geschöpf gewinnt die Erfüllung und den Abschluss seiner Existenz durch die bewusste Spiegelung des göttlichen Wesens. Von Gott wissen als dem, dessen Wissen alles begreift, was gewusst wird und gewusst werden kann, darüber geht kein Wissen; in Gottes Sinne das Wollen richten, als dessen, dessen Wollen mit unserm eignen Wollen aller Wesen Wollen in sich einigt, darüber geht kein Wollen; seine Befriedigung darin finden, Gott zu befriedigen als den, der in der möglichsten Befriedigung aller seine grösste Befriedigung findet, darüber geht kein Gefühl der Befriedigung; in Gottes Namen und Sache sich einig bekennen und fühlen als dessen, der alle Dinge in sich einigt, die Namen haben, darüber geht keine Einigung nach äusserer und innerer Beziehung; Glaube, Hoffnung, Liebe zu Gott tragen als dem, der alles wahren Glaubens Gewissheit, aller rechten Hoffnung Erfüllung, aller heilsamen Liebe Band in sich trägt, darüber geht kein Glaube, keine Hoffnung, keine Liebe. Dies ist die besondere Art, in welcher der gute und fromme Mensch in Gott ist, im Unterschied von der allgemeinen Art, in welcher nicht bloss alle Menschen, sondern Alles Gottes ist, und diese besondere Art der Gemeinschaft mit Gott ist das Wesentliche der Religion.

So wenig die Erde ein scheidendes Zwischenglied zwischen unserm Körper und der Natur ist, da derselbe nur durch sie der Natur einverleibt wird, ebenso wenig bildet der Geist der Erde ein scheidendes Zwischenglied zwischen uns und dem göttlichen Geiste, sondern ist nur die höhere individuelle Vermittlung, durch die unser Geist gemeinsam mit andern irdischen Geistern dem Geiste Gottes angehört. Auch ist diese Vermittlung nicht fruchtlos für unser höheres Bedürfnis, denn einerseits wird Gott dadurch um eine Stufe in unsrer Vorstellung erhoben, andrerseits treten wir ihm selber dadurch zugleich um eine Stufe näher, und endlich treten wir auf dieser Stufe, die uns alle gemeinschaftlich zu Gott aufhebt, in innigere Beziehung zu einander, als da wir uns im Bodenlosen zerstreut und auseinander gefallen halten mussten. Diese allgemeine Vermittlung durch den Geist der Erde ersetzt uns jedoch nicht etwa die besondere Vermittlung durch Christus, sondern der Geist der Erde verlangt selbst nach den höchsten und besten Beziehungen einen Vermittler zu Gott, der ihm und damit zugleich der Menschheit in Christus zu Theil

geworden ist. Christus ist es, welcher die Lehre vom Himmelreich gestiftet hat, dem unsichtbaren, daran alles Theil nehmen soll; darauf beruht seine ewig bleibende Wirksamkeit, „dass er die Idee der Einigung aller aus dem Gesichtspunkt, aus dem allein eine Einigung aller möglich ist, zuerst mit Bewusstsein ins Bewusstsein der irdischen Welt gebracht und durch Lehre und Leben den lebendigen Anstoss zur Verbreitung und Bethätigung dieser Idee gegeben hat, dass alle Menschen sich als Kinder desselben einigen, nur Gutes wollenden Gottes, als Bürger eines, über dies Diesseits hinausreichenden, himmlischen Reiches und als Brüder zu einander fühlen, in diesem Sinne trachten und handeln sollen". Und wie die mancherlei Gedanken, welche in unserm Geiste aufsteigen, durch eine höhere Idee zusammengefasst und beherrscht werden sollen, und wie diese herrschende Idee im Geiste selbst ein realer Ausdruck von etwas Herrschendem über dem Geiste sein muss, so bedarf auch der Geist der Menschheit oder der Erde einer höhern Vermittlung durch einen einzelnen irdischen Geist, der eine Zeit lang mit und unter den andern irdischen Geistern im Fleische hienieden gewandelt, aber einen solchen, der in seinem Leben und Denken dasjenige zum Bewusstsein brachte, was fort und fort um sich greifend alle dem Erden-Geiste untergeordneten Menschengeister ins Band zu schlingen, zu Frieden, Eintracht und auf den rechten Weg ihrer Bestimmung zu bringen und zu erhalten vermag, dem sich alle irdischen Geister fügen müssen um ewigen Heils theilhaftig zu werden, und hier und dort einst fügen werden. Christus also ist der die irdische Welt in höchsten Beziehungen beherrschende, ihre höheren Beziehungen mit Gott im reinsten Sinne vermittelnde Geist; nicht über dem Geist des Irdischen, da er selbst darin ist, aber der Vertreter des Höchsten und Heiligsten im Geiste der Erde, von dem aller Einfluss empfangen wird, je mehr je länger; selbst ein Sohn, ein Abdruck Gottes des Ganzen im Irdischen.

Drei Motive gibt es des Glaubens an einen Gott, ein theoretisches, ein praktisches, ein historisches. Theoretisch freilich erscheint uns auf den ersten Blick in Natur und Geisterwelt nur eine weitgehende Zersplitterung, ein mannichfaltiges Neben- und Nacheinander, in dem nur schwer ein allgegenwärtiges und ewig identisches Wesen sich vorstellen lässt, welches das Ganze in Eins beherrsche und binde. Näherer Betrachtung aber bietet sich wenigstens ein allumfassendes Gesetz dar, dem alles Geschehen unterworfen ist, wie sehr auch getrennt nach Zeit und Raum, nämlich dieses: Wenn und wo auch dieselben Umstände wiederkehren, und welches auch diese Umstände sein mögen, so kehren auch dieselben Erfolge wieder, unter andern Umständen aber andre Erfolge. In dem Walten dieses obersten Gesetzes erkennen wir ein in sich einiges, ewiges, allgegenwärtiges, allwaltendes, allmächtiges, alle Wirklichkeit nicht nur durchwirkendes, sondern selber erst wirkendes, allen Fluss von Grund zu Folge urbe-

dingendes, Zeit und Raum, Natur und Geist in Eins umspannendes und bindendes und dabei doch freies und der individuellen Freiheit Spielraum lassendes, ja, uns unser Jenseits verbürgendes Wesen. Das sind dieselben Dinge, durch welche wir Gott vor allen andern Wesen charakterisiren, nur das Bewusstsein fehlt, aber Bewusstsein können wir über uns hinaus nie unmittelbar erkennen. Doch erkennen wir ihn nicht bloss aus dem Walten des Weltgesetzes, sondern auf einen Gott in der gesammten Welt führen die Gesichtspunkte der Analogie mit uns, des Zusammenhangs mit uns, unsres Erwachsenseins aus ihr, ihrer Steigerung über uns etc. „Und nicht, dass wir meinten, Gott sei überhaupt bloss mit Gründen zu suchen, dass er sei, nein, dass wir ihn suchen, ihn suchen müssen, ist selbst der stärkste Beweis, dass er sei, und dass wir ihn allenthalben und von Anbeginn gesucht haben, der stärkste, dass wir ihn suchen müssen". — Zu dem theoretischen Grunde fügt sich der praktische: Jeder Irrthum erweist sich als solcher durch den nachtheiligen Einfluss, den seine Annahme auf unser Denken, Fühlen und Handeln gewinnt, dagegen die Wahrheit den Menschen Befriedigung und Glück bringt. Nun zeigt sich aber, dass der Glaube an Gott und Unsterblichkeit der Menschheit wie den Einzelnen wichtige und weitgreifende Vortheile, der Unglaube entsprechende Nachtheile bringt, also trägt der Glaube an Gott das Merkmal der Wahrheit an sich. — Geschichtlich zeigt sich, dass die Menschheit in ihren Anfängen allgemein die Natur, vor allem die Gestirne als beseelt und göttlich verehrt hat, erst später trat die Scheidung ein und die Trennung einer unbeseelten, todten Natur von einem naturlosen göttlichen Geiste, der Zukunft wird es vorbehalten sein, auf dem Grunde der Unterscheidung die Vereinigung beider zu vollziehen. Denn nur, wenn Gott nicht mehr vorgestellt wird als ein Geist uns fremd gegenüber, sondern als das alle Weltwesen übergreifend in sich zusammenfassende und zur Einheit seines Bewusstseins verknüpfende Wesen, nur dann ist die Beziehung der menschlichen Einzelgeister zu ihm möglich, welche die Religion, vor allem die christliche, fordert.

Nur so erklärt sich zunächst das unleugbare Dasein des Uebels. Es kam nicht durch Gottes Willen in die Welt, es kam nicht durch Gottes Zulassung, auch nicht gegen seinen Willen, sondern wie in unsrer Seele gar vieles auftaucht aus unbewusstem oder bewusstem untern Triebe, was unser selbstbewusster Wille als oberster Lenker der Seele bekämpft oder so lange dreht und wendet, ändert und kasteit, bis es sich dem allgemeinen Fortschritt fügt, so taucht im untern Gebiet Gottes, im Bereich der Einzelexistenzen das Uebel auf, wird aber von dem obern Denken und Wollen in Gott unterdrückt oder seinen bewussten Zielen dienstbar gemacht. — Die ganze Natur auch ist vom göttlichen Geiste beseelt, und wie unsre Geister nur Bestandstücke des Geistes der Erde und höher hinauf des göttlichen Geistes,

sind unsre Leiber nur Bestandstücke des Leibes der Erde und höher hinauf des göttlichen Leibes, der Natur. Nur so kann in Wahrheit die Natur betrachtet werden als eine Offenbarung Gottes und als der äussere Ausdruck seines Wesens. Erst auf Grund dieser Anschauung erhält auch für unser Wissen Bedeutung, was die Religion bekennt, dass Gott der Urquell und Schöpfer ist unsres Geistes, dass er klar alles durchschaut, dass Gott als unendlicher der Geist ist des Alls, als der Allgegenwärtige und Allmächtige der ewige Grund alles Geschehens, dass er als der Allgütige alles mit seiner Liebe trägt, als der Allbarmherzige und Allgerechte das Böse strafend vernichten, aber den Bösen zu sich zurückführen will, dass für den Menschen das höchste Gebot ist, Gott lieben über alles und den Nächsten als sich selbst. Und vor allem das Gebet, wem wird es wol besser gelingen, demjenigen, der sich mit seinen Gedanken Gott gegenüberstellt, oder dem, der sich damit in Gott selber stellt? Letzterer weiss, dass Gott sein Gebet so unmittelbar hört, wie ich meinen Gedanken, und dass, wie im menschlichen Geist jede Anregung etwas wirkt, so auch in Gottes Geist des Menschen Gebet selbst Platz nimmt in der Reihe der wirkenden Gründe und daher im Ablauf der Folgen zurückschlägt auf den Betenden.

Aufs Engste hängt mit dieser Weltanschauung die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit zusammen. Wenn der Mensch stirbt, so verschwimmt sein Geist nicht wieder in dem grössern oder höhern Geiste, sondern wie die Geburt nur der Uebergang ist aus einem niedern und dunkleren Leben in ein höheres und helleres, so tritt der Mensch auch mit dem Tode in eine noch engere Beziehung zu dem höheren Geist und sein ganzer bisher geschöpfter geistiger Besitz wird ihm lichter und klarer. Das jenseitige Leben unsrer Geister verhält sich zum diesseitigen ähnlich, wie unser Erinnerungsleben zum Anschauungsleben, aus dem es erwachsen ist, ja, wir können es so ansehen, als ob der grössere Geist selbst, dem wir angehören, uns im Tode mit unserm ganzen Gehalt und Wesen aus seinem niedern Anschauungsleben in sein höheres Erinnerungsleben aufnimmt. Wie unsre Anschauungen mit unsern Erinnerungen in der Weise zusammenhängen, dass die Anschauungen von den Erinnerungen eine höhere Begeisterung empfangen, diese durch jene fortbestimmt werden, so hängt auch das Reich der jenseitigen Geister mit dem Reich der diesseitigen Geister durch Beziehungen in der Weise zusammen, dass jenes durch sein Hineinwirken dieses schon jetzt zu Höherem erhebt, und seinerseits wieder Fortbestimmungen daraus empfängt. Plato lebt noch in den Ideen fort, die er in uns hinterlassen hat und erfährt das Schicksal dieser Ideen. Aber abgesehen von ihren Beziehungen zum Diesseits führen die jenseitigen Geister noch ein höheres und freieres Leben in den Beziehungen zu dem höheren Geiste und zu einander. — Auch die jenseitigen Geister haben eine Leiblichkeit als Träger ihrer Existenz und zwar eine Leiblich-

keit, welche aus der diesseitigen entstanden ist. Während des diesseitigen Lebens verleiben wir uns durch unsre Wirkungen dem grössern Leibe ein, dem wir angehören, und nach der Hinsicht nach welcher dieser grössere Leib, besonders die Erde das Gepräge unsers Wesens angenommen hat, findet unsre künftige geistige Existenz daran einen leiblichen Träger, soweit sie eines solchen bedarf. Den jenseitigen Geistern selbst wird auch diese leibliche Existenz nicht anschaulich so zerlaufen und verblasen erscheinen, wie uns auf dem Standpunkt der diesseitigen Betrachtung, sondern wird ihnen die diesseitige anschauliche Erscheinung unsers Leibes wiederspiegeln, woher sie stammt. Wie schon im Jetztleben der Leib, der unsern Geist zu irgend einer Zeit trägt, erwächst aus dem Leibe, der ihn früher getragen hat, so muss auch der leibliche Träger unsers künftigen geistigen Daseins erwachsen aus dem jetzigen Leibe um noch ferner Träger unsrer Individualität zu sein. Die Zerstörung des jetzigen Leibes ist selbst als Grund anzusehen, dass das Bewusstsein auf jene Fortsetzung desselben übergeht. Darin ist es begründet, dass Jeder sich die Bedingungen eines seligen oder unseligen jenseitigen Daseins in den Folgen seines diesseitigen innern und äussern Thuns und Treibens selbst erzeugt, sofern die Folgen seines diesseitigen Daseins die Unterlage seines jenseitigen bilden werden.

Druck von M. Bruhn in Braunschweig.

GESCHICHTE

DER

CHRISTLICHEN

RELIGIONSPHILOSOPHIE

SEIT DER REFORMATION.

VON

G. CH. BERNHARD PÜNJER,

Lic. theol. Dr. phil.
Professor der Theologie zu Jena.

IN ZWEI BÄNDEN.

ZWEITER BAND.

VON KANT BIS AUF DIE GEGENWART.

BRAUNSCHWEIG,
C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN
(M. BRUHN).
1883.




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06224 0034

